

Gert Schäfer

Der Denkweg Hannah Arendts

Seit längerer Zeit können wir von einer Hannah Arendt-Renaissance sprechen. In vielen Ländern, auch bei uns, wurde ihr Werk neu entdeckt. „Die Fachzeitschriften und Kataloge sind voll von Zitaten aus Artikeln und Büchern, die über Arendts Werk geschrieben wurden. Doch trotz ihres bekannten Werkes über den Totalitarismus und der skandalumwitterten Veröffentlichung ihres Eichmann-Buches betrachtete man (sie) vor zehn Jahren noch als Randerscheinung“, wie Agnes Heller notierte (1996, S. 10). Zu Lebzeiten schien Hannah Arendt jedenfalls eher zwischen allen Stühlen zu sitzen. „Ich bin nirgendwo. Ich bewege mich wahrhaftig nicht im Hauptstrom gegenwärtigen oder irgend eines anderen politischen Denkens“, wie sie selbst sagte (in: M.A. Hill, 1979, S. 336).

Heute wird sie, mit Seyla Benhabibs Worten, „weithin als ebenso brillante wie umstrittene politische Denkerin des 20. Jahrhunderts gewürdigt“. „Als die erste Theoretikerin des Totalitarismus, die ihn als eine ganz neue Form politischer Herrschaft in der menschlichen Geschichte charakterisierte, Autorin des erbittert bestrittenen Satzes von der Banalität des Bösen und solch kontroverser begrifflicher Unterscheidungen wie Arbeiten, Herstellen und Handeln, Kraft, Macht und Gewalt, Denken, Wollen und Urteilen, bleibt sie ein entschieden unabhängiger Geist; ihr Werk spottet jeder Klassifikation gemäß den etablierten Schulen politischen Denkens“ (1996, S. XXIII).

„Warum Hannah Arendt gerade heute?“, fragte Agnes Heller. „Zum Teil, weil sie vor zehn Jahren noch nicht im Mittelpunkt stand; ihre Texte sind noch nicht hermeneutisch verschlissen. Man kann noch vieles über sie, aber auch mit ihr sagen. (...). Viele unserer Zeitgenossen, und das schließt mich ein, können mit Hannah Arendt ihren eigenen Gedanken nachhängen“. Vor allem aber, „weil sie der Versuchung widerstanden hat, ein System zu schaffen; weil sie alle ‘Ismen’ verabscheute; weil sie die Marginalität akzeptierte, ohne sich damit selbst weh zu tun oder zu verbittern. Weil sie in Kategorien von Endlichkeit und Vergänglichkeit dachte. Weil sie unserem Zeitalter und unserem Wissen nicht eine privilegierte Position

zuordnete; weil sie sich ihrer eigenen Fehlbarkeit bewußt war...“ (1996, S. 10ff.).

„Wenn heute von Zagreb bis Moskau, von Buenos Aires bis Paris Hannah Arendts Studie 'Über die Revolution' so häufig gelesen wird wie kaum ein anderes Buch der modernen politischen Theorie, dann hat das auf eine ironisch gebrochene Weise mit dem von Fukuyama apostrophierten 'Ende der Geschichte' zu tun“, bemerkte Helmut Dubiel (1994, S. 29). Die Wiederentdeckung Hannah Arendts hängt mit den Umbrüchen der Gegenwart, der Suche nach neuen Orientierungen, z.T. auch nach neuen Autoritäten zusammen. Glücklicher Weise ist ihr Denken viel zu unkonventionell, provozierend, den verschiedensten Gewißheiten zuwiderlaufend, als daß es dem von ihr scharf kritisierten Verlangen nach „festen Geländern“ (vgl. Arendt, 1985, S. 148) genügen könnte.

Wenn Ruhm nicht selten, wie Rilke sagte, die Summe der um einen Namen gebildeten Mißverständnisse ist, so bietet Hannah Arendts facettenreiches Werk überdies genügend Stoff für unterschiedliche Lesarten und Interpretationen. Das ist zwar ein Sachverhalt, der wohl für alle neue Wege gehende Denker zutrifft. Bei Hannah Arendt kommt, in der Eigenart klassischer Essayistik, eine Fülle überraschender Gedanken hinzu. „Essayistisch schreibt, wer experimentierend verfaßt, wer also seinen Gegenstand hin und her wälzt, befragt, betastet, prüft, durchreflektiert (...) und in seinem Geistesblick sammelt, was er sieht, und verortet, was der Gegenstand unter den im Schreiben geschaffenen Bedingungen sehen läßt“ (Max Bense, 1947, S. 418) - das Gegenteil axiomatisch-deduktiven, „logisch“, „dialektisch“ oder „systemisch“ ableitenden Denkens. Ein „Systembauer“ (1979 II, S. 129) wollte Hannah Arendt nicht sein. Ihre Begriffsnetze und Unterscheidungen zielten weder auf einen „Gottesgesichtspunkt, d.h. der einen wahren Theorie“ (Hilary Putnam 1982, S. 105), noch auf Wahrheit nach dem Muster mathematischer Sätze, axiomatischer Evidenzen, kartesianischer Gewißheitsideale und metaphysisch-philosophischer Spekulationen. „Seit Plato hat man den Zwangscharakter der Wahrheit an dem Wesen mathematischer Sätze abgelesen“ (1963, S. 249). „Mit anderen Worten, ich bin eindeutig denen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit ihren Anfängen in Griechenland bis zum heutigen Tat kennen, zu demontieren“ (1979 I, S. 207), ihre geschichtsphilosophischen und wissenschaftlichen Derivate inbegriffen.

„Alles Denken und die Art, wie ich mich ihm vielleicht etwas übermäßig und extravagant hingegeben habe, trägt den Stempel des Versuchs“ (in: M.A. Hill, 1979, S. 338). Kierkegaards „Kardinalsatz“ gegen Hegel, daß es wohl ein System der Logik, aber kein System des Daseins geben könne, gehörte zu den Ausgangspunkten nicht lediglich der „Existenzphilosophie“ (vgl. Max Bense, 1951, S. 224). Auch Friedrich Engels' Worte aus den Vorarbeiten zum „Anti-Dühring“ könnten von ihr stammen: „Systematik nach Hegel unmöglich (...). Wer also Systeme macht, muß die zahllosen Lücken durch eigene Erfindung ausfüllen, d.h. irrationell phantasieren, ideologisieren“ (MEW 20, S. 574).

Das heißt nicht, daß sich grundlegende Kategorien und Überzeugungen bei ihr nicht fänden. Margaret Canovan wies auf eine Schwierigkeit angemessenen Verständnisses hin. Das Schreiben war für Hannah Arendt eine unaufhörliche Selbstverständigung, und ihre Denkwege glichen einem die eigenen Erfahrungen und Einsichten jeden Tag neu knüpfenden Gewebe. „Der entscheidende Punkt“ war „ihre Gepflogenheit, Gedankenketten nachzugehen“ (Canovan, 1994, S. 4f., S. 138), ohne im voraus wissen zu können, wohin sie führen und wie weit sie haltbar sind.

Theoretisch und praktisch war ihr nichts verdächtiger als das, was sie als Ideologiebildung bezeichnete, jeder „Anspruch auf totale Welterklärung“, der „die totale Erklärung alles (oder alles wesentlichen, G.S.) geschichtlich sich Ereignenden, und zwar totale Erklärung des Vergangenen, totales Sich-Auskennen im Gegenwärtigen und verlässliches Vorhersagen des Zukünftigen verspricht (...). Als solches wird ideologisches Denken (...) unabhängig von aller Erfahrung“, erhält die „ideologische Beweisführung, die immer logisch deduzierend ist“, in der „totalitären Politik“ ihre „Eiseskälte“ (1958a, S. 687ff.). Georg Lukács nannte dies zu Beginn der 60er Jahre, im Blick auf das „stalinistische“ Regime, den „sophistisch 'einheitlichen' und logisch 'deduzierten' Inhalt“ eines Dogmatismus, „der selbst ein Minimum an Humanität (...) verächtlich-systematisch annullierte“ (1967, S. 682ff.).

Sich selbst sah Hannah Arendt, wie Wolfgang Heuer gut formulierte, als einen „citizen“ inmitten anderer „denkender und handelnder Menschen, als Mitglied einer Diskussions- und Urteilsgemeinschaft und als Mitschöpfer und -bewahrer eines institutionellen Raums“ (1992, S. 225) öffentlicher Debatte, in welchem „niemand regiert und gehorcht. Wo die Menschen einander überzeugen“ (vgl. Arendt, 1985, S. 179). „Und zwar, sozusagen, mit dem Kopf voran, ohne irgendein vorgefaßtes System, und

bitte mein eigenes inbegriffen“, wie sie im Blick auf ihr eigenen Begriffe einmal sagte (1973, zitiert nach Elisabeth Young-Bruehl, 1982, S. 453). Sie jedenfalls wollte nicht der „déformation professionnelle“ von Meisterdenkern unterliegen - hier ist die Wahrheit, hier knie nieder! - „nämlich im Sinn des Herrschaftsanspruchs der Philosophen“ (1979 I, S. 87).

Was Hannah Arendt zu Augustinus (über den sie ihre Doktorarbeit geschrieben hatte) in ihrem letzten Buch bemerkte, könnte auch zu ihrem Werk gesagt werden: „Es besteht kein Zweifel, daß Augustinus zu den großen und originellen Denkern gehört, doch war er kein 'systematischer Denker', und es ist richtig, daß sein Hauptwerk 'voller nicht zu Ende geführter Denkansätze und voll aufgegebenener literarischer Projekte ist' (Peter Brown)“. Doch umso bemerkenswerter „ist die Kontinuität der Hauptthemen, die er schließlich, am Ende seines Lebens, einer eindringlichen Prüfung unterzog“ (1979 II, S. 84). Am Ende ihres eigenen Lebens wußte Hannah Arendt, daß ihr eigener Denkweg noch unvollendet war. Am Tag ihres Todes fanden ihre Freunde in ihrer Schreibmaschine das Titelblatt des geplanten abschließenden Buches über „Das Urteilen“ mit zwei Zitaten, eines davon aus Goethes „Faust“: „Könnt ich Magie von meinem Pfad entfernen, Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen; Stünd ich, Natur!, vor dir ein Mann allein, Da wär's der Mühe wert ein Mensch zu sein“ (vgl. Arendt, 1985, S. 2). Wir wissen, daß solche Zitate für sie, wie für ihren Freund Walter Benjamin, eine Schlüsselbedeutung besaßen (vgl. Arendt, 1971, bes. S. 49ff.). Faust sagte an der zitierten Stelle: „Noch hab ich mich ins Freie nicht gekämpft“ (siehe hierzu unten).

