

Hannah Arendt und der politische Humanismus¹

1. Vorbemerkung: Meine Berührungspunkte zu H. Arendt

Ich bin hier zu einem Vortrag eingeladen worden über Hannah Arendt und den politischen Humanismus, und ich habe mir, ehe ich diese Einladung angenommen habe, zuerst überlegt – und dem Einladenden auch zu bedenken gegeben -, ob ich für dieses Thema wirklich der richtige Referent sei. Aber ich bin dann doch zu dem Schluss gekommen, dass ich zu dem Thema vielleicht doch die in mich gesetzten Erwartungen erfüllen kann. Diese Überlegungen haben allerdings damit begonnen, dass ich über meine eigenen früheren Distanzen und späteren immer intensiveren Berührungspunkte zum Denken Hannah Arendts nachgedacht habe. Einige Bemerkungen dazu, möchte ich meinem Referat vorausschicken.

Ich bin Politikwissenschaftler, der als empirischer Arbeitsforscher fast 40 Jahre lang auf dem Feld der Arbeits- und Industriesoziologen „gewildert“ hat.

Ich gehöre zur 68er Generation, die seinerzeit Marx für sich neu entdeckt hat – in meinem Fall vor allem über die Frühschriften, Kapitallektürekurse, G. Lukac und E. Bloch, ein wenig auch Lenin und Trotzki. Die Marxismus-Kritikerin H. Arendt war so am Beginn meiner wissenschaftlichen und politischen Entwicklung eher eine Unperson.

Die philosophische Traditionslinie Heidegger/Jaspers, auf die sich H. Arendt immer rückbezogen hat, habe ich später, in einer Phase der Überprüfung der eigenen zu kurzschlüssigen Marxrezeption ab Ende der 1970er Jahre (O Negt und A. Kluge, wiederum E. Bloch, J. Schumacher, F. O. Wolf und auch E.P. Thompson) eher mit großer Distanz betrachtet. Im Übrigen war ich zwar immer philosophisch interessiert und habe mich im Rahmen meiner zeitlichen Möglichkeiten als empirischer Arbeitsforscher mit Philosophie stetig beschäftigt, aber ich bin kein Philosoph.

Die Krise der Arbeitsgesellschaft (Offe 1982) war so später, während meiner Berufstätigkeit noch einmal Anlass, die „Vita activa“ (Arendt 1967/81) (neu) zu lesen. Ab Ende der 1980er Jahre bin ich dann wieder mehrfach auf H. Arendt gestoßen, nun aber vor allem auf die Politikwissenschaftlerin: zum einen über meine Mitbestimmungsforschung und die darüber ausgelöste intensive Beschäftigung mit politischer Institutionentheorie (Brokmeier 1994), zum anderen über die Beschäftigung mit dem Begriff der „Tätigkeitsgesellschaft“ gegen Ende der 1990er Jahre (Senghaas-Knobloch 2000).

¹ Vortrag für das Kolloquium „Probleme und Aufgaben der Humanismusforschung“, FU Berlin, 15.01. 2013

Vor allem aber hat mich der seit Ende der 1990er Jahre immer intensivere Diskurs über die „Krise der Politik“ zu nun intensiver Beschäftigung mit ihr veranlasst, denn sie tauchte da regelmäßig als Referenzpunkt auf. Es könnte also etwas dran sein an einer These, die sie in ihren Notizen zu einer Vorlesung über Totalitarismus am Oberlin College am 28. 10. 1954 festgehalten hat. Sie lautet:

„Wie die Philosophie, die sich auf den Menschen im Singular bezieht, ernstlich erst dann beginnt, nachdem der Mensch verstanden hat, daß er ja oder nein zum Leben sagen kann, so beginnt Politik, die sich auf den Menschen im Plural bezieht, ernstlich erst heute, da wir wissen, dass wir ja oder nein zur Menschheit sagen können“ (Arendt 1993/2003, 159)²

Über die Revolution (1976), die nachgelassenen Schriften zur Politik (1993), aus denen dieses Zitat entnommen ist, und schließlich das „Denktagebuch“ (2003) waren im Zusammenhang dieser letzten Phase intensiver Beschäftigung mit ihr dann für mich die wichtigsten Texte.

Seit nunmehr fast zwei Jahren ist Wissenschaft nun für mich (angelehnt an eine Formulierung von A. Einstein) „eine wunderbare Angelegenheit“, weil ich nicht mehr von ihr leben muss. Das wurde die Chance - neben meinem fortgesetzten arbeitspolitischen Engagement als Wissenschaftler, insbesondere im Rahmen des „Forums Neue Politik der Arbeit“ - u.a. vermehrt philosophischen Interessen nachzugehen (Diderot, Marxsche Frühschriften, Schopenhauer, Nietzsche, Foucault, Plessner, A. Schmidt und wiederum H. Arendt, nunmehr auch mit Ihrer Schrift „Über das Leben des Geistes“). Ich bin jetzt gerade dabei, sie, die sich ja immer selbst als Politikwissenschaftlerin verstanden hat, mir als philosophische Denkerin noch einmal näher zu erschließen.

Fazit: Ich bin kein Philosoph und ich bin sicherlich kein Arendt-Kenner, aber ich habe mich doch zunehmend intensiver mit ihr beschäftigt. Und sie hat mich immerhin so sehr angeregt und beeindruckt, dass ich seit etwa 5 Jahren ein Photo von ihr auf meinem Schreibtisch stehen habe. Ich habe es mit dem folgenden Zitat aus den nachgelassenen Schriften über Politik von ihr eingerahmt, das sich auf die von ihr gelegentlich verwandte Metapher von der Wüste und den Oasen bezieht. Es lautet:

„Die Oasen sind all jene Felder des Lebens, die unabhängig oder größtenteils unabhängig von politischen Bedingungen existieren. Was schief gegangen ist, ist die Politik, das heißt Wir, insofern wir im Plural existieren, und nicht das, was wir tun oder herstellen können, wenn wir im Singular existieren: in der Abgeschiedenheit wie der Künstler, in der Einsamkeit wie der Philosoph, in der eigentlich weltlosen Beziehung zwischen Mensch

² In Vita Activa unterscheidet H. Arendt an genau diesem Punkt zwischen „der Neuzeit und der modernen Welt, die wir bewohnen“. Sie schreibt: „Der Trennungsstrich (...) verläuft genau da, wo der Unterschied sich meldet zwischen einer Wissenschaft, die bereits auf die Natur vom Standpunkt Weltalls blickt und so beginnt, sie vollkommen zu beherrschen, und einer nun wirklich ganz und gar ‚universal‘ gewordenen Wissenschaft, die die Prozesse des Weltalls in die Natur hineinleitet trotz des offenbaren Risikos, ihren Haushalt, und damit das Menschengeschlecht selbst, das in diesen Haushalt gebannt ist, zu vernichten“ (Arendt 1967/81, 262).

und Mensch, wie sie in der Liebe und manchmal in der Freundschaft gegeben ist (wenn, in der Freundschaft, ein Herz sich direkt dem anderen zuwendet, oder wenn, in der Liebe, das Zwischen, die Welt, in der Leidenschaft des Zwischen in Flammen aufgeht). Wären diese Oasen nicht intakt, wüssten wir nicht, wie wir atmen sollen. Und Politikwissenschaftler sollten gerade das wissen!“ (Arendt 1993/2003, 182f)

In den von U. Ludz herausgegebenen nachgelassenen Fragmenten zum Thema „Was ist Politik?“ findet sich dieses Zitat im Fragment 4, das von der Herausgeberin als ein mögliches Schlusskapitel des ungeschriebenen gebliebenen Buches angesehen wird. Ich will aus diesem Fragment noch ein weiteres Zitat anführen – und damit wären wir dann schon mitten im Thema. Es lautet:

„Nur diejenigen, die unter Wüstenbedingungen die Leidenschaft fürs Leben aushalten können, ist zuzutrauen, in sich jenen Mut zu sammeln, der an der Wurzel allen Handelns - all dessen, was dazu führt, daß der Mensch ein handelndes Wesen wird – liegt.“ (a.a.O. 182)

2. Biographisches zu H. Arendt

Nach diesen ganz knappen Stichpunkten zu meinen Berührungspunkten als, sagen wir „später 1968er“ zu der Politikwissenschaftlerin, aber auch Philosophin Hannah Arendt - und zwei ersten Zitaten, die zum mir gestellten Thema „Hannah Arendt und der politische Humanismus direkt hinführen - möchte ich - ebenfalls knapp, aber nicht ganz so auf Stichworte verkürzt – zunächst auf deren Biographie eingehen, denn die erschließt wesentliche Zugänge zu ihrem Werk. Und sie ist ja ganz wesentlich durch Erfahrungen in der „Nacht des 20. Jahrhunderts“ geprägt. Ein anderer, mir in seiner Prägung durch diese Jahrzehnte des Umbruchs wichtiger Sozialwissenschaftler und Philosoph, der Philosophische Anthropologe Helmuth Plessner, hat für solche Prägung als Wissenschaftler in solcher Zeit tiefgreifender Erschütterungen vermeintlicher Gewissheiten 1953 in dem kleinen Essay „mit anderen Augen“ folgendes formuliert:

„Emsige Arbeit in vorgezeichneten Bahnen passt zu ruhigen Zeiten, in denen die großen Leidenschaften höchstens um persönliche Dinge gehen, aber den Mut zur Anschauung einer Welt findet nur eine bis in den Grund erschütterte und an sich verzweifelnde Zeit. Nur was aus eigener Lebenserfahrung gespeist wird, kann auf fremde Lebenserfahrung ansprechen, nur der bittere Trank der Enttäuschung sensibilisiert. Der Schmerz ist das Auge des Geistes. (...) Die Kraft zum Sehen ist dem Glück der Epoche umgekehrt proportional.“ (Plessner 1995/1982, 95)

Was also ist mir als Hintergrund zum Verständnis von Hannah Arendt als Politikwissenschaftlerin und Philosophin im Kontext des philosophischen Humanismus des 20. Jahrhunderts an ihrer Biographie wichtig?

Geboren in 1906 in Hannover, aufgewachsen in Königsberg im Milieu des liberalen Reformjudentums– und nach konflikthaftem Schulbesuch mit Kant. und Kierkegaard schon einigermaßen vertraut - die Kritik der reinen Vernunft hat sie schon mit 14 Jah-

ren gelesen – macht sie nach einem Schulverweis als Externe, ihrer alten Klasse um ein Jahr voraus, das Abitur. Dann studiert sie Philosophie in Marburg, Freiburg und Heidelberg bei Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Edmund Husserl, Karl Jaspers – also bei einigen der namhaftesten Zeitgenossen in der Spanne von Existentialismus, Neukantianismus und Phänomenologie -, und evangelische Theologie bei Rudolf Bultmann. Sie hat mit Heidegger, für den sie entflammt, um 1925/26 in der Marburger Zeit eine intensive Affäre. wechselt dann nach Heidelberg, auch um sich daraus über ein, zwei andere Affären zu lösen (u.a. auch mit Benno von Wiese, der bei Jaspers studiert - die deutsche Lyrik war ihr lebenslang wichtig, wie sie im Gaus-Interview 1964 sagt, und wie man ihrem Denktagebuch anmerken kann). Sie promoviert bei Jaspers mit einer philosophischen Arbeit über den Liebesbegriff bei Augustin. Und Sie schließt bis 1933 eine Habilitationsschrift fast ab. Darin arbeitet sie über Rahel Varnhagen und deren aussichtslosen Versuch, sich als Jüdin im Deutschland der Romantik zu assimilieren, wobei sie nebenbei auch Fragen der Frauenemanzipation streift. Der Frauenbewegung stand sie freilich immer distanziert gegenüber. 1929 zieht sie in Berlin mit Günter Stern (Anders) zusammen und heiratet ihn bald darauf. Er bewegt sich vornehmlich in einem ganz anderen linksintellektuellen Milieu (hat zuvor vergeblich – maßgeblich waren wohl Vorbehalte Adornos - versucht, sich in Frankfurt zu habilitieren), verkehrt in Berlin im Umfeld von Brecht. Sie liest nun auch Marx und Trotzki, pflegt aber zugleich ihre alten Kontakte und stellt neue Kontakte zum politischen Judentum in Deutschland her (Kurt Blumenfeld, Gershom Scholem). Dass sie sich als Jüdin, und nicht als deutsche Jüdin, begreift, die freilich in Philosophie und Sprache deutsch beheimatet ist, ist 1932/33 eine Kontroverse zwischen ihr und Jaspers, den sie bis an ihr Lebensende als Lehrer hoch schätzt.

Bemerkenswert ist hier aus meiner Sicht, dass sie sich schon sehr früh sehr unabhängig, offenbar aber auch unter Einsatz oder auch Hingabe der ganzen Person, in einem sehr breiten Spektrum unterschiedlicher, fast gegensätzlicher Positionen bewegt – als Frau und Jüdin in der akademischen Elite einer noch durch und durch männlich geprägten Gesellschaft.

1933 emigriert sie - etwas später als Günter Stern und mit der persönlichen Erfahrung einer zehntägigen Haft bei der Gestapo aufgrund ihrer Kontakte zu zionistischen Organisationen - über die Tschechoslowakei und Italien nach Paris, äußert sich später immer wieder bitter über die deutschen Intellektuellen, die sich zu Hitler „etwas einfallen ließen“ (Gaus-Interview 1964) – macht mit diesen Hinweisen auf das Versagen der deutschen Elite 1933 übrigens auch tiefen Eindruck auf den später mit dem alternativen Nobelpreis für Physik ausgezeichneten Hans-Peter Dürr, der Mitte der 1950er Jahre Gastvorlesungen von ihr an der Universität Berkley hört (Dürr 1988,14) -, bricht die begonnene wissenschaftliche Karriere bewusst ab, engagiert sich von Paris aus – wo sie auch engen Kontakt zu Walter Benjamin hat - in zionistischen Organisationen im Bemühen, Juden die Auswanderung nach Palästina zu ermöglichen, trennt sich 1937 formell von Günther Stern und heiratet (1940) den ehemaligen Kommunisten (und Spartakisten) Heinrich Blücher, den sie 1936 in Paris

kennen gelernt hat und mit dem sie bereits seit 1936 unter den schwierigen Bedingungen des Exils zusammenlebt.

Sie kommt – nachdem sie 1939 noch die Ausreise ihrer Mutter aus Königsberg bewerkstelligt hat – 1941 mit Blücher über Lissabon nach New York, Benjamins geschichtsphilosophische Thesen im Gepäck. Ihre Mutter folgt einige Monate später. In New York nimmt sie als säkulare Zionistin eine zunehmend kritische Haltung zum Zionismus ein, fordert im Kampf gegen den Faschismus die Schaffung einer jüdischen Exilarmee, schreibt früh Essays in englischer Sprache (u.a. „Wir Flüchtlinge“ – gegen die Staatenlosigkeit und für „das Recht auf Rechte“, ihr ist 1937 die deutsche Staatsangehörigkeit aberkannt worden), ist bis ca. 1950 (da kann Blücher erstmals Philosophie-Vorlesungen halten) im Wesentlichen die Ernährerin der Familie, und nimmt ab etwa 1950 ihre abgebrochene akademische Karriere wieder auf: amerikanische Staatsangehörigkeit, verschiedene, zeitlich befristete Professuren und Forschungsstipendien in den USA, zunehmende publizistische Erfolge, öffentliche Anerkennung, Preisverleihungen :

- 1950 erster Deutschlandbesuch: Artikel zu den Nachwirkungen des Naziregimes, Wiederaufnahme der Kontakte zu Jaspers und Heidegger,
- 1951 das Buch über „Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft“, das Heinrich Blücher gewidmet ist (Deutschland 1955) und sie rasch berühmt macht,
- Ab 1950 Beginn des „Denktagebuchs“,
- 1956 „Vita activa“ (Deutschland 1961),
- 1963 „Über die Revolution“, (Deutschland 1974),
- 1977/78 Vom Leben des Geistes (Deutschland 1979).

Politisch ist sie immer wieder anstößig, z.B.:

- 1944 mit der Forderung nach einem föderativen jüdisch-palästinensischen Staat, ähnlich wie z. B. Martin Buber,
- 1957 mit ihrer Kritik daran, dass die Bürgerrechtsbewegung mit dem Kampf gegen die Rassentrennung an Schulen Kinder in den politischen Kampf einbeziehen und private, gesellschaftliche und öffentlich-politische Räume nicht angemessen trennten (Prinz 2012, 199ff, Boll 2012),
- 1961 mit „Eichmann in Jerusalem“ und der These von der „Banalität des Bösen“,
- 1971 mit „Die Lüge in der Politik“ (Kritik zur USA-Vietnampolitik – Pentagonpapiere/Tonking-Zwischenfall).

H. Arendt stirbt 1975. Die seitherige Wirkungsgeschichte ist bemerkenswert, gerade auch, wenn man bedenkt, dass es keine politikwissenschaftliche – und schon gar nicht eine philosophische Schulbildung im Anschluss an sie gibt. Im aktuellen politikwissenschaftlichen Diskurs zur Kritik postdemokratischer Entwicklungen in unserer Gegenwart (etwa von Z. Bauman 1999 und 2003, über J. Rancière 2002, G.

Agamben 2002 bis zu C. Mouffe 2007 oder A. Lieb 2009) taucht sie, wie schon erwähnt, regelmäßig als Referenzpunkt auf.

J. Habermas, der in ihrem „Vita Activa“ entscheidende Grundlegungen für seine „Theorie des kommunikativen Handelns“ gefunden hat – das zeigt mir freilich auch an, dass es mit ihrer Unterscheidung von Arbeiten-Herstellen-Handeln als „*Grundtätigkeiten, (...) unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist*“ (Arendt 1967/81, 14) , so seine Probleme hat (vgl. Martens 2008, Peter 2009) -, zählt sie zu den großen wissenschaftlichen Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts und spricht in Bezug auf sie von „faszinierender Bewunderung für den wegweisenden Geist“. R. Dahrendorf zählt sie „zu den wenigen eigenständigen humanistischen und freiheitlichen Denkern des 20. Jahrhunderts“ (Wikipedia).

5.3. Systematische Punkte ihres politischen Denkens

Das was ich hier zur Biographie der Hannah Arendt gesagt habe, finden sie so ähnlich, aber sehr viel ausführlicher auch fast alles bei Wikipedia in den entsprechenden biographischen Passagen des Hörbuchs von A. Grube (2007) oder – sehr lesenswert – in der gerade neu erschienenen Biographie von A. Prinz (2012). Nun geht es darum, meine Einladung zu dem heutigen Vortrag zu rechtfertigen. Ich muss also möglichst pointiert und mit Bezug auf das mir gestellte Thema wesentliches über die Wissenschaftlerin und Philosophin sagen. Das ist bei dem umfangreichen Werk, allein die Totalitarismus-Schrift umfasst ja über 1000 Seiten, herausfordernd – zumal dann, wenn man kein Arendt-Experte ist, wichtige ihrer Schriften nicht systematisch gelesen und durchgearbeitet hat. Nun, ich hoffe, ich habe eine tragfähige Lösung gefunden. Ich bin vor allem von ihrem „Denktagebuch“ ausgegangen, habe mich dabei zusätzlich von dem Nachwort seiner Herausgeberinnen Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann anregen lassen, die sicherlich Arendt-Kennerinnen sind, und werde zum Schluss auf einige zentrale Aussagen aus „Über die Revolution“ eingehen.

Für dieses Vorgehen spricht, angelehnt an die Überlegungen von Ludz und Nordmann:

- Der Beginn des Denktagebuchs setzt ein nach weitgehender Fertigstellung des Totalitarismus-Buches, das aus den Beobachtungen und Erfahrungen v. a. der 1930er und 40er Jahre entstanden ist, und nach den Wiederbegegnungen mit Jaspers und Heidegger.
- Der Umstand, dass das Denktagebuch als Monatsheft geführt wird und im Grunde kein Tagebuch, sondern zwischen 1950 und 1970 sozusagen der fortlaufende philosophisch begleitende Reflexionstext aus den wissenschaftlich produktivsten Jahren der H. Arendt ist, in denen „Vita activa“ und „Über die Revolution“ entstanden sind – und in denen sie, nach der Fertigstellung von „Vita activa“ von der Mitte der 1950er Jahre bis etwa 1960 wiederholt zur „Einführung in die Politik“ als einem weiteren ambitionierten Buchprojekt, orientiert an Karl Jaspers „Einführung in die Philosophie“, angesetzt hat. In den anfäng-

lichen bis mittleren 1950er Jahren (ab Juni 1950 bis Oktober 1956) finden sich ca. $\frac{3}{4}$ der Eintragungen.