Im folgenden soll es nicht darum gehen, dem vielfältigen und verzweigten Werk Hannah Arendts gerecht zu werden. Ein Blick auf ihre Publikationen zeigt die Spannweite ihrer Themen und Überlegungen (vgl. die Bibliographie z.B. bei Wolfgang Heuer, 1987, S. 135-144). Ihr ebenfalls umfangreicher Nachlaß wird mehr und mehr erschlossen. Dem alten Rat Hegels folgend, sich nicht in die Schwächen, sondern in die Stärken eines Werkes zu vertiefen, soll es auch nicht darum gehen, ihre Mängel und Fehler herauszustreichen. Die knappe Skizze ihres Denkweges beschränkt sich auf wenige Hauptpunkte und erörtert einige der Probleme, mit denen sie sich am Ende ihres Lebens konfrontiert sah, etwas ausführlicher.

Als junge Frau im niedergehenden Gelehrtenreich der „deutschen Mandarine“ (Fritz Ringer, 1983) - der „deutschen unpolitischen und doch nicht apolitischen oder antipolitischen vornehmen Bildung, die metaphysisch (...) orientiert war“, wie Max Weber schrieb (1964, S. 403) - war Hannah

Arendt politisch uninteressiert, wie sie auch erst angesichts des aggressiver werdenden politischen Antisemitismus sich selbst als Jüdin zu begreifen begann. Wenn man als Jude politisch angegriffen wird, muß man sich als Jude und nicht lediglich als Deutscher, als Weltbürger, im Namen allgemeiner Menschenrechte politisch verteidigen, wird sie später sagen. 1929 begann sie mit Studien über Rahel Varnhagen und die deutsche Romantik. Als sie 1933 Deutschland verließ, war das Manuskript ihres erst viel später veröffentlichten Buches, bis auf die beiden 1938 in Paris verfaßten Schlußkapitel, abgeschlossen - die „Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik“ (1959) und „Melodie eines beleidigten Herzens, nachgepfiffen von Hannah Arendt“, wie sie 1959 in einem Brief (nicht nur) scherzte. „Indem sie Rachels Geschichte erzählte, legte Hannah Arendt Zeugnis über ihre eigene politische und geistige Veränderung ab“ (Seyla Benhabib, 1996, S. 10).

1933 floh Hannah Arendt über die Tschechoslowakei nach Paris, nachdem sie wegen „Greuelpropaganda“ und des zutreffenden Verdachts, Flüchtlinge, die meisten Kommunisten, in ihrer Wohnung versteckt zu haben, verhaftet, aber mit Hilfe des ermittelnden Polizeibeamten nach einigen Tagen entlassen worden war. In Paris widmete sie sich vor allem der zionistischen Jugendarbeit, weil „die Zugehörigkeit zum Judentum mein eigenes Problem geworden“ war. „Und mein eigenes Problem war politisch“. „Ich wollte in die praktische Arbeit und ich wollte ausschließlich und nur in die jüdische Arbeit“ (in: Reif, 1976, S. 22). Nach einer Internierung im Lager Gurs, floh sie 1940 mit ihrem Mann Heinrich Blücher über den Pyrenäen-Weg aus Frankreich und erreichte 1941 die USA. In ihrem Gepäck trugen sie die letzten Schriften Walter Benjamins, darunter seine „Geschichtsphilosophischen Thesen“.

Hannah Arendt interessierte „die Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik“, weil es sich um die erste Phase einer versuchten Assimilation von „Ausnahmejuden“ in Preußen handelte, die „Zweideutigkeit der Emanzipation“, die sie im Teil I ihres Totalitarismus-Buches später in vergleichender Sicht untersuchen wird. Ihre Kritik galt dem Preis der Anpassung durch individuellen Aufstieg und der romantischen Weltflucht zugleich: die Romantiker ziehen sich aus Angst vor der Wirklichkeit „in die Widersprüche des eigenen Inneren“ und „den Zauber der Phantasie“ zurück. „Unter allen Romantikern hat nur (Wilhelm von) Humboldt die Verwirrung ernst genommen und frühzeitig gemerkt, was man hat, wenn man nichts hat als sich selbst - 'eine tönende Schelle'“

(1959, S. 66f.). „Schlägt das Denken in sich selbst zurück und findet an der eigenen Seele seinen einzigen Gegenstand, wird es zur Reflexion, so erzwingt es allerdings, sofern es vernünftig bleibt, einen Schein unbegrenzter Macht, indem es sich eben von der Welt isoliert, an ihr sich desinteressiert, sich schützend vor den einzigen 'interessanten' Gegenstand stellt: das eigene Innere. In der durch Reflexion geleisteten Isoliert-heit wird es unbegrenzt, weil kein Außen es mehr behelligt; weil kein Handeln mehr verlangt wird, dessen Konsequenzen auch den Freiesten einschränken (...). Allerdings um den Preis der Wahrheit, die ohne Wirklichkeit, mit anderen geteilte Wirklichkeit, jeden Sinn verliert“ (1959, S. 21f.). Am Ende mußte Rachel Lewin-Varnhagen erkennen, wie sie an Heinrich Heine schrieb, daß „Freiheit und Gleichheit nicht dadurch hervorgezaubert werden, daß einer oder noch einer sie sich als Privilegien erschwindelt“ (1959, S. 210). „Denn will man sich wirklich assimilieren, so kann man sich nicht von außen aussuchen, woran man sich assimilieren möchte...; dann darf man das Christentum so wenig auslassen, wie den zeitgenössischen Judenhaß. Beides sind integrierende Bestandteile der geschichtlichen Vergangenheit der europäischen Menschheit und lebendige Elemente der damaligen Gesellschaft. Es gibt keine Assimilation, wenn man nur seine eigene Vergangenheit aufgibt, aber die fremde ignoriert. In einer im großen Ganzen judenfeindlichen Gesellschaft - und das waren bis in unser Jahrhundert hinein alle Länder, in denen Juden lebten - kann man sich nur assimilieren, wenn man sich an den Antisemitismus assimiliert. Will man ein normaler Mensch werden, akkurat so wie alle anderen, so bleibt kaum etwas anderes übrig, als alte Vorurteile mit neuen zu vertauschen. Tut man dies nicht, so wird man unversehens ein Rebell (...) und bleibt ein Jude. Assimiliert man sich aber wirklich mit allen Konsequenzen der Verleugnung des eigenen Ursprungs, des Solidaritätsbruchs mit denen, die es nicht oder noch nicht geschafft haben, so wird man ein Lump“ (1959, S. 208). „Paria“ oder „Parvenu“ - „solange es diffamierte Völker oder Klassen gibt, werden diese Eigenschaften mit einer Monotonie ohnegleichen in jeder Generation ganz von selbst wieder produziert“ (1958a, S. 109).

Hannah Arendt hatte sich der zionistischen Bewegung zugewandt, weil sie das Scheitern, den Preis und die politische Hilflosigkeit der Assimilation sah. Sie distanzierte sich von der Zionistischen Weltkonferenz, als diese „einer Verständigung zwischen Arabern und Juden (...) einen tödlichen Hieb“ versetzte (1945, vgl. 1976, S. 127). Mit der Gruppe um Judah Magnes trat sie für eine auf kommunale Räte gestützte binationale Konfö-

deration in Palästina ein. Die gewaltsame Staatsgründung lehnte sie ab, weil sie zwangsläufig einen jüdischen Nationalismus hervorbringen, die arabische Bevölkerung diskriminieren oder zur Flucht zwingen und den jüdischen Staat in die Abhängigkeit von imperialistischen Interessen bringen müsse. Die dominierende Strömung des Zionismus habe die völkische „Ideologie der meisten mitteleuropäischen Nationalbewegungen“ übernommen und die „große französische Idee der Volkssouveränität“ pervertiert (ebenda, S. 159), nämlich „das jakobinische Prinzip der Nation, die auf den Menschenrechten basiert, und das republikanische Prinzip des öffentlichen Lebens, in welchem der Fall eines Bürgers der Fall aller Bürger ist“, wie sie im Totalitarismus-Buch im Blick auf die „Dreyfus-Affäre“ schrieb (1958 a, S. 169).

Im französischen Exil hatte sich Hannah Arendt in die Thematik Antisemitismus und jüdische Geschichte vertieft. In den USA angelangt, griff sie vor allem im „Aufbau“ in die aktuellen politischen Debatten ein (vgl. Will Schaber, 1972; Arendt 1989 b). 1943, als die unerhörten Nachrichten über die Vernichtungslager eintrafen - „erst ein halbes Jahr später, als wir die Beweise hatten, glaubten wir ihnen schließlich“ (vgl. Young-Bruehl, S. 184) - begann sie über das Werk nachzudenken, das 1951 mit den Titeln „The Burden of our Time“ (London) und „The Origins of Totalitarianisms“ (New York) erscheinen sollte. Viele Jahre sprach sie von ihrem „Imperialismus-Buch“ - „Die Elemente der Schande - Antisemitismus, Imperialismus, Rassismus oder die drei Säulen der Hölle“, so kündigte sie es in den Jahren 1945 und 1946 an. In Anknüpfung an Franz Leopold Neumanns „Behemoth“ (1942) bezeichnete sie den Nazismus als „Rassenimperialismus“ (vgl. Neumann, 1977, S. 231ff; Young-Bruehl, S. 203). Erst später, aufgrund neuer Informationen über den stalinistischen Massenterror, fügte sie Überlegungen zur stalinistischen „totalen Herrschaft“ hinzu. 1946 schrieb sie: „Einer der schrecklichsten Aspekte des Terrors der Gegenwart besteht darin, daß er, unabhängig von seinen Motiven und Endzielen (...) im Gewand einer unvermeidlichen Schlußfolgerung auftritt, die auf der Grundlage irgendeiner Ideologie oder Theorie gezogen wurde (...). Weil Parteien nichts anderes als der Ausdruck von Klasseninteressen seien, so argumentierte Stalin damals (in den 30er Jahren), könnten Fraktionen innerhalb der Kommunistischen Partei unmöglich etwas anderes sein als der Ausdruck von Interessen ‘absterbender Klassen’ in der Sowjetunion oder Interessenvertreter der ausländischen Bourgeoisie. Die offenkundige Schlußfolgerung daraus lautete, daß man mit diesen Fraktionen wie mit einer feindlichen Klasse

oder wie mit Verrätern umgehen mußte. Das Problem ist natürlich, daß niemand außer Stalin weiß, was die 'wahren Interessen des Proletariats' sind. Es ist jedoch eine unfehlbare Lehre über den Geschichtsverlauf und über die Entstehung menschlicher Anschauungen zur Hand (...). Außerdem ist er im Besitz der Macht. Der Ausdruck 'absterbende Klassen' macht das ganze sogar noch überzeugender, denn in ihm klingt der historische Fortschritt an, dessen Gesetzmäßigkeit zufolge die Menschen nur das tun, was ohnehin geschehen würde. Der Punkt, auf den es hier ankommt, ist nicht, ob es sich dabei um den wahren Marxismus oder um den wahren Leninismus handelt, sondern es geht um die Tatsache, daß Terror als eine logische, selbstverständliche Schlußfolgerung aus einer pseudowissenschaftlichen Hypothese erscheint. Diese 'Wissenschaftlichkeit' ist in der Tat ein allen totalitären Regimes unserer Zeit gemeinsames Merkmal. Aber es handelt sich dabei um nichts anderes, als daß eine allein von Menschen erzeugte - hauptsächlich destruktive - Macht mit höheren Weihen versehen wird, von denen wiederum der absolute Machtgebrauch abgeleitet wird, der nicht in Frage gestellt werden darf" (vgl. 1989 a, S. 59f.).