- Es geht H. Arendt in diesen Eintragungen, die offenkundig nicht nur einen inneren Dialog, sondern zugleich einen fortlaufenden Dialog mit H. Blücher dokumentieren, nun um philosophische Fragen und Grundlegungen ihrer sozialwissenschaftlichen Analyse, darum, weshalb die „große Tradition“ der europäischen Philosophie in den Totalitarismus bolschewistischer Prägung geführt hat. (Heft XI,3)
- Sie stimmt, als sie mit ihren Eintragungen beginnt, mit Jaspers darin überein, dass philosophieren in der alten Weise nicht mehr möglich ist.
- Am Anfang steht da also die Befragung der Philosophischen Tradition – mit Konzentration auf Platon als „Vater der politischen Philosophie des Abendlandes“ mit dem sich, nach dem Tod des Sokrates, Philosophie und Politik bis zur „Feindseligkeit“ immer mehr voneinander entfernten (S. 831). (Vgl. zu Platons politischer Philosophie auch Rancière 2002.)
- „Hannah Arendts Nachdenken über Platon, und vor allem auch über Nietzsche und Hegel, findet – so Ludz und Nordmann - im Dialog mit Heideggers Schriften statt. (...) Das Denken von Martin Heidegger wird jedoch keineswegs kopiert, sondern geradezu als ein Hebel wirksam, um mit ihm gegen ihn und über ihn hinaus zu denken.“ (Ludz/Nordmann 2003,831f) Sie findet in Heidegger – so Ludz und Nordmann -, eine Dimension des Denkens, die sie später das „Uralte“ nennen wird. Mit Heidegger gegen ihn, das heißt hier für mich: bei Heidegger das Leben als Vorlaufen zum Tode, bei Arendt: das weltzugewandte Leben aus dem Geist des amor mundi (so übrigens ein von ihr zunächst ins Auge gefasster Titel für „vita activa“), bei Heidegger die philosophische Suche nach dem eigentlich verborgenen Sein hinter den einzelnen Begebenheiten des alltäglichen Lebens, bei Arendt die in der Öffentlichkeit Gestalt annehmenden Erscheinungen als die ihr wesentliche Wirklichkeit.³
- „Marx‘ Werke, die sie während ihres Studiums kaum zur Kenntnis genommen haben dürfte, ab 1929 aber sehr wohl, durchleuchtet sie nun, um die Denkelemente und –figuren aufzuspüren, die sich für die Republik und die Freiheit, so wie sie sie versteht, als Sackgasse herausgestellt hatten, und derer sich totalitäre Ideologien bemächtigen konnten“ (Ludz/Nordmann 2003,832).
- Außerdem bemerkt man eine sorgfältige Lektüren von Montesquieu „De l’Esprit de lois“ und Cicero „De re publica“, für sie zwei große „Weise“, „die die praktische Politik kannten, und denen es gelungen war, in der Sicht auf Verfall und möglichen Untergang des selbst erfahrenen politischen Systems einige

³ In einem Brief an H. Blücher von 1945 – also noch vor der persönlichen Wiederaufnahme des Kontakts zu Heidegger – liest sich das unphilosophisch und bissig: „Dieses Leben in Todtnauberg, auf die Zivilisation schimpfend und Sein mit einem y schreibend, ist ja doch in Wahrheit nur das Mauselloch, in das er sich zurückgezogen hat, weil er mit Recht annimmt, dass er da nur Menschen zu sehen braucht, die voller Bewunderung anpilgern“ (zitiert nach Prinz 2012,127). Fundiert zur philosophischen Auseinandersetzung siehe Arendt 1979/98, 36ff und 400ff.

Parameter des Politischen scharf herauszuarbeiten (Ludz/Nordmann 2003, 832).

- Und unter dem Aspekt „neue Perspektiven für das Politische zu öffnen“, finden sich im Denktagebuch dann auch die Exzerptnotizen und Kommentare zu Kant im Kantheft vom April 1964.

Ich will meine Überlegungen im Folgenden auf fünf Punkte fokussieren:

- (1) Der Marxismus als unkritische „Vollendung“ der „großen Tradition“ führt für H. Arendt in seiner Konsequenz in das Ende von Politik im Totalitarismus. U. Ludz zitiert aus Arendts Vorlesungen über „Karl Marx and the Tradition of Political Thought“ (Princeton University Herbst 1953):

„Die abendländische Tradition politischen Denkens hat einen klar datierbaren Anfang, sie beginnt mit den Lehren Platons⁴ und Aristoteles'. Ich glaube, sie hat in den Theorien von Karl Marx ein ebenso definitives Ende gefunden.“ (Arendt 1993/2003, 146)

Und im Denktagebuch heißt es:

„Der Marxismus war der Versuch, mit den Mitteln der großen Tradition der neuen Fragen Herr zu werden. Darum war die Oktober-Revolution die große Hoffnung des 20. Jahrhunderts, und darum ist die Tatsache, dass auch dieser Weg im Totalitären endete, die wesentliche Enttäuschung des Zeitalters. Welchen Weg man auch einschlug; wer zur Sache selbst redete und nicht in frommen Belanglosigkeiten liberaler oder konservativer Art, endete im Totalitarismus. Die große Tradition selbst führte dahin, also musste etwas fundamental Falsches in aller politischen Philosophie des Abendlandes stecken.“ (S. 254)

U. Ludz zitiert in ihrem Herausgeberinnen-Kommentar weiterhin die folgenden Sätze:

„Ich bin der Meinung, daß die Rückführung aller menschlichen Tätigkeiten auf das Arbeiten oder Herstellen und die Reduzierung aller politischen Verhältnisse auf das Herrschaftsverhältnis nicht nur historisch nicht zu rechtfertigen sind, sondern in verhängnisvoller Weise den Raum des Öffentlichen und die Möglichkeiten des Menschen als eines für Politik begabten Wesens verkrüppelt und pervertiert haben.“ (Arendt 1993/2003, 147)

Die These lautet also im Kern: Von Marx über Lenin zu Stalin gibt es eine Folgerichtigkeit. Dies ist bei Arendt zentral mit ihrer Kritik am Marxschen Arbeitsbegriff verknüpft: Den Menschen als Kraft in die Natur eingeführt zu haben bezeichnet sie aber zugleich als sein „*revolutionäres Verdienst*“. Der Mensch wird so „*als bewusste Natur*“ verstanden. (Arendt 2003, 271)

⁴ Arendt schreibt immer, nicht nur in den Aufzeichnungen des Denktagebuchs Plato und nicht Platon und die Herausgeberinnen haben es bei dieser Schreibweise belassen.

„Aus dem Arbeitend-Tätigen wird ein Befehlshaber der Naturkräfte. Er wird frei und hat Freizeit – ohne Tätigkeit zu haben. Was eigentlich menschliche Tätigkeit nach Abschaffung der Arbeit sein solle (...), hat er nie gesagt.“ (S. 273) Und so formuliert sie an anderer Stelle: „Marx' grundsätzlicher Widerspruch: Arbeit schafft den Menschen – Arbeit versklavt den Menschen. Und beides wurde wahr: Die Maschinen machen soviel Zeit frei, dass alle Menschen von der Arbeit befreit sein könnten, wenn nicht alles zur Arbeit geworden wäre.“ (a.a.O., 276).

Hier schließen sich sicherlich kritische Nachfragen und Einwände an: (1) Ist ihr Arbeitsbegriff in der Trias „Arbeiten-.Herstellen- Handeln“ nicht vom Verständnis des politischen Handelns her bestimmt, ohne dass ihm in der griechischen Antike ein entsprechender Phänomenbereich und ein einheitlicher Arbeitsbegriff entspräche? (Wolf 2004, Martens 2008) (2) Wenn, wie sie selbst an anderer Stelle im Denktagebuch sagt, Arbeit zum einen – als Fabrik- wie als Hausarbeit – zunehmend in einer Sphäre der Öffentlichkeit stattfindet und zum anderen zunehmend Merkmale des Herstellens aufweist, muss das nicht Konsequenzen für ihre begriffliche Trias haben? Heißt das nicht, dass nicht nur „*alles* zur Arbeit geworden“ ist, sondern dass auch alles zum potentiellen Raum politischen Handelns wird? Liegt das Problem des Marxismus also nicht weniger darin, dass die Sphäre der Arbeit politischer, also demokratischer Gestaltung, mit entsprechenden Freiheitsräumen in der Arbeit, vermeintlich nicht zugänglich ist, als vielmehr darin, dass im Hegel-Marxistischen Denken einer linear gedachten Entwicklungslogik auf so etwas wie ein Endziel hin Vorschub geleistet wurde, und zwar mit:

- (a) der Hegelschen Geschichtsmetaphysik – In den nachgelassenen Schriften zur Politik heißt es dazu etwa:

„Durch die Vorstellung einer Weltgeschichte wird die Vielheit der Menschen in ein Menschenindividuum zusammengeschmolzen, das man dann auch noch Menschheit nennt. Daher das Monströse und Unmenschliche der Geschichte, das sich erst am Ende voll und brutal in der Politik durchsetzt“ (Arendt 1993,12).
- (b) der vollständigen Bestimmung des politischen Raums durch die Unterscheidung von Herrschern und Beherrschten, Ausbeutern und Ausgebeuteten, zugleich der Abqualifizierung kodifizierter Rechte als Ideologie und der Konzipierung des Proletariats als der „Nichtklasse“ (vgl. Rancière 2002), die die Klassenspaltung aufheben können soll, sowie
- (c) dabei zugleich einem produktivistisch verengten Arbeitsbegriff, der bei weitem nicht alle Formen gesellschaftlich notwendiger Arbeit eingeschlossen hat.

Es sind m.E. gerade auch aus Arendts Sicht diese Denkfiguren, an die die unterschiedlichen Marxismen anknüpfen konnten. Eine längere Passage mit Reflexionen auf Marx im Denktagebuch endet in diesem Sinne folgerichtig mit der Feststellung:

Als Marx meinte, man müsse die Welt verändern meinte er eigentlich, man müsse die Welt so einrichten, dass sie sich nicht mehr verändern könnte.“ (S. 284)

(2) Ihre theoretische Arbeit als Versuch, dieses Scheitern zu verstehen, wird zu der großen Herausforderung für ein neues politisches und, wie ich meine, zugleich philosophisches Denken. Dabei geht es ihr um die Herausforderung, philosophisch denkend, also durch „sinnendes Handeln“, einmal mehr einen neuen Anfang zu setzen. Hier setzt ihre Kritik an Platons politischer Philosophie ein. Der habe die Pluralität „als lästig empfunden, weil sie die vom Philosophen bevorzugte Einsamkeit beeinträchtigt, weil sie für Meinungen (anstatt für Wahrheit) stehe und weil sie den Einen von den Anderen abhängig mache.“ (Arendt 1993//2003, 165). Hier also geht sie hinter Platon zurück auf Sokrates, auf dessen Mäeutik und zwar in der Einsicht, dass man, um denkend - ähnlich wie der Humanismus-Kritiker M. Foucault⁵ orientiert an einem Sokratischen, menschlichen Wahrheitsbegriff (Seitters 2001) - weiter zu kommen, immer wieder von neuem damit beginnen muss. Ihr Akzent liegt dabei auf dem öffentlichen Bereich des Handelns und seiner Beeinflussung durch das Denken entsprechend der Sokratischen Methode,

„deren zusätzliche Funktion – so wiederum U. Ludz – darin besteht, ideologisch verkrustete Meinungen, auch Institutionen aufzubrechen. (...) Impliziert ist die Annahme, daß Menschen, zwischen denen durch Denken und Handeln Macht entsteht, unmenschliche, nicht-menschenwürdige Zustände gemeinsam beseitigen und etwas Neues, Besseres begründen können.“ (Arendt 1993/2003, 168)

Ihre Art des philosophischen Denkens weist hier im Übrigen – insbesondere auch im Hinblick auf die Einsicht in die prinzipiell immer gegebene Unfertigkeit, Offenheit, aber auch Gefährdung der nur uns Menschen gegebenen und im öffentlichen Raum der Politik in Freiheit gestaltbaren Welt - große Nähe zum Denken des frühen radikal-materialistischen Philosophen der französischen Aufklärung Denis Diderot auf; und im Übrigen auch zur Philosophischen Anthropologie Helmut Plessners. Eine Frage ist hier aus meiner Sicht, ob das Scheitern der „großen Tradition“ nicht vor allem mit dem „*wissenschaftlichen* Sozialismus“, also dem Glauben des 19. Jahrhunderts an die positiven Wissenschaften und einen geschichtlich verbürgten stetigen weiteren Fortschritt des Menschengeschlechts verknüpft ist. Dass Diderot als Philosoph im fortschrittsgläubigen 19. Jahrhundert im wesentlichen in Vergessenheit geriet, dürfte jedenfalls hierin seinen Grund haben (vgl. Lepape 1994) H. Arendt stellt diesen Zusammenhang im Denktagebuch nicht explizit her, aber ihre Reflexionen zum philosophischen, freien Denken und

⁵ Bei H. Arendt sind es wohl insbesondere die Betonung der schöpferischen Kräfte des Menschen und der Möglichkeit seiner Höherentwicklung zu einem denkend seine Freiheit ausschöpfenden Wesen, die sie als politische Humanistin verstehen lassen. Für Foucault (1974,114) hingegen ist „Humanismus (...) die Gesamtheit der Erfindungen (Seele, Gewissen, Individuum, H. M.), die um (die) unterworfenen Souveränität herum aufgebaut worden ist.“

zur Wissenschaft weisen in diese Richtung, ebenso wie ihre Überlegungen zum Begriff des Denkens und Handelns.

- (3) Das Ringen um eine Politikwissenschaftliche Antwort: Dies, die anfänglichen Fehler in der großen philosophischen Tradition, nach der „Nacht des Jahrhunderts“ zu erkennen, führt zu der großen philosophischen Herausforderung dieser Frau, die sich selbst aber nicht als Philosophin sondern als Politikwissenschaftlerin gesehen hat - weil sie über die Menschen, das Wir, das Dazwischen, die Welt als den zwischen den Menschen durch Handeln hergestellten Raum nachgedacht hat, für dieses Nachdenken aber eine philosophische Fundierung braucht. Noch einmal zur Erinnerung: Das Denktagebuch – am intensivsten in der ersten Hälfte der 1950er Jahre geschrieben – beginnt nach Abschluss der Arbeiten am Totalitarismus-Buch, begleitet die Arbeit an „Vita activa“ und „Über die Revolution“, sowie an den unabgeschlossenen Texten zur „Einführung in die Politik“. Ab 1971 umfasst es – nach vorausgegangenem 797 Seiten – gerade noch sechs Seiten. Die als Buch über „Das Leben des Geistes“ (1979/98) veröffentlichten Vorlesungsmanuskripte für die Grifford-Lectures (1973/74) sind also nicht mehr von Eintragungen im Denktagebuch begleitet.

In „Vita activa“ geht es in dieser Auseinandersetzung mit der „großen Tradition“ u. a. – und für Arendts Denken sehr wesentlich - um grundlegende begriffliche Unterscheidungen⁶ und davon ausgehend – Titel gebend für das Buch – um vertiefende Überlegungen zum tätigen Leben und darin zum Begriff des politischen Handelns. Im Denktagebuch findet sich zu diesen begrifflichen Unterscheidungen folgende Eintragung:

Arbeit, Herstellen., Handeln, Liebe: „In der Arbeit, den Notwendigkeiten unterworfen, (...) isoliert, und von Sorge und Angst getrieben. Im Herstellen (...) allein und vom Werk als Schöpfung beflügelt. Im Handeln unter den Anspruch der Gerechtigkeit gestellt, (...) versucht, sich durch Gewalt von der Notwendigkeit zu befreien (...) mit anderen zusammen in der politischen Verantwortung. In der Liebe (...) wirkliche Gegenseitigkeit (...) Ein Mensch sein heißt zugleich, eines (anderen) Menschen zu bedürfen. (...) Als Arbeitende fast wie Tiere, als Herstellende (schöpferische) fast wie Götter, als Handelnde wirklich Menschen im Sinne einer spezifischen Menschlichkeit, als Liebende, die als Eine die Zwei brauchen, um sich von der Natur die Drei usw. schenken zu lassen, sind die Menschen, ist jeder Mensch - auf eine nicht auszudenkende ironische Weise auch der Mensch“ (Arendt 2003,203).

⁶ Arendt spricht von Arbeiten, Herstellen und Handeln als von drei „Grundtätigkeiten, weil jede von ihnen einer der Grundbedingungen entspricht, unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist“ (Arendt 1967/81, 14). Die Grundbedingungen sind: (1) für die Arbeit „das Leben selbst“ also der Stoffwechsel mit der Natur, (2) für das Herstellen „die Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität“ und (3) für das Handeln „das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, dass nicht ein Mensch, sondern dass viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“ (ebd.).

Im Schlusskapitel von *Vita activa* (Arendt 1967/81, 244ff) geht es nach den Unterscheidungen des Raumes des Öffentlichen und des Bereichs des Privaten (Kapitel 2) und dann den drei Kapiteln über „Das Arbeiten“, „das Herstellen“ und „das Handeln“ zunächst darum das Weltbild der Neuzeit zu skizzieren: Zum Aufkommen einer „kosmischen Universalwissenschaft“ (a. a. O. 262ff), in der der „Zweifel zwar nicht an der Gültigkeit wissenschaftlicher Feststellungen, aber an der Verständlichkeit, bzw. Denkbarkeit der von der Wissenschaft entdeckten Phänomene“ sich in den Jahrzehnten nach Einsteins Relativitätstheorie „außerordentlich verstärkt“ (Fn. 49, 367) und „als Grundlagenkrise die Naturwissenschaften mitten in ihren größten Triumphen heimgesucht“ und so „nur die Alpträume aus den Anfangsstadien der neuzeitlichen Philosophie“ wiederholt habe, über die Entwicklung der modernen Philosophie, die mit Descartes nicht mehr das Staunen sondern den radikalen Zweifel an den Beginn des philosophischen Denkens gesetzt habe, führt die Argumentation. Kennzeichen der Neuzeit ist nach Arendt so „Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte“ (a. a. O. 249). Daran schließen sich dann Überlegungen zur Umkehrung der Gewichtung der Grundtätigkeiten innerhalb der *Vita activa* an: zunächst zu den Tätigkeiten, „die charakteristisch sind für homo faber, dem Machen, Fabrizieren, Herstellen“ (S. 287), schließlich, mit dem „neuzeitlichen Prozessbegriff“ und der „Akzentverlagerung vom Was auf das Wie, vom Ding auf den Herstellungsprozess“ (a. a. O., 299) zum „Sieg des Animal laborans“ (a. a. O. 312ff). Diese Perspektive, in der sich die Arbeitsgesellschaft „in ihrem letzten Stadium“ vor dem Hintergrund der Unterscheidung von arbeiten, herstellen und handeln in „eine Gesellschaft von Jobholders“ verwandelt (a. a. O. 314), führt für Arendt zu einem durchaus pessimistischen Szenario: „Es ist durchaus denkbar“, schreibt sie am Schluss von *Vita activa*, „daß die Neuzeit, die mit einer so unerhörten und unerhört vielversprechenden Aktivierung aller menschlichen Vermögen und Tätigkeiten begonnen hat, schließlich in der tödlichsten, sterilsten Passivität enden wird, die die Geschichte je gekannt hat“ (Arendt 1967, 314f).

H. Arendts wissenschaftliches Interesse gilt - vor dem Hintergrund ihrer Totalitarismus-Analyse, also der Analyse der völligen Zerstörung dieses Raums der Politik, ebenso wie angesichts ihres zutiefst skeptischen Blicks auf die *vita activa* in der Neuzeit – dann aber beharrlich den Bedingungen der Möglichkeit politischen Handelns.⁷ Sie begreift sich als Politikwissenschaftlerin, aber ihre politikwissenschaftliche Arbeit (?) ist hier begleitet/fundiert durch philosophisches, freies Denken, durch Denken, das, anders als Erkenntnis, – so steht es im Denktagebuch –

„im Element des nicht Wissbaren“ entsteht, original menschliche, „‘unbedingte‘ Tätigkeit und Quelle der Freiheit“ ist und kommunikativ sein

⁷ Wie erwähnt, sollte auf die *vita activa* die Einführung in die Politik folgen, ein Buch, das ausweislich der dazu posthum veröffentlichten Fragmente (Arendt 1993/2003) dezidiert darauf angelegt war, gegen den von ihr konstatierten Trend zur „tödlichsten und sterilsten Passivität“ die gleichwohl prinzipiell immer (noch) gegebene Möglichkeit des „Wunders der Politik“ zu behaupten.

muss. Ihm ist die Religion wie die Wissenschaft gleich feindlich (a.a.O. 261).

Am Ende der „Vita activa“, in dem Abschnitt, in dem der Sieg des „Animal laborans“ konstatiert wird, heißt es:

Das Denken⁸ „ist möglich und sicher auch wirklich, wo immer Menschen unter den Bedingungen politischer Freiheit leben, aber auch nur dort“ (Arendt 1967,317).