Das Buch „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ trug ihr öffentlichen Ruhm ein, doch hatten ihre Analysen wenig mit der Verwendung des Schlagwortes Totalitarismus in der Epoche des Kalten Krieges zu tun. Was sie besonders hervorheben wollte, war die „totalitäre Indifferenz“ gegenüber herkömmlichen „moralischen Erwägungen“ und die Wichtigkeit politischer Herrschaftsformen für jede gesellschaftliche Entwicklung, wie sie in einer Diskussion betonte (in: C. J. Friedrich, 1954, S. 75ff.), entscheidende Gesichtspunkte schon ihrer Interpretation des Antisemitismus und Imperialismus, den Teilen I und II ihres Buches.

Sie deutete den Antisemitismus als eine Reaktionsbildung auf die „Zweideutigkeit der Emanzipation“, als pseudowissenschaftliche Naturalisierung sozialer Gegensätze und wichtigen Teil des Kampfes gegen „das republikanische Prinzip des öffentlichen Lebens“ sowie die universalistischen Rechts- und Moralbegriffe der Moderne: „daß der Begriff der Gleichheit fordert, jedermann als meinesgleichen anzuerkennen“. „Judenhaß hat es immer gegeben, Antisemitismus ist in seiner politischen wie ideologischen Bedeutung eine Erscheinung des letzten Jahrhunderts“. Der Kampf „für die Rechte der Juden als gleichberechtigte Bürger“ war mit den „Klassenkämpfen“ und „imperialistischen Eroberungen“ verwoben und konnte nur als „Kampf für die Unterdrückten und gegen die Unterdrücker“ politisch geführt werden (1958a, S. 47, 89, 169, 186f.).

Ihre Analyse des Imperialismus wurde durch Rosa Luxemburgs „Die Akkumulation des Kapitals“ angeregt (vgl. 1958a, S. 231). In „Die Krise der Sozialdemokratie“ (1916) hatte diese eine „Wende“ in der Laufbahn der Imperialismus konstatiert: „Zum ersten Mal sind jetzt die reißenden Bestien, die vom kapitalistischen Europa auf alle anderen Weltteile losgelassen waren, mit einem Satz mitten in Europa eingebrochen“. Jetzt krallten sie „ihre reißenden Pranken in den eigenen Mutterschoß, in die bürgerliche Kultur Europas“ (Luxemburg, 1968 II, S. 148f.). Die in den kolonialen Gebieten eingeübten Herrschafts- und Vernichtungspraktiken schlugen auf die Mutterländer zurück, eine alte Warnung und Befürchtung (vgl. V.G. Kiernan, 1972). Rosa Luxemburg hatte auch die Bedeutung der „nationalistischen Delirien“ sowie gesellschaftlicher Deklassierungs- und Zerfallsprozesse hervorgehoben. „Die Vorgänge in Deutschland - und mehr oder minder in allen Staaten - haben gezeigt, wie leicht alle Schichten der bürgerlichen Gesellschaft der Ver lumpung anheimfallen (...). Hier wiederholt sich dieselbe Erscheinung wie die regelmäßige rasche Ver lumpung bürgerlicher Zierden, wenn sie in überseeische koloniale Verhältnisse auf fremden sozialen Boden verpflanzt werden. Mit der Abstreifung der konventionellen Schranken von Moral und Recht fällt die bürgerliche Gesellschaft (...) unmittelbar und hemmungslos einfacher Ver lumpung anheim“ (1968 III, S. 137).

Hannah Arendt sprach vom „Bündnis zwischen Kapital und Mob“, seiner „Affinität mit der politischen Weltanschauung der bürgerlichen Gesellschaft, gereinigt von aller Heuchelei“, der „Einführung beispielloser Lebens- und Regierungsformen“ in den von europäischen Völkern besetzten Gebieten und den „fürchtbaren Massakern, die der Rassenwahn unmittelbar zeitigte“ (1958a, S. 243, 287, 323). Im deutschen Fall kann im Rückblick geradezu vom „Faschismus an der Peripherie“ gesprochen werden, mit Weltherrschaftsphantasien, Ausrottungs- und Unterdrückungsmethoden „unfreier“ Arbeit, Tätowierungsstempeln für das eingeborene „Untermenschentum“ und Versuchen zur Errichtung eines totalen Überwachungssystems durch die „Herrenrasse“. „Die Analyse des Kolonialismus“ dieses Typs „enthüllt uns (...) einen doppelten Zug: Einerseits (...) eine historische Antizipation faschistischer Herrschaft an der Peripherie, andererseits in der Metropole (eine) präfaschistische Massenbewegung, deren Bewußtseinsformen sich ungebrochen bis zur faschistischen Machtergreifung fortsetzten“ (Peter Schmitt-Egner, 1975, S. 52, 127).

„Daß Rassismus die politische Waffe des Imperialismus war, ist so evident, daß es scheint, als hätten manche Forscher es vorgezogen, Theorien zu erfinden, nur um eine solche Binsenweisheit nicht zu Papier bringen zu müssen“ (1958 a, S. 248). „Die frühzeitige Entdeckung der rein ökonomischen Veranlassungen und Triebfedern des Imperialismus, die wir Hobson in England verdanken, dem Hilferding und Lenin folgten“, habe jedoch „die eigentliche politische Struktur, den Versuch nämlich, die Menschheit in Herren- und Skavenrassen (...) einzuteilen, eher verdeckt als aufgeklärt“ (S. 196).

Sie betrachtete das nazistische Deutschland und die stalinistische Sowjetunion - ungeachtet aller Unterschiede einerseits, aller Gemeinsamkeiten mit älteren Formen von Gewaltherrschaft, Despotie und Tyrannis andererseits - als eine „neue, noch nie dagewesene Staatsform“ - zwar nicht als „vollkommen“ totalitäre Herrschaft, doch als neuartiges „Experiment totaler Organisation“, welches die Menschen „mit solcher Gewalt in das eiserne Band des Terrors schließt, daß der Raum des Handelns (...) verschwindet“. Sie wollte „das wesentliche Neue, das nämlich, was diese Herrschaft wirklich zu einer totalen Beherrschung macht, in den Blick bekommen“ (1958a, S. 672, 674, 683). Das war für sie damals vor allem die Verbindung von Massenterror und vermeintlich wissenschaftlich begründeten, auf die Verwirklichung ihrer Prämissen zielenden Ideologien. „Der Glaube, daß die Macht der Menschen durch Befolgung und Exekution irgendwelcher Natur- oder Geschichtsgesetze zur Allmacht kraft Organisation werden könnte, führt zu Experimenten, die in der Geschichte der Menschheit bisher nicht vorgekommen sind“ (1958a, S. 641).

In ihrem Buch glaubte sie in einer spezifischen Verbindung von Ideologie und Terror einen Schlüssel zur Erklärung dessen gefunden zu haben, was geschieht, wenn unter Berufung eines Bewegungsgesetzes „der Geschichte“ oder „der Natur“ Menschen nur als das Material behandelt werden, „an dem die (...) Gesetze von Natur und Geschichte vollzogen und das heißt im furchtbarsten Sinn des Wortes exekutiert werden“, um den „welthistorischen Fortschritt“ oder die „Gesundung der Natur“ zu beschleunigen (1958a, S. 675). Im Falle des Stalinismus sprach Georg Lukács vom „dogmatischen Subjektivismus“ plus Herrschaftsapparat. „Durch diesen Apparat verwandelt sich der Subjektivismus der revolutionären Phrase in ein (...) durch Gewalt durchsetzbares Dogma (...). Die Praxis muß unter allen Umständen die subjektivistischen Dogmen bestätigen. Ist dies in der Wirklichkeit nicht der Fall, so muß der Apparat für den

Anschein sorgen“. Mit Hilfe eines „sophistisch ‘einheitlichen’ und ‘logisch’ deduzierten Inhalts“ aus obersten Prämissen wird „die Wirklichkeit stets ihres Reichtums beraubt, wird (sie) auf ein starres Dilemma zwischen sich absolut ausschließenden Extremen reduziert“. So entstehen „hohle und abstrakte Deduktionen, höchstens, wenn doch an die Wirklichkeit erinnert wird, bloße Analogieschlüsse“ (1967, S. 681ff.). Der „dogmatische Subjektivismus“ stellte sich jedoch als ein naturgesetzlicher (pseudodarwinistischer) oder geschichtlicher (Pseudomarxismus) „Objektivismus“ dar: „Die Gesetze treten dem Subjekt, dem erkennenden wie dem praktisch tätigen, als ein Vorgegebenes gegenüber, das Subordination erfordert. Wo die Praxis (...) zum Thema wird, erscheint auch sie primär unter dem Aspekt des objektiven Prozesses und - kraft der Dominanz vorgeordneter objektiver Gesetze - als etwas wesentlich Exekutives“ (Helmut Fleischer, 1970, S. 180 zum „Diamat“).

Wenn „selbst ein Minimum an Humanität verächtlich-systematisch annulliert“ wird (Lukács, s.o.), heißen die drei Schritte auf dem Weg zur „Hölle“ völliger Rechtlosigkeit, vor der physischen „Liquidation“: „Tötung der juristischen Person“, d.h. Beseitigung aller individueller Schutzrechte; „Ermordung der moralische Person“, „sofern diese in der Gesellschaft und im Zusammenleben mit anderen Menschen verankert ist“; schließlich „Zerstörung der Individualität“. So gesehen sind die Lager „die eigentlich zentrale Institution des totalen Macht- und Organisationsapparates“ (Arendt, 1958a, S. 645ff.).

Später, im Zusammenhang ihres Eichmann-Buches, wird sie fragen, ob sie die Bedeutung ideologischer Motive überschätzte? Bei Eichmann fiel ihr besonders auf, daß er „außer einer ganz ungewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, was seinem Fortkommen dienlich sein konnte, überhaupt keine Motive hatte (...). Er hat sich nur (...) niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte“ (1964, S. 15f.); „den Einfluß von Ideologie (...) habe ich vielleicht überbewertet“ (1963, vgl. H. Arendt/ M. McCarthy, 1995, S. 234).

In ihrem Totalitarismusbuch hatte Hannah Arendt geschrieben, die erstrebte totale Kontrolle und Mobilisierung rechne „überhaupt nicht mit handelnden Menschen“ (1958 a, S. 658); sie versuche, die Handlungsfähigkeit der Beherrschten vollständig zu unterdrücken und sie aller eigenen Machtquellen zu berauben. „Der Erfolg totaler Herrschaft hängt davon ab, wie weit es ihr gelingt, alle normalen Kommunikationswege, die privaten von Mensch zu Mensch wie die öffentlichen, die in konstitutionellen

Regierungen durch Rede- und Meinungsfreiheit gesichert sind, zu unterbrechen und zu zerstören. Wie weit nun dieser Versuch, jeden Menschen wortwörtlich *incommunicado* zu halten, gelingen kann, außer in Grenzsituationen von Einzelhaft und Folter, ist schwer auszumachen“. Menschen „der Sprache“, „der Rede und des Mitteilens, der Kommunikation mit anderen zu berauben“ (1958 b, S. 35), ist die Bedingung der Möglichkeit totaler Beherrschung. Hannah Arendt war dabei, einen Kommunikationsbegriff von Macht und politischer Freiheit zu entwickeln.

Schon in „Was ist Existenzphilosophie“ hatte sie, gegen Martin Heidegger, an Karl Jaspers anknüpfend, geschrieben: „In dem Begriff der Kommunikation steckt im Grunde ein nicht voll entwickelter, aber im Ansatz neuer Begriff der Menschheit als der Bedingung für die Existenz der Menschen“ (1946, S. 79f.) - das war bereits im *Rabel Varnhagen-Buch*, in der Kritik der „Reflexion“, angelegt (vgl. 1959, S. 21 und oben). Greifen wir vor: Beim Handeln könne jedoch weder die Kommunikation nach dem Vorbild eines inneren Dialoges, noch eine „Philosophie des Ich-Du“, wie bei Buber oder Jaspers, taugen. Ein „Wir“ des Handelns entstehe vielmehr, wo immer Menschen eine Form konsensualer Handlungskoordination finden. „Der Konsens erkennt an, daß niemand allein handeln kann, daß die Menschen, wenn sie etwas in der Welt erreichen möchten, koordiniert handeln müssen“ (1979 II, S. 191).

Ein zweites zentrales Denkmotiv trat hinzu, ihre Kritik an der philosophischen Haupttradition des Denkens über Politik. Im Dezember 1950 schrieb sie Gertrud und Karl Jaspers: „Ich habe Plato gelesen und viel nachgedacht über die Affinität zwischen Philosophie und Tyrannis, oder die Vorliebe der Philosophen für die vernünftige Tyrannei (...). Unausweichlich, wenn man glaubt, durch Philosophie *die* Wahrheit für *den* Menschen entdecken zu können“ (1993, S. 196). Die traditionellen philosophischen Wahrheitsbegriffe, einschließlich ihrer ‘materialistischen’ oder ‘nietzscheanischen’ „Aufhebungen“, suchten den Bereich politischen Handelns ihm fremden Kategorien zu unterwerfen. Daher wolle sie keine „politische Philosophin“ sein, sondern Politik mit „von der Philosophie ungetrübten Augen“ untersuchen (in: A. Reif, 1976, S. 9f.).

Was die Augen für die Politik trübe, seien Vorstellungen von Vernunft- und Tatsachenwahrheiten, die mit dem „Anspruch zwingender Gültigkeit“, jenseits und unabhängig von „Übereinkunft, Diskussion oder Zustimmung“ auftreten (1972, S. 59ff.). „Die Formen des Denkens und der Mitteilung“ nämlich, die solcher „Wahrheit gelten“, „werden im politi-

schen Raum notwendigerweise herrschstüchtig; sie ziehen anderer Leute Meinung nicht in Betracht“ (1972, S. 61). Im politischen Handeln aber hätten wir es stets mit „Meinungen“ zu tun, „auf die man sich einigen muß, weil sie nichts Axiomatisches an sich haben, sie der Diskussion offenstehen und also der Einigung bedürfen“ (1963, S. 248). Nur Meinungen, „auf die sich viele öffentlich geeinigt haben“ (S. 342), können ihr zufolge legitime politische Macht stiften. Auch die empirisch-analytischen Wissenschaften auf der Suche nach „Tatsachenwahrheiten“ bleiben im Vorhof des Politischen. Tatsachenwahrheiten insgesamt und die ihnen entsprechenden Wissenschaften geben im Rahmen ihrer Geltung „der Meinungsbildung den Gegenstand vor“ und halten diese „in Schranken“, soweit sie nicht verleugnet werden (1972, S. 63). Ohne freien Zugang zur Information über Tatsachen ist Meinungsbildung „eine Farce“ (S. 58). Aber das politische Denken hat es mit dem Problem des Handelns selbst zu tun. Das Faktum der Pluralität von Menschen, Traditionen, Meinungen, Alternativen, Zukünften bleibe deterministischem Denken ebenso verstellt wie die unaufhebbare Kontingenz jeder Handlung, die anderes ist als die Anpassung an vorgegebene Handlungsbedingungen oder soziale Regelmäßigkeiten - „für die klassische Philosophie“ ein ähnlicher „Ausbund an Sinnlosigkeit“ (1979 II, S. 34) wie für das Kausalitäts- und Wahrscheinlichkeitsbedürfnis der Wissenschaftler oder Planer. Mit den Worten von Alan Ryan: Prognostisches Wissen sagt uns, „was eintreffen würde, falls niemand handelnd eingriffe (...). Wenn es sich aber so verhält, daß wir immer nur erfahren, was sich vollzieht und was sich ereignen wird, falls niemand eingreift, dann erfahren wir offensichtlich ziemlich wenig über das Kommende“ (1973, S. 267).

Im Vorwort zu ihren 1957 in deutscher Sprache veröffentlichten, von Charlotte Beradt übersetzten Essays, „Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart“, nannte Hannah Arendt drei miteinander verknüpfte Hauptpunkte ihrer Kritik. Sie gelte (1) dem Herrschaftsbegriff der klassischen politischen Theorie - der grundbegrifflichen Identifikation von Politik und Herrschaft im Namen von Wahrheit und Wissen. (2) den Unternehmen, Politik nach dem Muster des herstellenden Produzierens zu verstehen und die Regeln gegenständlicher Tätigkeit auf den politischen Bereich zu übertragen. (3) Politik mit strategischem und instrumentellen Handeln, wenn nicht mit Zwangsgewalt gleichzusetzen. All dies bleibe durch einen Abgrund von der Erfahrung politischer Freiheit getrennt - ihrer Interpretation zufolge wider Willen auch die

Begriffe des Politischen von Marx und Engels (vgl. hierzu Schäfer, 1993, S. 31ff.).

Vor allem in „Vita activa oder vom tätigen Leben“ (1960) mit den Unterscheidungen von Arbeit, Herstellen und Handeln und in „Über die Revolution“ (1963) versuchte sie ihre Gedanken zu entfalten. Was sie „Geist der Revolution“ nennt (1963, S. 277ff.), ist die Erfahrung öffentlicher Freiheit. „Vor den beiden großen Revolutionen am Ende des 18. Jahrhunderts gab es einen eigentlichen Revolutionsbegriff nicht. Denn dieser ist unlösbar der Vorstellung verhaftet, daß sich innerhalb der weltlichen Geschichte etwas ganz und gar Neues ereignet, daß eine neue Geschichte“ beginnt. „Daß die Idee der Freiheit und die Erfahrung eines Neuanfangs miteinander verkoppelt sind in dem Ereignis selbst, ist für das Verständnis der modernen Revolutionen entscheidend (...). Freiheit als politisches Phänomen datiert von dem Entstehen der griechischen Polis (...). Was die Revolutionen wieder in den Vordergrund menschlicher Erfahrungen rückten, war die Erfahrung des In-Freiheit-Handelns (...). Und diese relativ neue Erfahrung (...) war gleichzeitig die Erfahrung der menschlichen Fähigkeit, etwas Neues anfangen zu können. Von diesen Neuanfängen im Kontinuum historischer Zeit geben die Revolutionen letztlich Kunde. Das große Pathos, das sich aller bemächtigt, die an ihnen, im Glück oder Unglück, im Erfolg oder Scheitern, teilnehmen, entstammt der Erfahrung, daß der Mensch in der Tat dies vermag - einen Anfang machen“ (1963, S. 73ff., S. 276).

Doch dürften „wir uns nicht verhehlen, daß die meisten sogenannten Revolutionen es nicht nur nicht zu einer echten Gründung der Freiheit“ brachten, sondern auch nicht instande waren, „den Völkern die ‘Segnungen’ einer in ihrer Macht ‘beschränkten Regierung’, also eines Rechtsstaates zuteil werden zu lassen. Schließlich ist der Unterschied zwischen Rechtsstaat und Zwangsherrschaft ebenso groß und vielleicht größer als der zwischen dem bloßen Rechtsstaat und einer wirklich freien Republik. Die praktische Bedeutung solcher realistischen Einschätzungen soll gewiß nicht gering veranschlagt werden, sie dürfen aber nicht dazu führen, daß man über den bürgerlichen Rechten die politische Freiheit vergißt bzw. die Vorbedingungen des Politischen mit der substantiellen politischen Freiheit gleichsetzt. Solche Freiheit ist nie verwirklicht, wenn das Recht auf aktive Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten den Bürgern nicht garantiert ist“ (S. 281). „Zu erzählen und dem andenkenden Nachdenken zu empfehlen bleibt die seltsame und traurige Geschichte des Rätessystems, der einzigen Staatsform, die unmittelbar aus dem Geist der

Revolution entstanden ist“, schrieb sie dort (S. 327). Schon in „Vita activa“ hatte sie betont, daß es vor allem die moderne Arbeiterbewegung war, die in jenen „seltenen, aber historisch entscheidenden Momenten“ von der „normalen Interessenpolitik“ abging und „eigene Vorstellungen von einer demokratischen Staatsform unter modernen Verhältnissen“ zu entwickeln suchte. Das „Revolutionäre der Arbeiterbewegung besteht nicht in der Radikalität wirtschaftlicher und sozialer Forderungen“, meinte sie, „sondern kommt einzig da zum Vorschein, wo sie mit dem Anspruch auf eine neue Staatsform auftritt“ (1960, S. 210f.).