– und die „*Banalität des Bösen*“, der sie beim Eichmannprozess in Jerusalem zu begegnen meint⁹, ist für sie gerade durch die Abwesenheit jedes Denkens und Urteilens bestimmt – und durch die Unfähigkeit so Wurzeln zu schlagen.

Hier – wo der politische Humanismus H. Arendts in der Betonung des schöpferischen Wesens des Menschen und seiner Begabung zur Politik, also der Konstituierung eines Raums, in dem er handelnd und nicht nur herstellend in höchster Form dieses schöpferische Potential entfalten kann - ist vielleicht noch einmal auf die Metapher von der Wüste und den Oasen zurückzukommen. In den Conclusions ihrer Vorlesung über „History of Political Theory“ (Berkley, Frühjahr 1955) schreibt sie:

„Letzten Endes ist die Welt immer ein Produkt der Menschen, ein Produkt des Amor mundi des Menschen. Das menschliche Kunstwerk. Wahr ist immer, was Hamlet sagte: ‚The time is out of joint, the cursed spite that I was born to set it right.‘ Die von den Sterblichen zu ihrer potentiellen Unsterblichkeit erbaute Welt ist stets bedroht. – von der Sterblichkeit derjenigen, die sie gebaut haben, und von der Gebürtlichkeit derjenigen, die kommen, um in ihr zu leben. In einem gewissen Sinn ist Welt immer eine Wüste und bedarf derjenigen, die Anfangende sind, um neu begonnen werden zu können.“ Und dann etwas später: „Die Wüste ist der politisch nicht gestaltete Raum; die Oasen (,die Welt, in der wir uns in Freiheit bewegen können‘) dagegen sind als Raum von den Gesetzen geschaffen und werden durch sie geschützt, und dies gilt für den Raum der Innenpolitik ebenso wie für den Raum der Außenpolitik“ (Arendt 1993/2003, 184 u. 186)

- (4) An dieser Stelle sind wenigstens einige kurze Bemerkungen zu ihrem Verständnis des Politischen zu machen, wie es sich in ihren späteren historischen Analysen geltend macht. Ich beziehe mich dazu auf das Schlusskapitel „Tradition und Geist der Revolution“ in ihrem Buch „Über die Revolution“ (Arendt 1974). Im ersten Abschnitt geht es ihr hier um so etwas wie grundsätzliche begriffliche Klärungen - vor dem Hintergrund der analytischen Trennung von Arbeiten, Herstellen und Handeln - um Kritik an jeglicher Geschichtsmetaphysik, um Reflexionen zu den

⁸ Das in diesem Buch als menschliche Tätigkeit außer Betracht gelassen worden sei, „weil die gesamte Überlieferung, inclusive der Neuzeit, es niemals als eine Tätigkeit der Vita activa verstanden hat“ (a. a. O. 317).

⁹ Dass es diese „Banalität des Bösen“, so wie Arendt sie analysiert hat, gibt, scheint mir unstrittig; ob Eichmann, sie in seinem Prozess nur geschickt präsentiert, tatsächlich aber durchaus nicht so verkörpert hat, mag dabei offen bleiben.

Begriffen Interesse, Meinung und Urteilskraft. Das mündet in die Überlegung, dass eine Revolution immer nur das Ergebnis des bewussten Handelns von Menschen sein kann, und das führt zu der Frage, weshalb dieser Geist mit dem Erfolg von Revolutionen immer sogleich wieder verschwindet, weshalb es nie gelungen ist, ihn zu Institutionalisieren.

Dieser Frage nachgehend diskutiert sie am Beispiel der Amerikanischen wie der Französischen Revolution deren zentrales Problem, zwar dem Volk die Freiheit gegeben zu haben, nicht aber auch den Raum, in dem diese Freiheit auch vom Volk ausgeübt werden konnte (S. 302). Am Beispiel der townhall meetings einerseits, der 48 Sektionen der Pariser Kommune (sociétés populaires) andererseits diskutiert sie frühe Formen der Entstehung basis- und rätedemokratischer Strukturen – und am Beispiel ihrer wechselnden Bewertungen durch Robespierre und Saint-Just geradezu das „Vorspiel des Kampfes zwischen Sowjets und Partei in der Russischen Revolution“ (Arendt 1974, 312).

Danach erörtert sie Lösungsvorschläge zur Bewältigung dieses Dilemmas, auf die Jefferson gekommen ist, *nachdem* er nicht mehr öffentliche Ämter bekleidet hat. Ausgehend von seinen „elementaren Republiken“ (S. 319) und dem Ward-System als Rätssystem (S. 321) kommt sie auf seine Überlegungen zur Realisierung des Rätegedankens und seine richtige Einsicht, dass dem zunehmenden Eindringen privater Interessen in den öffentlichen Raum, den nur noch die Repräsentanten des Volkes konstituieren (und die damit entstehende Gefahr der Korruption), nur durch Stärkung der Öffentlichkeit zu begegnen sei (a.a.O. 323).

„Wenn es erst keinen Mann mehr im Staate gibt, der nicht Mitglied eines seiner Räte ist, seien diese nun groß oder klein wird er sich eher das Herz aus dem Leib reißen, als sich seine Macht entwenden lassen durch irgendeinen Cäsar oder Bonaparte“ (a.a.O. 325) zitiert sie Jefferson, und auf S. 324 heißt es zu der Errichtung kleiner Republiken, dass darin „jeder Mann im Staate ein aktives Glied der gemeinschaftlichen Regierung werden und persönlich eine große Anzahl von Rechten und Pflichten ausüben könne, die zwar untergeordneter Natur, aber nichtsdestoweniger wichtig genug sind, und vor allem durchaus im Rahmen seiner Kompetenzen liegen“ (Brief vom 24. Juni 1824 an John Cartwright).

Daran anschließend geht es dann um die Geschichte der proletarischen Revolutionen, um Marxens und Lenins zunächst emphatische Bewertung der Räte – bei der Pariser Kommune und den Russischen Revolutionen 1905 und 1917 - und dann aber die jeweils sehr rasche Aufgabe der Träume eines lokalen Selbstverwaltungssystems. (a. a. O. 329f und 330f). Neben einigen schönen Bemerkungen zu den Berufsrevolutionären des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – als Teil der Boheme - (a. a. O. 332f) folgen dann weitere Bemerkungen zur Novemberrevolution in Deutschland und zur ungarischen Revolution 1956 Nach zustimmender Zitierung von Luxemburg (a. a. O. 340) folgen dann u.a. die drei folgenden Zitate:

„dass wo immer die Revolution scheinbar siegte, die Ein-Partei-Diktatur, also angeblich die Diktatur des Proletariats in Wahrheit die der Berufsre-

volutionäre, sich schließlich durchsetzte; und das hat noch immer bedeutet, dass die Organe und Institutionen der Revolution schließlich von den ‚revolutionären‘ Parteien erledigt wurden, zumeist in einem Kampf, der erheblich blutiger war als der Kampf gegen die Konterrevolution.“ (a. a. O. 338)

„Und selbst wenn ein Wunder geschehen wäre und die revolutionären Parteiprogramme sich wirklich als Heilmittel aller gesellschaftlichen und politischen Übel erwiesen hätten, so hätten die Räte immer noch gegen sie rebelliert; denn in der Kluft zwischen Partei-Experten die alles wußten, und dem Volk, bzw. den Parteimitgliedern, denen die Exekution befohlen wurde, mußte das Streben und die Fähigkeit des einzelnen Bürgers, selbst zu handeln und sich seine Meinung zu bilden, untergehen.“ (a. a. O. 340)

„Die Räte bildeten von Anfang an eine tödliche Gefahr für das Parteiensystem überhaupt, und die Feindschaft verschärfte sich, je mehr die aus Revolution geborenen Räte dazu übergingen, diejenigen Parteien herauszufordern, deren Ziel immer die Revolution gewesen war“ (a. a. O. 342).

Abschließend behandelt sie - vor dem Hintergrund der im Ausgang der 1950er Jahre im Westen etablierten wohlfahrtsstaatlichen Demokratien, denen sie damals (das amerikanische Original erscheint 1962) eine fast ungefährdete Dauerhaftigkeit prognostiziert (S. 351) – grundsätzlich das Verhältnis von Parteien (aus den Parlamentsfraktionen nach den Revolutionen entstanden) und Räten (aus den Revolutionen hervorgegangen und von allen Parteien immer bekämpft (S. 352)). Sie diskutiert den relativen Erfolg der angelsächsischen Zweiparteiensysteme, macht sehr treffende Bemerkungen zu der Gefahr, dass aus einem Scheitern des Parteiensystems und der Korruption des Parlaments manipulierbare Massen- und nicht Volksbewegungen entstehen (a. a. O. 348), kritisiert das bewusste und unbewusste Ignorieren der Räte (ebd.) durch die politisch handelnden Repräsentanten des Volkes, macht treffende Bemerkungen zum Begriff der Elite (a. a. O. 354f) und endet mit Bemerkungen (a) zu den Vorstellungen, abgestuft Freiheit und Autorität durch ein pyramidenförmiges System von Räten zu Verknüpfen und (b) zu ihrer Grundüberzeugung, dass erst und nur „die Polis, der eingezäunte Raum der freien Tat und des lebendigen Wortes ‚das Leben aufglänzen machte‘ (Sophokles)“.