Hannah Arendt wurde aus guten Gründen für ihre kategoriale Entgegensetzung von „politischen“ und ökonomisch - „sozialen“ Fragen kritisiert (vgl. bes. die abgewogenen Darstellungen von M. Passerin d'Entrèves, 1994; S. Benhabib, 1996). Sie ließ sich vom Gegensatz zwischen Produktionsprozessen und den „Privat“- Interessen einer an Akkumulation, Sicherheit und Konsum interessierten Gesellschaft von Warenbesitzern einerseits (vgl. z.B. 1960, bes. S. 65), den Eigenschaften öffentlicher Freiheit und kommunikativer Machtbildung andererseits leiten. Ihr Schwanken zwischen „expressiven“ und „kommunikativen“ Handlungsbegriffen wurde von M. Passerin d'Entrèves und S. Benhabib ebenfalls genau dargestellt. Doch sie entdeckte die „Struktur menschlichen Handelns als Interaktion“ (Benhabib, S. 111), und „ihre Kritiker haben sich fast ausschließlich auf das expressive zu Lasten des kommunikativen Modells“ gestürzt (Passerin d'Entrèves, S. 65). Hannah Arendt, so faßte Jürgen Habermas zusammen, vermochte „die elementaren Begriffsverwirrungen aufzulösen, die aus der spezifisch modernen Versuchung resultieren, die politische Praxis der Bürger auf eine Art des instrumentellen Handelns oder der strategischen Interaktion zu reduzieren. Das Ergebnis ihrer Kritik ist ein Begriff des Handelns als 'Praxis', der die historischen Erfahrungen und die normativen Perspektiven dessen artikuliert, was wir heute partizipatorische Demokratie nennen“ (1984, S. 404).

Hannah Arendt, die keine Philosophin und „Denkerin von Gewerbe“ (Kant) sein wollte, hat im Alter ein - leider unvollendetes - Werk „Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen. Das Urteilen“ verfaßt, in welchem sie ihre Hauptthemen einer eindringlichen Prüfung unterzog. Denken, Wollen und Urteilen betrachtete sie als „die drei grundlegenden geistigen Tätigkeiten“. Obwohl sie „gewisse gemeinsame Eigenschaften haben, lassen sie sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen“ (1979 I, S.75). Das Denken sei 'sokratisch' und befreiend, weil es Vorur-

teile und Irrtümer zerstöre; es wirkt „unterminierend auf alle verfestigten Kriterien, Werte, Maßstäbe für Gut und Böse, kurz, die Sitten und Verhaltensregeln, die Gegenstand der Moral und Ethik sind“ (S. 174). Seiner Form nach ist es verallgemeinernd und folgt dem Axiom der Widerspruchsfreiheit. „Verallgemeinerung steckt in jedem Gedanken, auch wenn dieser den uneingeschränkten Vorrang des Einzelnen betont“ (S. 195). „Auch der Wissenschaftler fragt nach Allgemeinem, danach, wie alles entstanden ist und nach welchen Mechanismen es abläuft“ (S. 138).

Die Erfahrung des - sokratischen - Denkens befreie uns von Vorurteilen und Dogmatismen, führe aber - Heidegger - weder zu einem Wissen in der Art der Wissenschaften, noch löse es Welträtsel, noch erzeuge es unmittelbar Kräfte zum Handeln. Die kritische Kraft des Denkens erlaube es jedoch, sich unserer „Erscheinungswelt voller Irrtum“ - die einzige, die es für uns gibt - gewahr zu werden und uns doch der „Intersubjektivität der Welt“ zu versichern (1979 I, S. 59).

Das Wollen betreffe „das Vermögen, etwas Neues zuwege zu bringen und damit die Welt zu verändern“. Der Wille ist eine „Triebfeder des Handelns“, das „Vermögen, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen (Kant)“ (1979 II, S. 12f.). Das Wollen wurde an der Erfahrung entdeckt, „daß es im Menschen ein Vermögen gibt, durch das er nein sagen kann, das tatsächlich Gegebene anerkennen oder ablehnen kann“ (S. 67).

„Meinungsbildung und Urteilskraft“, „diese beiden politisch ausschlaggebenden rationalen Vermögen der Menschen“, sind „in der Tradition philosophischen wie politischen Denkens kaum beachtet worden“, hatte sie in „Über die Revolution“ (1963, S. 295) geschrieben. Ihr Buch über „Das Urteilen“ sollte jener Denkungsart gewidmet sein, die sie als grundlegend für das Handeln in einem öffentlichen Raum ansah. Eine „erweiterte Denkungsart“, ein „kritisches Denken“, wie sie mit Kant sagte, das „die anderen gegenwärtig“ macht und „sich damit in einem Raum, der potentiell öffentlich, nach allen Seiten offen ist“, bewegt (1985, S. 60).

„Wo Wissen und Handeln sich getrennt haben, gibt es keinen Raum mehr für Freiheit“ (1963, S. 340). Wie aber sollen und können wir handeln, ohne uns auf die eingestürzten „festen Geländer“ der Tradition, auf religiös, metaphysisch oder geschichtsphilosophisch legitimierte Ordnungen zu stützen (1979 I, S. 207) und ohne uns von Erfahrungen loszulösen, „die nur im Verein mit anderen gültig sein und erhärtet werden“ können (1979 II, S. 217)? Hannah Arendt ist nicht mehr dazu

gekommen, ihr Buch, das diese Fragen zureichend beantworten sollte, zu schreiben. Die Fragmente von „Das Urteilen“ boten Anlaß zu mitunter heftigen Kontroversen. Etwas vereinfacht: rechts- und linksaristotelisch inspirierte, praxisphilosophische, kantianische, diskursethische, kontemplative und praktizistische Lesarten stehen sich gegenüber. Das sei hier dahingestellt. Ihr jedenfalls ging es, bei aller Würdigung der Ruhe betrachtenden Lebens, nicht um einen „begnadenen Seelenzustand“, sondern um das „tätige Leben“ und Problem des Handelns, die älteste Frage der Theorie der Politik“ (1979 I, S. 16). „Die Distanz für das Urteil ist offenbar etwas ganz anderes als die Distanz des Philosophen“, sagte sie (S. 99).

In der „vollständigsten Behandlung der Urteilskraft in den Schriften (...), die zu ihren Lebzeiten erschienen“, wie Ronald Beimer (in: 1985, S. 131) bemerkte, nämlich in dem Essay „The Crisis in Culture“ (1968), findet sich m. E. die genaueste Darstellung dessen, was sie mit ihrem Rückgriff auf Kants Kritik der Urteilskraft beabsichtigte (vgl. 1977, bes. 219-226). Das Urteilen sei „eher eine politische als eine lediglich theoretische Tätigkeit“ (1977, S. 219). Ihr ging es um die „erweiterte Denkungsart“ als der spezifischen Fähigkeit, sich in einer öffentlichen und gemeinsamen Welt zu orientieren (S. 221). In „Wahrheit und Politik“ und anderswo bezeichnete sie das für die politische Meinungsbildung notwendige Vermögen als das „repräsentative Denken“. Individuen ‘haben’ nicht einfach Meinungen oder Interessen; sie ‘bilden’ sich Meinungen (auch über Interessen oder Bedürfnisse usw.) oder sollten dies doch tun. „Politisches Denken ist repräsentativ in dem Sinne, daß das Denken anderer immer mit präsent ist (...). Auf diesem Vermögen einer ‘erweiterten Denkungsart’ beruht die Urteilskraft, wie Kant sie in seiner 3. Kritik entdeckt und beschrieben hat“ (1972, S. 61f.)

In seinem herausragenden Buch „Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis“ schrieb Richard Bernstein im Kapitel über Hannah Arendt (1983, S. 207ff.): „Die Begriffe Handeln, Politik, öffentlicher Raum, Sprache, Pluralität, Freiheit, Gleichheit oder Isonomie sowie Macht sind bei Hannah Arendt zu einem integrierten Ganzen verwoben“. Für ihr Verständnis von Handeln und Politik ist die Rolle von Meinung und Urteilen zentral. „Um zu erklären, was sie mit Handeln und Politik meint“, so Bernstein, „will ich mit etwas beginnen, das Arendt als eine Binsenwahrheit bezeichnet hätte - eine Binsenwahrheit, die zu allen nur erdenklichen Folgerungen und Verzweigungen führt, wenn sie

einmal entfaltet wird. Sie sagt uns, fast lässig, daß 'das eigentliche Wesen des politischen Lebens die Debatte bildet' („debate constitutes the very essence of political life“; 1977; S. 241), während - das Problem - „Tatsachenwahrheit wie alle Wahrheit einen Gültigkeitsanspruch stellt, der jede Debatte“ ausschließe.

„Bedenken wir, daß in der auf den ersten Blick scheinbar harmlosen Bemerkung sie nicht sagt: das Wesen der Politik ist Herrschaft, oder die Kontrolle der 'legitimen' Mittel der Gewalt, oder die Mittel und Wege, mit denen Individuen, Gruppen oder Klassen versuchen, ihre Interessen gegenüber anderen Individuen, Gruppen oder Klassen zu verfechten“. Ergänzen wir: sie sagte auch nicht, wie etwa Max Horkheimer im Blick auf den neuzeitlichen Politikbegriff und die moderne bürgerliche Gesellschaft: „Aber nicht nur auf der Beherrschung der Natur im engen Sinn (...) beruht diese Gesellschaft, sondern ebensowohl auf der Herrschaft von Menschen über Menschen. Der Inbegriff der Wege, die dazu führen, und der Maßnahmen, die der Aufrechterhaltung dieser Herrschaft dienen, heißt Politik (1930, S.9f.). Sie sagt nicht wie etwa Antonio Gramsci: „Man muß wirklich sagen, daß die elementarsten Dinge immer zuerst vergessen werden (...). Das erste Element ist, daß es Regierende und Regierte (...) tatsächlich gibt. Kunst und Wissenschaft der Politik beruhen auf dieser ursprünglichen (...) Tatsache“ (1967, S. 297). Dolf Sternberger wird ihr entgegengehalten: „Das einwohnende Ziel allen politischen Handelns“, die „Entscheidung“, und das „ewig wiederkehrende Phänomen der Regierung“ blieben bei ihr „seltsam dunkel“ (1979, S. 120f.).- Platons Herrschen (Wissen, Befehlen) und Ausführen, Hegels Staatssinn als Sinn des Regierens und Gehorchens, Max Webers Begriff des Politischen als Kampf um Macht, hinter der Gewaltsamkeit steht, die klassenpolitischen Begriffe (politische Herrschaft als Instrument herrschender Klassen) - sie alle gehören für Hannah Arendt zu den „Wahrheiten“, die zur Kritik stehen. Ihre Kategorien sind - wie erwähnt - den herkömmlichen Herrschafts-, Macht- und Gewaltbegriffen des Politischen entgegengesetzt. Wie Jürgen Habermas formulierte: „Das Grundphänomen der Macht“ ist bei ihr, im Unterschied etwa zu Max Weber, „nicht die Instrumentalisierung eines fremden Willens für eigene Zwecke, sondern die Formierung eines gemeinsamen Willens in einer auf Verständigung gerichteten Kommunikation“ (1984, S. 229f.). Und Handeln ist keine gegenständliche Tätigkeit, sondern ein an Sprache gebundenes Tun „zwischen Menschen“ (1960, S. 15). „Wortloses Handeln“, „speechless action“, „gibt es strenggenommen gar nicht“, oder nur als Taten, „die alle Möglichkeiten

einer Verständigung sabotieren“ (S. 167f.). Handeln versteht sie so als kommunikatives Handeln.

Aus der „Beziehung von Handeln und Sprechen“, so Bernstein, „ergeben sich eine Reihe von Weiterungen. Die wichtigste bezieht sich auf die menschliche Pluralität, die Grundbedingung von Handeln und Sprechen“. Pluralität bedeutet für Arendt nicht lediglich, daß es Verschiedenheit oder Differenz gibt, wie heute gesagt würde, oder Individuen und soziale Gruppen, „die sich meinen Wünschen, Leidenschaften, Interessen, Bestrebungen entgegenstellen und verweigern können“. „Pluralität ist vielmehr eine Eigenschaft oder Errungenschaft“, die nur in dem Maße verwirklicht werden kann, wie Individuen einen öffentlichen Raum von Freien und Gleichen bilden. Daraus ergeben sich weitere Folgerungen. Zunächst: „Gleichheit oder ‘Isonomie’ zwischen den ‘Citizens’ ist eine notwendige Bedingung für Politik als Debatte und für freies Handeln. Gleichheit nicht verstanden als natürliches Verhältnis von Menschen, eine Eigenschaft oder ein Recht, mit denen die Menschen von Natur oder durch einen Schöpfergott ausgestattet wären“. „Im Gegenteil“, wie Hannah Arendt sagte: „Weil die Menschen von Natur her (...) nicht gleich sind und daher einer von Menschen geschaffenen Einrichtung (institution) bedürfen (...), um kraft des Gesetzes (nomos) einander ebenbürtig zu werden“ (1963, S. 36).

Sie fügte die Begriffe Freiheit und Macht hinzu. Gemeint ist öffentliche Freiheit, nicht jene „Innerlichkeit, in der man sich vor dem Druck der Welt beliebig zurückziehen kann“, auch nicht die Wahlfreiheit, die „Freiheit der Wahl unter vorgegebenen Möglichkeiten“. Es geht auch nicht „um den freien Willen oder das in Freiheit ausgeübte Denken“ (1963, S. 159) oder um den „Befreiungsakt“ von Unterdrückung oder Ausbeutung allein. Politische Freiheit ist eine Eigenschaft menschlichen Handelns, die nur dort verwirklicht wird, wo es einen institutionell geschützten öffentlichen Raum gibt, in dem Individuen debattieren, sich zusammenschließen und an den Beschlüssen über die öffentlichen Angelegenheiten gleichberechtigt teilhaben können.

Entsprechend bedeutet „Macht“ kommunikative Machtbildung. „Macht ist - wie Freiheit, Gleichheit, Sprache und Handeln - dem Wesen nach etwas intersubjektives und kommunikatives“, formulierte Bernstein. „Sie kann nur durch die gemeinsame Bildung eines öffentlichen Raums zwischen den Individuen erzeugt werden“. Genauer: wir haben es entweder mit „autoritärer“ oder aber mit „demokratischer“ Machtbildung zu tun. So

erläuterte Hannah Arendt: „Autorität schließt den Gebrauch äußerer Zwangsmittel gerade aus“, wenngleich sie mit „Gehorsam und Folgebereitschaft verbunden ist“. „Wo Zwang angewandt wird, hat Autorität gerade versagt. Andererseits schließen sich Autorität und Überzeugung ebenfalls aus, denn Überzeugung setzt Gleichheit voraus, und überzeugt werden wir durch einen argumentativen Prozeß. Wo nur Argumente zählen, wird Autorität herrenlos. Die egalitäre Ordnung der Überzeugung steht der autoritären Ordnung, die stets hierarchisch ist, entgegen. So gesehen unterscheiden wir zwischen Zwangsgewalt, Autorität und Überzeugung durch Argumente“ (1977, S. 93). An anderer Stelle nannte sie dies „tyrannisch“, „autoritär“ oder „demokratisch“ (1970, S. 46). Demokratische Machtbildung in diesem Sinn beruht auf einer egalitären Ordnung der Überzeugung durch Argumente in einem potentiell nach allen Seiten offenen Raum des Politischen.

Wir könnten den geläufigen Kategorien folgend sagen, daß es sich hier um eine normative, jedenfalls nicht um eine empirisch-analytische Theoriebildung handelt. Doch bestand Hannah Arendt darauf, daß ihre Begriffe ein 'fundamentum in re' besitzen und auf wirklicher Erfahrung beruhen. Daß es Politik mit Regierung, Herrschaft und Gewalt, mit Interessen und strategischem Handeln zu tun hat, übersah sie ja nicht. „Die Frage ist jedoch: sind sie die grundlegenden Begriffe, oder sind sie aus dem Zusammenleben, das sich seinerseits aus einer anderen Quelle (gesellschaftlicher Umgang, Handlung) speist, ableitbar?“ (1985, S. 179). Sie war davon überzeugt, daß die herkömmlichen Gewalt-, Macht- und Herrschaftsbegriffe des Politischen auch als empirische Kategorien in die Irre führen. Gewiß, „Gewalt kann Macht vernichten“ (1970, S. 57). Doch „alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht“ - oder sie erstarren und zerfallen (S. 42). Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, Pluralität, Praxis, sind unabdingbar an „Kommunikation“ und „Intersubjektivität“ gebunden, wie sie immer wieder hervorhebt (1985, S. 57, 86, 91 usw.). Sie verweisen ebenso unabdingbar auf Sprache, „das Geschenk der vernünftigen Argumentation und vernünftiger Antwort“ (1979 I, S. 148). Ja, „Differenzierung und Individuation“ erfolgen „durch Sprache“ (S. 44), wie sie gleich George Herbert Mead oder J. Habermas (vgl. 1988, S. 187ff.) bemerkte.

Sie suchte nach einer Denkungsart, die einer konsensualen Form der Koordinierung freier, nicht „an Hand einer verlässlichen Kausalkette noch mittels der Aristotelischen Kategorien der Möglichkeit und Wirklichkeit erklärbaren“ Handlungen (1979 II, S. 197) genügen kann, der

Meinungsbildung und Handlungskoordination in einer egalitären Ordnung der Überzeugung durch Argumente, wie sie sagte. Bernstein stellte m.E. zutreffend fest: „Obwohl Arendt die Nähe zwischen dem, was sie das Urteilen nennt, und dem griechischen Begriff der ‘phronesis’ erkennt, wurde sie tatsächlich von einer originellen (und umstrittenen) Interpretation von Kants Kritik der Urteilskraft inspiriert. Sie sagt sogar, daß unter allen Philosophen einzig Kant die Eigenart des Urteilsvermögens erkannt habe (...). Wenn wir die Gelehrtenfrage, wie akkurat ihre Kantinterpretation sei, einmal beiseite lassen, kommt es darauf an zu erkennen, was ihrer Ansicht nach Kant entdeckt habe (...). Sie bezieht sich auf Kants ‘reflektierende Urteilskraft’ als eines Vermögens, nicht Besonderes unter eine allgemeine Regel zu subsumieren (das kritisiert sie an Kants Auffassung des Moralgesetzes, G.S.), sondern mit Hilfe einer erweiterten Denkungsart an Stelle jedes anderen zu denken“.

„Urteilskraft überhaupt“ war für Kant das Vermögen, Allgemeines (Regeln, Prinzipien, Gesetzmäßigkeiten) und Besonderes denkend in Beziehung zu setzen. Die „bestimmende“ Urteilskraft „subsumiert“ Besonderes unter ein Allgemeines. Die „reflektierende“ Urteilskraft sucht nach einem Allgemeinen im Besonderen (KdU, 1795, S.251). Diese reflektierende Urteilskraft war für Kant daher „nicht eine theoretische, objektive Notwendigkeit, wo a priori erkannt werden kann“, und „auch nicht eine praktische, wo durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, welcher freihandelnden Wesen zur Regel dient“, das Urteil „die notwendige Folge eines objektiven Gesetzes ist und nichts anderes bedeutet, als daß man schlechterdings (...) auf gewisse Art handeln solle“. Vielmehr geht es um eine besondere Art der Notwendigkeit oder des Allgemeinen - Kant nennt sie „exemplarisch“ - nämlich um „die Beistimmung aller zu einem Urteil“ (S. 319f.). Kant verknüpfte diese Denkungsart mit „einer Art von Sensus Communis“ (S. 388). „Diese unbestimmte Norm eines Gemeinsinnes wird von uns wirklich vorausgesetzt“ (S. 323). „Unter dem sensus communis aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachhaltigen Einfluß haben würde. Dies geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem man bloß

von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert“.

„An der Stelle jedes anderen denken“ ist „die Maxime der erweiterten Denkungsart“, der „Urteilkraft“. „Wenn man ein Urteil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll“, müssen wir unsere eigenen Urteile „aus einem allgemeinen Standpunkt“ gewinnen (S. 389ff.). „Je weiter die Ausdehnung, je größer der Bereich, in dem sich das aufgeklärte Individuum von Standpunkt zu Standpunkt bewegen kann, desto ‘allgemeiner’ wird sein Denken sein. Diese Allgemeinheit ist jedoch nicht die Allgemeinheit des Begriffs (...). Sie ist, im Gegenteil, eng verbunden mit dem Besonderen, mit den besonderen Bedingungen der Standpunkte, durch die man sich hindurcharbeiten muß“ (Arendt 1985, S. 61). Dem Urteilen komme daher niemals universelle Gültigkeit (im Sinne abschlußhafter Wahrheit oder unbestreitbarer Richtigkeit, G.S.), sondern gewissermaßen eine spezifische Gültigkeit („a certain specific validity“) zu. Denn der Geltungsanspruch kann ja niemals weiterreichen als die Perspektiven derer, die beim Urteilen präsent sind (1977, S. 221). „Die Urteilkraft beruht auf der potentiellen Übereinstimmung mit anderen“, folgerte Hannah Arendt, „und der beim Urteilen über etwas tätige Denkprozeß (...) befindet sich stets und vor allem, sogar wenn ich allein meine Gedanken und Meinungen bilde, in einer antizipierten Kommunikation mit anderen, von denen ich weiß, daß ich mit ihnen schließlich zu einer gewissen Übereinkunft (to some agreement) gelangen muß. Aus dieser potentiellen Übereinstimmung erhält die Urteilkraft ihre spezifische Geltung (validity)“ (1977, S. 220).