- (5) Ein weiterer, mir sehr wichtiger Punkt, auf den ich noch einmal explizit zu sprechen kommen möchte, ist ein spezifischer „Konservativismus“, der sich gerade in der Verhaftung in der „großen Tradition“ zeigt und bereits im Zusammenhang ihrer Bestimmung der Trennungslinie zwischen der „Neuzeit und der modernen Welt“ (vgl. Fn 2): Das Leben von uns Menschen bleibt als „Erdnatur“ der *conditio humana* verpflichtet. Hier liegt, neben ihrer These, dass die moderne Gesellschaft mit dem „Sieg des *Animal laborans*“ gänzlich zu einer Arbeitsgesellschaft geworden sei, eine weitere Wurzel ihrer kritischen Sicht auf die entfesselte Moderne.¹⁰ Für sie ist es überhaupt eine Bedingung unserer Existenz als „Erdnatur“ Wurzeln

¹⁰ Beide Aspekte bestimmen folgerichtig die Argumentation im Schlusskapitel von *Vita activa*.

zu schlagen, schlagen zu können. Die Entwicklung der Moderne fasst sie demgegenüber mit dem Terminus der losgelassenen Prozesse:

„Das entscheidende der Neuzeit ist, dass sie dem Denken wie dem Handeln den Erfahrungsbereich des Herstellens, der beiden als Modell gedient hatte, entzieht. An die Stelle des Herstellens tritt erst die Arbeit und mit ihr der ‚Materialismus‘ und dann die Technik und mit ihr das Prozessdenken oder richtiger das ‚Prozessieren‘.“ Die Menschen der Moderne lassen „einen automatischen Verzehrungsprozess los.“ (Arendt 2003,487)

Von solchen Überlegungen aus ergibt sich ein bemerkenswert kritischer Blick auf das, was wir den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt nennen. So findet sich im Denktagebuch etwa der folgende Satz:

„Moderne Naturwissenschaften: Beginnt mit der Betrachtung der Erde als Teil des Universums. „Dabei werden alle früheren Naturgesetze zugunsten universalerer entwertet, wobei aber zu beachten ist, dass wir uns von diesen universaleren Gesetzen weder eine Anschauung noch einen Begriff machen können weil wir ja selbst Erdnatur sind. Andererseits können wir in diese Erdnatur mit universaleren Mitteln eingreifen. Diese Mittel sind zerstörerisch, weil aus dem Gesichtspunkt des Universums betrachtet, für das wir nicht gemacht sind.“ (S. 522)

Und an anderer Stelle schreibt sie (Arendt 1993, 82) im Hinblick auf die Ergebnisse des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, schon in einer Welt, die durch die industrielle Revolution bestimmt ist, erst recht aber nach der Entwicklung der Atombombe und -technologie sowie im Blick auf die industrielle Nutzung der damals neuesten Erkenntnisse der Biologie:

„Für diese Prozesse ist bereits charakteristisch, dass sie gleich dem Prozess in einem Explosionsmotor wesentlich in Explosionen und also geschichtlich gesprochen in Katastrophen verlaufen, wobei aber jede dieser Explosionen oder Katastrophen den Prozess selbst vorwärts treibt.“

Fragen, die hier anschließen, sind philosophische Fragen, die mit dem Aufkommen der Ökologiebewegung praktisch auf die Tagesordnung gestellt worden sind. In der Einleitung zu „Vita activa“ gibt es nicht nur die eher beiläufige und oft missverstandene Bemerkung zum Ende der Arbeitsgesellschaft – mit der für sie für eine Gesellschaft, die sich auf nichts anderes versteht als auf Arbeit (im Sinne von ihrer, Arendts Begrifflichkeit) vor allem Sinnfragen aufgeworfen werden. Es finden sich dort (1956) recht kurz nach der Entdeckung der Doppelhelix auch Überlegungen dazu, dass hier mit der für sie absehbaren technischen Verfügbarkeit über die genetischen Grundlagen menschlichen Lebens eminente Herausforderungen für die Politik heraufziehen (Arendt 1967, 9). Was folgt da, oder im Hinblick auf die Folgen der Kernspaltung, aus ihrem kritischen Blick auf ihr Verständnis der modernen Naturwissenschaft, die, wie sie im Denktagebuch notiert „beginnt mit dem Versuch,

das Universum zu verstehen und endet mit der Einführung universaler Gesetze in die Natur: Zerstörung der Erdnatur durch universale Prozesse“ (a.a.O., 524)?

- (6) Ihr im Kern Kantisches Denken, in dem sie aber anders als dem daran anknüpfenden Denken in Schopenhauerscher Tradition historische Entwicklungen und Bedingtheiten mitdenkt, allerdings diesseits jeglicher Geschichtsmetaphysik, scheint mir ein weiterer wichtiger Punkt. Aufzunehmen ist hier also schon angesprochene Kritik an Hegel und Marx, an denen sie kritisiert, dass und wie sich da alles in den einen Prozess der Geschichte auflöst, in dem es eigentlich auf das Handeln der Einzelnen nicht mehr ankommt und in dem dieser Prozess auf einen Endzustand zutreibt, als ein „*alles umgreifende(r) moderne(r) Geschichtsprozess*“, der „*den Raum der möglichen Unsterblichkeit stifte*“ und so als „*automatisch ablaufender Prozess(...)* Bedeutung haben soll, aber nicht mehr hat.“ (a.a.O. 563f), jenseits dessen also kein Raum frei auszufüllender politischer Möglichkeiten mehr besteht (Politik als Raum der Freiheit), in dem sich deshalb – mit dem Absterben des Staates, also dem Verschwinden des durch Gesetze geordneten Raums der Politik - nach ihrer Vorstellung eine Utopie erfüllt, die, wie es an einer Stelle im Denktagebuch heißt, „*schlicht grauenhaft*“ ist. Dagegen ihre Vorstellung vom politischen Handeln, das als dem Anschein nach „*etwas ganz flüchtiges (...)* an sich selbst (betrachtet), (*...aber*) *umgekehrt eine furchtbare Dauerhaftigkeit hat*“.

Und wenn es bei ihr um politisches Handeln und das diesem Handeln vorausgehende Denken geht, das kommunikativ sein muss, dann geht sie immer von den einzelnen Menschen aus, die denkend immer nur über partikulare Wahrheiten verfügen können und handelnd, als einzelne, ohnmächtig sind, im Zusammenhandeln aber Macht entfalten können. Die drei Zitate, die Ludz/Nordmann ihrem Nachwort zum Denktagebuch voranstellen (Arendt 2003,826), führen hervorragend in die Methode ihres philosophischen Denkens ein. Sie lauten:

„Je älter ein Wort ist, desto tiefer reicht es.“ L. Wittgenstein

„Sokrates „erkenne Dich selbst“ erhält zwei Bedeutungen. Es heißt erstens: Erkenne, dass Du nur Einer bist und nur partikulare Erkenntnis haben kannst, wisse, dass du ein Mensch und kein Gott bist; zweitens: Gehe diesem Partikularen nach und finde seine und damit deine Wahrheit. – Behältst du beides zugleich, So wirst du Wahrheit, menschliche Wahrheit haben, ohne sie anderen aufzuzwingen.“ H. Arendt, August 1953

„Der Philosoph glaubt, der Wert seiner Philosophie liege im Ganzen, im Bau. Die Nachwelt findet sie im Stein, mit dem er baute.“ F. Nietzsche

Das Denken Hannah Arendts in der Anknüpfung an die bei Sokrates gefundenen Überlegungen zielt auf die Konstituierung des politischen Raumes, in dem allein Freiheit möglich ist. Gegen jede hegel-marxistische Teleologie, die sie zeitlebens bekämpft hat, argumentiert sie, dass „die Republik keiner ‘historischen Notwendigkeit’ und keiner organischen (oder analog gedachten autopoietischen H. M.) Entwicklung ihre Existenz verdankt, sondern einzig einem voll bewussten und wohl überlegten Akt - der Gründung der Freiheit.“ Und als einen solchen interpretiert sie die amerikanische Revolution. Zugleich kritisiert sie aber auch im Schlusskapitel von „Über die Revolution“ in aller Schärfe den „*Gedächtnisschwund*“ und „*katastrophalen Mangel an Urteilskraft*“ bei jeglicher späteren „*Berührung mit revolutionären Regierungen*“, der die weitere Entwicklung der Vereinigten Staaten ausgezeichnet habe. Aus dem „*land of the free*“ sei „*das gelobte Land der Armen*“ geworden, und es sei so, „*als hätte es eine amerikanische Revolution nie gegeben.*“

Heinrich Heine hatte in eben diesem Sinne schon 1830, die Julirevolution in Frankreich vor Augen, in Bezug auf die Vereinigten Staaten von „diesem ungeheuren Freiheitsgefängnis (... und) gottverfluchte(n) Land“ gesprochen, „das ich einst liebte, als ich es noch nicht kannte.“ Aufgrund des Rassismus, auch im Norden, wo Farbige als Freigelassene leben konnten, hat er damals weiter ausgeführt: „Alle Menschen sind dort gleich, gleiche Flegel – mit Ausnahme einiger Millionen, die eine schwarze oder braune Haut haben“, und seine Reflexionen in dem Stoßseufzer enden lassen: „Oh Freiheit, du bist ein böser Traum!“ Hannah Arendts Kritik 140 Jahre später ist kaum weniger scharf. Allerdings fehlt ihr bei aller Zurückweisung der „*ungeheuerlichen Unwahrheit*“ der Unterstellung, unter „*Freiheit nicht mehr als freie Marktwirtschaft*“ zu verstehen und unbeschadet des Hinweises, dass die „*losgelassene rücksichtslose ‚Privatinitiative‘ des kapitalistischen Systems (...) erst einmal ein Massenelend von furchtbaren Ausmaßen im Gefolge gehabt hat*“, in ihrer isolierten Behandlung von Politik und politisch verfasster republikanischer Freiheit doch der systematisch Blick auf die Verknüpfung der gesellschaftlichen Teilsysteme von Politik, Ökonomie und Wissenschaft, die unsere Welt als ein Reich der Notwendigkeit eben doch prägen. Ihr öffentlicher Raum der Politik als Raum der Freiheit liegt jenseits der privat verfassten Sphäre der Ökonomie. Dort das Handeln hier Arbeiten und Herstellen. Ihre weiteren Analysen sind aber erhellend in Bezug auf die als immer wieder neu zu bewältigende Aufgabe begriffene Herausforderung, einen entsprechenden Raum des Politischen für alle Bürger eines Gemeinwesens, und nicht nur für Berufspolitiker als deren Repräsentanten, zu institutionalisieren. Und wer unter denjenigen, die den gescheiterten großen Revolutionen nachhängen, die, vor allem in der europäischen Geschichte, auf die französische Revolution folgten, käme ohne die Lektüre ihrer Analyse der amerikanischen Revolution schon auf den Gedanken, dass der in allen diesen Revolutionen virulente Rätegedanke, dessen praktische Entsprechungen in ihnen doch nie über den *statu nascendi* hinaus gekommen sind, allein von dem US-amerikanischen Revolutionär T. Jefferson vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen in den neuenglischen townhall-meetings wirk-

lich gedacht worden ist: „*Von einem Rätegedanken kann man eigentlich nur bei Jefferson sprechen*“, schreibt sie im (Rück)Blick auf eine Geschichte gescheiterter Revolutionen und die Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts (Arendt 1974, 336) und fragt dann, wie voranstehend diskutiert, nach den Gründen dieses Scheiterns, welche sie in den Wurzeln der abendländischen politischen Philosophie sucht. Sie problematisiert die von Hegel über Marx bedeutsam gewordene geschichtsphilosophische Betrachtung, arbeitet an einer Reformulierung des Begriffs des Politischen als eines Raums der Freiheit und begreift die Moderne als einen wesentlich durch die Fortschritte einer „universal“ gewordenen Wissenschaft und Technik getriebenen und vom menschlichen Handeln losgelassenen Prozess, der immense Potenziale eröffnet, dem aber aus seiner immanenten Logik heraus auch etwas Zerstörerisches eigen ist. Von hier aus formuliert sie in den 1950er Jahren, als sie zu Zeiten des Einstein-Russel-Manifests in ihren nachgelassenen politischen Schriften von der „Aussichtslosigkeit“ spricht, „in die unsere Welt geraten ist“, schon grundlegende Fragen, die später die Ökologiebewegung beschäftigen werden.

Da ich meinen Vortrag hier im Rahmen eines Kolloquiums halte, dessen Veranstalter vor gut zehn Jahren das Konzept „radikaler Philosophie“ vorgelegt hat, möchte ich an dieser Stelle auf einige aus meiner Sicht offenkundige Berührungspunkte verweisen:

Radikale Philosophie (Wolf 2002) begreift Aufklärung und Befreiung als beständiges Anliegen einer intellektuellen Tätigkeit für andere und zusammen mit anderen. Ihr Ziel ist es, in immer konkreten und kontingenten Situationen das Selberdenken, und dann das Selbertun, der anderen, ihre Fähigkeiten zum Handeln also, zu stärken. Radikales Philosophieren ist in diesem Sinne immer schon „Philosophieren unter anderen“ (Lindner u.a. 2008). Es zielt auf die konzeptive Unterstützung von Wissenschaft, Kunst und Politik. Dabei liegt die einzige besondere Kompetenz der radikalen Philosophie darin, weiterführende Fragen aufzuwerfen. Es geht ihr darum, im Hinblick auf ein ungelöstes Problem in deren ausgearbeiteten Diskursen Argumente als vorübergehend akzeptable ‚Platzhalter‘ anzubieten, nicht um den Grund des Bestehenden zu erfassen, sondern um bessere Alternativen zu finden. In grundsätzlich kritischer Haltung gegenüber vermeintlichen Wahrheiten aber zugleich gegen die Unverbindlichkeit beliebiger Urteile geht es dabei „um die Ermöglichung und Förderung eines maximal qualifizierten individuellen Urteils und um gemeinsam gezogene Konsequenzen“ (Wolf 2002, 110). Für die Güte der dabei gefundenen Argumente ist entscheidend, dass sie einen Aspekt der Wirklichkeit eröffnen, einen Weltbezug verdeutlichen und deshalb einen Akte der Übernahme seitens der Argumentationspartner in Gang setzen. Die radikale Philosophie liefert auf diese Weise sozusagen ein zusätzliches Angebot im stetigen, prinzipiell unabgeschlossenen Palaver der Menschheit.

Unschwer ist in diesem Selbstverständnis von Philosophieren ein Sokratisches Moment zu erkennen, das m. E. auch im philosophischen Denken der Hannah

Arendt auszumachen ist (s.o.). Und ganz offenkundig ist diese Nähe auch da zu erkennen, wo die Arendt, als Politikwissenschaftlerin, die Forderung erhebt, alle Menschen zu handelnden Wesen zu machen. Ein wichtiger Unterschied liegt dann eher darin, dass sie, anders als die Vertreter der radikalen Philosophie, doch erkennbar großen Wert auf ihre Position als einzelne, immer wieder kritisch und anstößig denkende und urteilende Beobachterin legt – und so als Politikwissenschaftlerin den großen Philosophen, denen sie verpflichtet ist doch näher bleibt, als sie nach eigenem Selbstverständnis will. Denn ihr gegenüber begibt sich die radikale Philosophie – wenn man so will wie einst auch Sokrates - auf die Agora, sucht den Dialog mit den Menschen; und sie knüpft ins besondere auch an das Sokratische Verständnis von der Hebammenkunst der Philosophie an, nur dass radikales philosophisches Denken heute ihren Ort in den verschiedenen Ansätzen zum Zusammenhandeln aus der Menge der Vielen heraus sucht. Es geht ihr darum, „im Netzwerk der Vielen“ der Suche nach Orientierung für eine Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse zuzuarbeiten, „ohne den Zusammenhang (des produktiven Weltbezuges dieses Zusammenhandelns) zu verlieren“ (Wolf 2012). Sie sucht insofern immer wieder nach praktischen Arbeitszusammenhängen – für Arendt wären das Handlungszusammenhänge - im Zusammenhandeln der Vielen; und das ist etwas, was man bei der Arendt nicht findet – vielleicht mit der kurzen Ausnahme ihrer, von gleichzeitigen kritischen Distanzierungen nie freien, Mitarbeit in zionistischen Organisationen in den 1930er Jahren.

5.5. Schlussfolgerungen

Das Letzte waren fast schon zusammenfassende Formulierungen, mit denen dieser Vortrag enden könnte. Ich möchte aber doch noch versuchen, ein etwas systematisches Resümee zu ziehen:

- Hervorzuheben ist aus meiner Sicht zunächst ein Denken, das immer noch orientierend ist, von dem aus, man aber weiterdenken muss: H. Arendt ringt gedanklich um die Bedingungen der Möglichkeit der Schaffung eines gesellschaftlichen und politischen Raumes, in dem „*der Mensch ein handelndes Wesen wird*“ auf diesem Planeten, an den wir gebunden sind. Sie ist immer und in aller Konsequenz Partei der Entfaltung der menschlichen Begabung zur Politik, so wie Marx Partei der lebendigen Arbeit ist. Beide verknüpfend – Arendts Kritik richtete sich ja gegen die Marxisten, und aus ihrer Sicht darüber dann auch die Ideologiefälligkeit des Marxschen Denkens selbst – läge also die Herausforderung darin, auch die heteronome Sphäre der Arbeit als eine Sphäre zu begreifen, die politischer, also demokratischer Gestaltung zugänglich ist. Es ginge also darum, ob und wie – nicht zuletzt auch aus Gründen einer sinnhaften Gestaltung von Arbeit – auch ein durch Freiheitsrechte im Hinblick auf die kooperative Organisation herstellenden Arbeitshandelns bestimmter öffentlicher Raum konstituiert werden kann. In einem Wort: hier ginge es um Wirtschaftsdemokratie.

- Ihre Entscheidung - nach dem radikalen Bruch mit ihren philosophischen Lehrern - und dem Wissenschaftsbetrieb nach 1933 – liegt darin, nach der Verarbeitung der Erfahrungen der „Nacht des Jahrhunderts“ in ihrer Totalitarismusschrift zweierlei zu tun: (1) als Politikwissenschaftlerin den Raum der Politik gegen die Gefahren seiner Zerstörung neu zu bestimmen und (2) sich dazu neue Klarheit über die philosophischen Grundlagen einer solchen Anstrengung in einem Raum philosophischen Denkens zu verschaffen, den sie ebenfalls als einen Raum freien Denkens für sich zu konstituieren sucht.
- „Das Politische – und hier liegt aus meiner Sicht der Kern ihres politischen Humanismus - bestimmt sich dabei für sie
 „(1) als das öffentliche im Gegensatz zum Privaten, (2) als Pluralität im Gegensatz zur Singularität, (3) als die *vita activa* im Gegensatz zur *vita contemplativa*, (4) als das gesellschaftliche im Gegensatz zum Intimen, (5) als die Sicherung des Lebens des „Geschlechts“ im Gegensatz zum Leben des Einzelnen, als Gemeinschaft versus Individuum.“ (Arendt 2003, 535f)

Und in diesem politischen Raum -für den die griechische Polis von H. Arendt nie als Modell, sondern eher als ein historischer Glücksfall angesehen wird, in dessen Licht viele uns auch heute noch betreffende Fragen zum Politischen besonders prägnant gestellt worden sind, sieht sie die Möglichkeit, Freiheit als ein „*Höchstes menschlich-weltlicher Möglichkeiten*“ durch politische Initiativen, ja durch das „*Wunder der Politik*“ (Arendt 1993/2003, 157) herzustellen und zu erweitern.

- Ihre Leistungen liegen denkerisch in der Tat in der Schaffung einer so vorher noch nicht vorhandenen begrifflichen Klarheit in Bezug auf zentrale Fragen der *conditio humana*: arbeitend, herstellend, handelnd, liebend – das sind die zentralen Unterscheidungen, von denen sie in „*Vita activa*“ ausgeht - leben wir, sofern gesellschaftlich ein politischer Raum konstituiert und durch Gesetze geordnet ist, als Menschen in unserer erdgebundenen Freiheit. Die sieht sie allerdings durch den losgelassenen Prozess der Moderne bedroht. Aber für eben diesen Prozess bleibt immer auch konstitutiv, „*dass jeder Mensch in diesem Raum, der Freiheit ein neuer Anfang, in seiner ihm auf Erden gegebene Zeit als seiner Ewigkeit ist.*“ (Arendt 2003, 175f) Das höchste unserer menschlichen Möglichkeiten entfalten wir im öffentlichen, pluralen, gesellschaftlichen Raum des Politischen, und der Sinn von Politik ist nach ihrem Verständnis Freiheit. Aber auf merkwürdige, wie sie sagt ironische Weise sind wir zugleich „der“ Mensch in der Liebe, in den Augenblicken, wenn zwei zu eins wird das sich so von der Natur ein Drittes schenken lässt.
- Was ihre historischen Analysen aus politikwissenschaftlicher Perspektive anbelangt, so glaube ich, dass man zeigen kann, dass die Arendt – wie sehr auch immer man ihr zu recht habituell elitäre Züge nachsagen mag, als radikale Demokratin Vertreterin eines ausgesprochen egalitären Konzepts des Poli-

tischen ist. Man dürfte nicht leicht andere AutorInnen finden, die so reflektiert und pointiert im Ergebnis ihrer historischen Analysen Demokratie im Sinne rätodemokratischer Konzepte gedacht haben. Das „Wunder der Politik“ von dem sie in ihren nachgelassenen Schriften zur Politik gelegentlich spricht, also in ihrem Verständnis die tatsächliche Entfaltung der menschlichen Begabung zum politischen Handeln, ist mit ihr jedenfalls in solchen Rätodemokratischen Traditionen zu denken. In der Tradition sozialistischen Denkens würde mir hier P. v. Oertzen (1976) einfallen, aber danach muss man m. E. schon ziemlich angestrengt nach weiteren AutorInnen suchen.