Das Urteilen müsse sich von subjektiven Privatbedingungen und persönlichen Idiosynkrasien befreien, die jedes Individuum in seiner Privatheit und seinen privaten Meinungen prägen. Mehr noch: die erweiterte Denkungsart ist in der Privatheit, Isoliertheit oder Einsamkeit unmöglich. Wir „bedürfen der Gegenwart anderer, ‘an deren Stelle’ gedacht werden muß, deren Perspektiven in Betracht gezogen werden müssen“. Ohne einen Prozeß intersubjektiver, öffentlicher Prüfung und der Perspektivenübernahme, so können wir zusammenfassen, kann sich Urteilsvermögen nicht entwickeln und „niemals wirksam sein“. „So hängt das Urteilen, um richtig zu sein, von der Gegenwärtigkeit anderer ab“ (S. 220f.). „Intersubjektivität“, „öffentliche Mitteilbarkeit“ und „relative Unparteilichkeit“ sind die Prüfsteine. „Gemeinsinn, das Vermögen des Urteilens zwischen Richtig und Falsch“ (1985, S. 86), rationale Meinungs- und Urteilsbildung, „kann man nicht ohne Öffentlichkeit lernen“, hob Hannah

Arendt hervor (1985; S. 54ff., S. 59). Ohne öffentlichen Raum freien Handelns keine zureichende Entwicklung von Urteilsfähigkeit, so lautet die 'starke' These.

Die Gültigkeit von Urteilen dürfe aber nicht mit den Geltungsansprüchen von Wahrheit (truth) oder Wissen (knowledge) verwechselt werden. In politischen wie in kulturellen Dingen gehe es nicht um einen „zwingenden Wahrheitsbeweis“, sondern um die in öffentlicher Debatte durch „Urteilkraft bestimmte Entscheidung darüber, welche Handlungen stattfinden sollen“ (1977, S. 222f.). Ihre Geltungsgründe seien nicht in derselben Art und Weise zwingend, wie dies bei „beweisbaren Tatsachen“ oder bei einer „durch ein Argument bewiesenen Wahrheit“, die „zur Übereinstimmung nötig“ ist (by argument compel agreement). Politische Urteils- und Meinungsbildung beruhen auf einer überredenden Überzeugungskraft (they are persuasive). In „The Crisis in Culture“ bemerkt sie, daß solches Überzeugen (persuading) mit der zwingenden Rede der Griechen nahe übereinstimme (1977, S. 222f.).

Hier spalten sich nun die Geister der Interpreten. Richard Bernstein: „Ihre Analyse des Urteilens als einer wesentlich politischen Art und Weise des Denkens (...) ist von dem Bestreben geprägt darzulegen, wie ein solches Denken der Dichotomie von Objektivismus und Relativismus entgehen kann. Das Urteilsvermögen ist nicht ein Ausdruck privater Gefühle oder subjektiver Vorlieben. Aber es kann auch nicht mit jenem Typus von Universalität und Allgemeinheit gleichgesetzt werden, den sie als charakteristisch für die 'kognitive Vernunft' ansieht. Das Urteilen ist gemeinschaftlich (communal) und intersubjektiv“. „Was Arendt Urteilen nennt, nennt Habermas den praktischen Diskurs, und beide können nur im Kontext kommunikativen, verständigungsorientierten Handelns begriffen werden (...). Während aber Habermas die Ähnlichkeiten theoretischer und praktischer Diskurse hervorhebt, betont Arendt ihre Unterschiede. Darauf zielt ihre scharfe Trennung von Wahrheit und Meinung und ihre These, daß Urteilen etwas anderes als Wahrheitserkenntnis (cognition) sei (...). Doch Arendt scheint zu übersehen, was wir von der postempiristischen Wissenschaftstheorie gelernt haben - daß Urteilen auch in den Wissenschaften von grundlegender Bedeutung ist. Noch schlimmer: indem sie die Kluft zwischen Meinung und Wahrheit unterstreicht, neigt sie dazu, die Wichtigkeit jenes Begriffs zu unterschätzen, der für ihr eigenes Verständnis des Urteilens zentral ist - die Argumentation“. Denn „ihre tatsächliche Analyse des Urteilsvermögens“ setzt „stets intersubjektive und gemein-

same Argumentation voraus“ (1983, S.219ff.; vgl. Maurizio Passerin d'Entrèves, 1994, Kap. 3).

Tatsächlich beruht ihre Konzeption „Überredender Überzeugung“ ja ebenfalls auf einer Überzeugung durch Argumente, nur eben nicht auf universell, unbestreitbar und unwiderruflich „wahren“ Argumenten nach dem Muster der von ihr kritisierten Wahrheitsbegriffe. Was die Wissenschaften angeht, so bemerkte sie in ihren Gedanken über Lessing, daß zwar viele heute dazu neigen, wissenschaftlichen Erkenntnissen jenen Stellenwert zuzuschreiben, den die Menschen des 18. Jahrhunderts mit der Frage der Wahrheit verbunden haben. Diese Faszination stehe aber in merkwürdigem Gegensatz zur wirklichen Haltung von Wissenschaftlern, die - solange sie wissenschaftlich verfahren - sehr gut wüßten, daß ihre „Wahrheiten“ niemals endgültig sind, sondern im Prozeß lebendiger Forschung fortgesetzt radikalen Revisionen unterliegen (1968, S. 28).

J. Habermas hatte 1976 geschrieben: „Ein heute überholter Begriff von theoretischer Erkenntnis, der auf letzte Evidenz baut, hält Hannah Arendt davon ab, die Verständigung über praktische Fragen als rationale Willensbildung aufzufassen. Wenn hingegen das 'repräsentative Denken' in ihrem Sinne (die „erweiterte Denkungsart“, G.S.), das die Verallgemeinerungsfähigkeit von praktischen Gesichtspunkten, und das heißt: die Richtigkeit von Normen prüft, nicht von Argumentation durch einen Abgrund getrennt ist, läßt sich auch für die Macht gemeinsamer Überzeugungen eine kognitive Grundlage in Anspruch nehmen. Dann ist Macht in der faktischen Anerkennung diskursiv einlösbarer und grundsätzlich kritisierbarer Geltungsansprüche verankert“ (1984, S. 247f.).

Ernst Vollrath erinnerte hingegen daran, daß Hannah Arendts Reflexionen und ihr Begriff des Politischen ohne ihre Kritik 'kognitivistischer' moralphilosophischer und ethischer Positionen kaum zu begreifen sind (1991, S. 658). Gerade der kategorische Imperativ Kants war für sie ein Stein des Anstoßes, „da er in seiner Absolutheit den zwischenmenschlichen Bereich, der seinem Wesen nach aus Bezügen und Relationen besteht, auf etwas festlegt, das seiner grundsätzlichen Relativität widerspricht“ (1989c, S. 43f.). Außerdem neigte sie dazu, den moralischen 'Standpunkt' mit der formalen Widerspruchsfreiheit einer Gewissensethik des „Selbst“ ineinzusetzen (1977, S. 220), während die Intersubjektivität der Menschenwelt doch die erweiterte Denkungsart erfordere (1985, S. 154).

Auch Hannah Arendt ging es um „das Vermögen des Urteilens und des Unterscheidens zwischen Richtig und Falsch“, den „Gemeinsinn“, wie sie

mit dem Kant der Kritik der ästhetischen Urteilskraft sagte (1985, S. 86). Da sie aber eine moralisch-praktische Beantwortung dieser Frage mit 'Handeln' (besser: Vollziehen) nach einem vorgegebenen, absoluten, über den Menschen stehenden Moralgesetz und dem Gottesgesichtspunkt der einzigen und ausschließlichen Wahrheit identifizierte, habe sie, wie Seyla Benhabib einwarf, nicht gesehen, daß ihre eigene Theorie des Handelns und Urteilens „zu einer Reformulierung des wesentlichen Gehaltes der kantischen Moraltheorie im Rahmen des dialogischen Verfahrens der erweiterten Denkungsart“ führte (1987, S. 547).

Ich will nicht versuchen, die Berechtigung dieser oder anderer Folgerungen aus den fragmentarischen Überlegungen Hannah Arendts hier zu diskutieren (Vgl. Schäfer 1993, bes. S. 75-105). Werkimmanent gesehen, ist es evident, daß sie - wie Kant selbst, wenn auch mit entschiedener Wendung zum Prüfstein öffentlicher politischer Debatte - die Bedingungen und Regeln „erweiterter Denkungsart“ und politischer Urteilskraft nicht hinreichend entwickelt hat. Kant wie sie selbst setzten „Gemeinsinn“ voraus und kehrten ihn gegen den „Privatsinn“. „Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinnsinns (...) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (sensus privatus)“, zitiert sie aus Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1985, S. 94f.). „Der, welcher sich an den Probierstein“ öffentlichen Urteils, öffentlicher Mitteilung und Kritik, „gar nicht kehrt, sondern es sich in den Kopf setzt, den Privatsinn, ohne, oder selbst wider den Gemeinnsinn schon für gültig anzuerkennen, ist einem Gedankenspiel hingegeben, wobei er nicht in einer mit anderen gemeinsamen Welt, sondern (wie im Traum) in seiner eigenen sich sieht, verfährt und urteilt“ (Kant, 1983, S. 535f.)

„Dieser sensus communis ist das, an was das Urteil in jedem von uns appelliert, und es ist dieser mögliche Appell, der den Urteilen ihre spezifische Gültigkeit gibt“, sagt Hannah Arendt (1985, S. 96). „Was den Gemeinnsinn angeht: Kant war sich sehr früh bewußt, daß es etwas Nicht-Subjektives“ in ihm gibt. „Das nichtsubjektive Element“ ist „Intersubjektivität“ (1985, S. 90f.). „Der sensus communis ist der spezifisch menschliche Sinn, weil die Kommunikation, d.h. die Sprache, von ihm abhängt“ (1985, S.94 - „auf ihm beruht“, heißt es in Das Wollen, 1979 II, 221). Kurz, die Logik und die Probleme ihrer Beweisführung legen eine genauere Untersuchung des Zusammenhangs von kommunikativem Handeln, Sprache, Wissensarten und Urteilsvermögen nahe. „Von

Hannah Arendt habe ich gelernt, wie eine Theorie des kommunikativen Handelns anzugehen ist“, schrieb Jürgen Habermas (1984, S.405).

Am Schluß ihres letzten Buches, „Das Wollen“, sprach Hannah Arendt von zwei unbefriedigenden Ergebnissen, zu denen sie gelangt war. „Als wir uns den Menschen der Praxis in der Hoffnung zuwandten, bei ihnen eine Freiheitsvorstellung zu finden, die frei wäre von den Wirrungen der Reflexivität der Geistestätigkeit (...), da ging die Hoffnung weiter als das schließliche Ergebnis (...). In ihrer ursprünglichen Integrität lebt die Freiheit in der politischen Theorie - d.h. der Theorie, die dem Handeln dienen soll - lediglich in dem utopischen und grundlosen Versprechen eines endgültigen 'Reichs des Freiheit' fort“ - „Marxens Phantasie eines klassenlosen und konfliktfreien Reiches der Freiheit“, wie sie meinte (1979 II, S. 205f.) - für Marx und Engels tatsächlich die „unbestimmte Ungeheuerlichkeit“ einer neuen menschlichen Praxis, über die mit den historisch-gesellschaftlichen Begriffen der „Vorgeschichte“ nicht viel auszumachen sei.

Sodann schrieb sie zu dem von ihr selbst oft verwendeten Wort des Augustinus, „auf daß ein Anfang sei, ward der Mensch geschaffen“, die „ganze Fähigkeit zum Anfangen“, d. h. zum Neubeginn durch Handeln, wurzele „im Geborensein und gar nicht in der Kreativität“. „Ich sehe durchaus, daß das Argument auch in der Augustinischen Fassung etwas dunkel ist (...). Dieser tote Punkt, wenn es einer ist, läßt sich einzig mittels eines weiteren geistigen Vermögens überwinden, nicht weniger geheimnisvoll als das Vermögen zum Beginnen: der Urteilskraft“ (1979 II, S. 206f.). „Nur im Marxschen utopischen Denken war die Freiheit in diesem Sinn des genuin Neuen nicht aufgegeben“, kommentierte Ronald Beimer. „Arendt nennt dies ein unbefriedigendes Ergebnis und sagt, daß sie 'nur eine ansatzweise Alternative dazu in der gesamten Geschichte unseres politischen Denkens' kennt: Augustins Vorstellung von der 'Natalität', der menschlichen Fähigkeit zum Anfang, wie sie in der Tatsache der menschlichen Geburt verwurzelt ist. Doch auf der letzten Seite von 'Das Wollen' lesen wir, daß selbst die Theorie von Augustin 'irgendwie undurchsichtig' ist (...). So erreichen wir die Schwelle von 'Das Urteilen', während wir immer noch auf der Suche nach Lösungen für die grundlegenden Probleme sind, die Arendt dazu bewogen, 'Vom Leben des Geistes' zu schreiben“ (1985, S. 116f.).

Am Tag ihres Todes haben ihre Freunde das Titelblatt des ungeschriebenen Buches über „Das Urteilen“ mit zwei Zitaten gefunden, den bei ihr

zum ersten Mal im Buch über Rabel Varnhagen genannten Satz Ciceros zu Cato, mit dem sie „Das Denken“ beendet hatte: „Der alte Cato (...) hat uns einen merkwürdigen Ausspruch hinterlassen, der das politische Prinzip hinter dem Zurückfordern treffend formuliert. Er sagte: Die siegreiche Sache gefiel den Göttern, die unterlegene aber gefällt Cato“. Ihr geht es darum, ob das letzte Wort wirklich heißen könne: die Weltgeschichte ist das Weltgericht (wie Schiller in seinem Gedicht „Resignation“ formulierte). „Seit Hegel und Marx wurden diese Fragen aus historischer Perspektive behandelt, und man ging davon aus, daß es so etwas wie einen Fortschritt der Menschheit gebe. Letzten Endes werden wir vor der einzigen Alternative stehen, die es hier gibt - entweder sagt man mit Hegel: die Weltgeschichte ist das Weltgericht und überläßt das letzte Urteil dem Erfolg, oder man besteht mit Kant auf der geistigen Autonomie der Menschen und ihrer Fähigkeit, sich unabhängig davon zu machen, wie die Dinge nun einmal sind oder geworden sind (...). So können wir unsere Menschenwürde von dem modernen Götzen, der da Geschichte heißt, zurückfordern, gewissermaßen zurückgewinnen, wobei wir nicht die Bedeutung der Geschichte leugnen, sondern nur ihr Recht auf ein letztes Urteil“ (1979 I, S. 212).

Das zweite Zitat aus dem Schlußteil von Goethes Faust II, „Mitternacht“, bezieht sich auf Fausts: „Noch hab ich mich ins Freie nicht gekämpft“. „Könnt ich Magie von meinem Pfad entfernen, Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen; Stünd ich, Natur!, vor dir ein Mann allein, Da wä's der Mühe wert ein Mensch zu sein“. Wie erwähnt besaßen solche Zitate für Hannah Arendt eine Schlüsselbedeutung. Vielleicht auch die darauf folgenden Worte Fausts: „Wenn auch Ein Tag uns klar vernünftig lacht, In Traumgespinnst verwickelt uns die Nacht“. „Ein Vogel krächzt; was krächzt er? Mißgeschick von Aberglauben früh und spät umgarnt. Es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt. Und so verschüchtert stehen wir allein. Die Pforte knarrt und niemand kommt herein“. - Am 3. Januar 1950 hatte Hannah Arendt ihrem Mann Heinrich Blücher über Karl Jaspers geschrieben: „Er sieht überall 'Zauberei' und will doch eben 'Magie von seinem Pfad entfernen'. „In Deutschland ist wieder alles von Heidegger überschwemmt“ (1996, S. 189f.). Ein Vogel krächzt, es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt - der „Vogel aus dem Schwarzen Wald“? (So nannte sie Martin Heidegger). Vielleicht ist es keine Überinterpretation, diese Verse als letzten Hinweis auf ihren Denkweg von der Existenzphilosophie zur politischen Freiheit zu verstehen

Zitierte Literatur

Arendt, Hannah

- 1946: Sechs Essays, Heidelberg.
- 1957: Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Frankfurt am Main.
- 1958 a: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main.
- 1958 b: Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus, München.
- 1959: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München.
- 1960: Vita activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart (Lizenzausgabe München o.J.).
- 1963: Über die Revolution, München.
- 1964: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München.
- 1968: Men in Dark Times, San Diego, New York, London.
- 1970: Macht und Gewalt, München.
- 1971: Benjamin, Brecht. Zwei Essays, München.
- 1972: Wahrheit und Lüge in der Politik, München.
- 1976: Die verborgene Tradition. Acht Essays, Frankfurt am Main.
- 1977: Between Past and Future (Enlarged Edition), Eight Exercises in Political Thought, Harmondsworth.
- 1979: Vom Leben des Geistes, Bd. I: Das Denken, Bd. II: Das Wollen. Hrsg. von Mary McCarthy, München.
- 1985: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Hrsg. und mit einem Essay „Hannah Arendt über das Urteilen“ von Ronald Beimer, München.
- 1986: Zur Zeit. Politische Essays, hrsg. von Marie Luise Knott, Berlin.
- 1989 a: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1, hrsg. von Eike Geisel und Klaus Bittermann, Berlin.
- 1989 b: Die Krise des Zionismus. Essays und Kommentare 2, Berlin.

- 1989 c: Menschen in finsternen Zeiten. Hrsg. von Ursula Lutz, München, Zürich.
 - 1993: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, hrsg. von Ursula Lutz, München/Zürich.
 - 1993: H.A./ Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969, hrsg. von Lotte Köhler und Hans Saner. München - Zürich
 - 1994: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I., hrsg. von Ursula Lutz, München-Zürich.
 - 1995: H.A./ Mary McCarthy, Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975, hrsg. und mit einer Einführung von Carol Brightman, München/Zürich.
 - 1996: H.A./ Heinrich Blücher, Briefe 1936-1968, hrsg. und mit einer Einleitung von Lotte Köhler, München/Zürich.
- Benhabib, Seyla, 1987: Urteilskraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk von Hannah Arendt. In Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 41, Heft 4, S. 521ff.
- dies., 1996: The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, Thousand Oakes, London, New Delhi (Sage).
- Bense, Max, 1947: Über den Essay und seine Prosa, in: Merkur, 1. Jahrgang, Drittes Heft.
- ders., 1951: Die Philosophie (Zwischen den Kriegen Bd. 1), Frankfurt am Main.
- Bernstein, Richard, 1983: Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis, Oxford.
- Canovan, Margaret, 1992: Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge N.Y.
- Dubiel, Helmut, 1994: Ungewißheit und Politik, Frankfurt am Main.
- Engels, Friedrich, in: Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 20, Berlin.
- Fleischer, Helmut, 1970: Marx und Engels. Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München.
- Friedrich, Carl J., Hrsg., 1954: Totalitarianism. Proceedings of a Conference at the American Academy of Arts and Sciences, March 1953, Cambridge, MA, 1954.
- Gramsci, Antonio, 1967: Philosophie der Praxis. Hrsg. von Christian Riechers, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main.

- ders., 1984: Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main.
- ders., 1988: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main.
- Heller, Agnes, 1996: Warum Hannah Arendt gerade heute? In: Die Welt des Politischen. H. Arendts Anstöße zur gegenwärtigen politischen Theorie, hrsg. von Hans-Peter Burmeister und Christoph Hüttig, Loccumer Protokolle 60/95, S. 10-26, Rehburg-Loccum.
- Heuer, Wolfgang, 1987: Hannah Arendt. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg.
- ders., 1992: Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts, Berlin.
- Hill, Melvin A., Hrsg., 1979: Hannah Arendt. The Recovery of the Public World, New York.
- Horkheimer, Max, 1930: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Stuttgart.
- Kant, Immanuel, 1795: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt.
- ders., 1983: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt.
- Kierman, V.G., 1972: The Lords of Human Kind, Harmondsworth.
- Lukács, Georg, 1967: Schriften zur Ideologie und Politik, hrsg. von Peter Ludz, Neuwied/Berlin.
- Luxemburg, Rosa, 1968: Politische Schriften I- III, hrsg. und eingeleitet von Ossip K. Flechtheim, Frankfurt am Main/Wien.
- Neumann, Franz, 1977: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944, Köln-Frankfurt am Main.
- Passerin d'Entrèves, Mauricio, 1994: The Political Philosophy of Hannah Arendt, London and New York.
- Putnam, Hilary, 1982: Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt am Main.
- Reif, Adelbert, Hrsg., 1976: Gespräche mit Hannah Arendt, München.
- ders., 1979: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien/München/Zürich.
- Ringer, Fritz, 1983: Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933, Stuttgart.
- Ryan, Alan, 1973: Die Philosophie der Sozialwissenschaften, München.

- Schaber, Will, Hrsg., 1972: Aufbau. Reconstruction. Dokumente einer Kultur im Exil, New York/Köln.
- Schäfer, Gert, 1993: Macht und öffentliche Freiheit. Studien zu Hannah Arendt, Frankfurt am Main/ Hannover.
- Schmitt-Egner, Peter, 1975: Kolonialismus und Faschismus, Giessen/Lollar.
- Sternberger, Dolf, 1976: Die versunkene Stadt - über H. Arendts Idee der Politik, in: Adelbert Reif, Hrsg., 1979: Hannah Arendt. Materialien zur ihrem Werk, S. 109ff., Wien, München, Zürich.
- Vollrath, Ernst, 1991: Sittliche oder politische Urteilskraft? In: Politische Vierteljahresschrift 32. Jg., Heft 4, S. 654ff.
- Weber, Max, 1964: Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe hrsg. von Johannes Winkelmann, Köln/Berlin.
- Young-Bruehl, Elisabeth, 1982: Hannah Arendt. For Love of the World, New Haven and London.