- Die Herausforderung, die sie uns hinterlässt, liegt darin, mit ihr die Möglichkeiten eines erneuerten politischen Raumes als Raum der Freiheit für eine Gesellschaft zu denken, die ganz und gar Arbeitsgesellschaft geworden ist, weil Arbeit, wie sie selbst ausführt, aus dem Raum des Privaten herausgetreten und mehr denn je durch Momente des Herstellens, also der Vergegenständlichung von schöpferischer Potenz der Menschen, geprägt ist. Der pessimistische Ausblick am Ende von *Vita activa* erscheint deshalb nicht zwingend, wenn man den dialektischen, d. h. die Widersprüchlichkeit der realen Entwicklung akzentuierenden, Gedanken zulässt, dass in dem Moment, in dem im Sinne der Arendtschen Unterscheidung alle menschliche Tätigkeit zu Arbeit geworden ist, potentiell auch alle sozialen Räume, in denen die Menschen als *Animal laborans* agieren politischer Gestaltung zugänglich geworden sind.¹¹ Hier kommt es darauf an, den Raum des Politischen diesseits aller Geschichtsmetaphysik dennoch als geschichtlich konstituiert und die in ihm handelnden Menschen in der Begrenztheit ihrer *conditio humana* als gesellschaftlich konstituierte geschichtliche Wesen zu begreifen. Die Philosophische Anthropologie (Plessner) ebenso wie das Marxsche Denken – von der Deutschen Ideologie und den Feuerbachthesen bis hin zu den Analysen der Funktionsmechanismen der kapitalistischen Ökonomie lassen sich hier nach meinem Verständnis mit ihrem Denken verknüpfen, gerade weil sie in ihrer Kritik an Marx ernst zu nehmen ist. .

In anderen Worten: Es gilt nicht nur, in den Worten von Marx, „*alle Verhältnisse umzustürzen, in denen der Mensch ein geknechtetes und erniedrigtes Wesen ist*“ um, wie im Manifest der Kommunistischen Partei (MEW, 1968,45) gefordert, nach der „*Expropriation der Expropriateure*“ u. a. bei „*gleiche(m) Arbeitszwang für alle (...) Vermehrung der Nationalfabriken, Produktionsinstrumente*“ usw. „*nach einem gemeinschaftlichen Plan*“ sicherzustellen.¹² Es kommt mindestens im gleichen

¹¹ Und wie schon erwähnt, findet sich zu diesem Gedanken führende Überlegungen durchaus an verschiedenen Stellen des Denktagebuchs.

¹² Wobei mit einem von Arendt geschärften Blick aus kaum zu übersehen ist, dass sich in diesen Sätzen „*Marx' grundsätzlicher Widerspruch: Arbeit schafft den Menschen – Arbeit versklavt den Menschen*“ (Arendt 3003, 276) geltend macht und unklar bleibt „*was eigentlich menschliche Tätigkeit nach Abschaffung der Arbeit sein sollte* (S. 273) – einmal abgesehen

Maße darauf an, für die so erst sehr vage gedachte freie Assoziation, „*worin die freie Entfaltung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller*“ sein soll (ebd.), jenen öffentlichen Raum zu konstituieren, der für H. Arendt als politischer Raum, ein Raum der Freiheit ist und gewährleisten kann, „*daß der Mensch ein handelndes Wesen wird.*“ (Arendt 1993/2003, 182). Für sie gilt dazu:

Das Denken entsteht im Element des Nicht-Wissbaren. (...) Weil sie des gleichen Geistes Kinder sind, sind Wissenschaft und Religion gleich feindlich dem Denken. Denn das Denken ist die originale Tätigkeit des Menschen im Felde des Nicht-Wissbaren.“ (S. 261) Denken, da es nicht wissen kann, ist nicht bedingt durch die Objekte des Wissen-wollens. Als solches ist es die einzige wirklich ‚unbedingte‘ Tätigkeit und Quelle der Freiheit“ (ebd.).

- Dieser ihrer Forderung gerecht zu werden, macht es aber erforderlich, im Hinblick auf solche Verknüpfungen, ihren aus den antiken Unterscheidungen von Arbeiten-Herstellen-Handeln entnommenen Arbeitsbegriff kritisch, also auch historisch, zu überprüfen. Es lohnt sich aber auch ihre zweifelnd kritischen Überlegungen dazu zu durchdenken, dass es noch keineswegs ausgemacht ist, dass eine Gesellschaft, in der die ‚Springquellen des Reichtums‘ reichlich quellen, gleichsam aus sich heraus den politischen Raum der Freiheit hervor treibt. Alles was sich an verstreuten Bemerkungen zu Amerika bei ihr finden lässt, das nach der Nacht des Jahrhunderts den Sieg gegen die totalitären Systeme davongetragen hat, sind kluge Begründungen für eben diesen Zweifel. Nicht nur wer eine radikaldemokratisch gedachte Republik als die über die großen bürgerlichen Revolutionen angestrebte – und von den „gründenden Vätern“ richtiger vorgedachte und unter günstigeren – aber immer noch ganz und gar agrarischen - ökonomischen Bedingungen als in Frankreich begonnene neue Ordnung wieder erneuern will, wird sich mit Hannah Arends Denken als Politikwissenschaftlerin und Philosophin auseinandersetzen müssen. Dies deshalb, weil die frühen bürgerlichen Revolutionen doch schnell in wesentlichen Punkten das schon in ihnen virulente Ideal rätendemokratischer Formen der politischen Beteiligung aller Bürger verfehlt haben, vor allem aber auch weil die gravierenden demokratischen Defizite der proletarischen Revolutionen als theoretisch neu anzugehendes Problem unabweisbar sind. Und dabei geht es heute vor allem darum, auch den Zusammenhang von Wirtschaft und Demokratie neu zu denken.
 - Für ein Denken, das das „Wunder der Politik“ in der Fähigkeit eines jeden einzelnen Menschen zum Denken und zum Handeln begründet sieht,
 - für ein Denken, dass dieses „Wunder der Politik“ als das der Herstellung eines öffentlichen politischen Raums, in dem das Recht auf Rechte im Sinne der aktiven Beteiligung am politischen Prozess einer Ge-

davon, dass hinter dem „gemeinschaftlichen Plan“ eine Vorstellung steht, die nach den Erfahrungen der seitherigen 164 Jahre vor allem eine Fülle offener Fragen aufwirft.

sellschaft in diesem Raum für alle Bürger gewährleistet ist, als Möglichkeitsraum erschließen helfen will,

- für ein Denken, das dabei in Rechnung stellt, dass die Gesellschaften der Moderne Arbeitsgesellschaften sind, in denen alles zu Arbeit geworden ist und in öffentlich relevanten Räumen stattfindet, die also politischer Gestaltung zugänglich sind,
- und für ein Denken, das dabei auf Entwicklungen in offenen, nicht linearen Prozessen und Systemen zielt, also keine ‚Endziele‘ kennt, vielmehr immer wieder auch mit den Begrenztheiten der *conditio humana* rechnet,

dürfte Hannah Arendts politischer Humanismus unverzichtbar wichtig bleiben.

Literatur:

- Agamben, G. (2002) *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main
- Arendt, H. (1967): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München
- Arendt, H. (1971) *Lying in Politics*, in: *New York Review of Books*, 18. 11. 1971, Nachdruck in: *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*, Heft 3/2004, S. 3-18
- Arendt, H.(1974): *Über die Revolution*, München-Zürich
- Arendt, H. (1979/ 1998): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, München
- Arendt, H. (1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, Hg. Von U. Ludz, München Zürich
- Arendt, H. (2003): *Denktagebuch* (Hg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, München Zürich
- Bauman, Z. (1999): *Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit*, Hamburg
- Bauman, Z. (2003): *Die flüchtige Moderne*, Frankfurt am Main
- Boll, M. (2012): „Autorität und Freiheit sind keineswegs Gegensätze“ . Auf den Spuren von Hannah Arendt, Deutschlandradio Kultur (<http://www.dradio.de/dlf/sendungen/essayunddiskurs/1949917/>)
- Brokmeier, P. (1994): *Institutionen als Organon des Politischen. Versuch einer Begriffsbildung im Anschluss an Hannah Arendt*, in: Göhler, G. (Hg) : *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden , S. 167-186
- Dürr, H.-P. (1988): *Das Netz des Physikers. Naturwissenschaftliche Erkenntnis in der Verantwortung*, München Wien
- Grube, A, (2007): *Hannah Arendt, Das Böse ist immer extrem, aber niemals radikal, Texte aus Briefen und Werken 2 CD*, Düsseldorf, onomato Hörbücher
- Foucault, M. (1974):*Von der Subversion des Wissens*, München.
- Lepape, P. (1994):*Denis Diderot. Eine Biographie*, Frankfurt am Main
- Lieb, A. (2009):*Demokratie: Ein politisches und soziales Projekt? Zum Stellenwert von Arbeit in zeitgenössischen Demokratiekonzepten*, Münster
- Lindner, U.; Nowak, J.; Paust-Lassen, P. (2008): *Philosophieren in der Perspektive von Aufklärung und Befreiung. Frieder Wolf zum Fünfundsechzigsten*, in: dies. (Hg.): *Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit*, Münster, S. 9-23

- Ludz, U.; Nordmann, I. (2003): Nachwort der Herausgeberinnen, in: Arendt, H. (2003): Denktagebuch, zweiter Band, München Zürich, S.825-862
- Martens, H. (2008): Primäre und sekundäre Arbeitspolitik und Öffentlichkeit. Zum Nutzen einer analytischen Unterscheidung in der Debatte um die Revitalisierung der Gewerkschaften, in: Lindner, u.; Nowak, J.; Paust-Lassen, P. (Hg.): Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit, Münster, S. 303-317
- MEW (1968): ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Band I, Berlin
- Mouffe, C.. (2007): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt am Main
- Oertzen., P. v. (1976) Betriebsräte in der Novemberrevolution ((2. erweiterte Auflage) Berlin .Bonn-Bad Godesberg (Erstaufgabe Düsseldorf 1963)
- Peter, G., (2009): Für eine demokratische Erneuerung der Arbeitsgesellschaft. Oder: Warum die gesellschaftliche Arbeit weiterhin im Zentrum gesellschaftlicher Reform stehen sollte, in: Neuendorff, H.; >Peter, G.; Wolf, F. O. (Hg.): Arbeit und Freiheit im Widerspruch? Bedingungsloses Grundeinkommen – ein Modell im Meinungsstreit, Hamburg, S. 68-82
- Plessner, H. (1983/53): Mit anderen Augen, in: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main, S.88-104
- Prinz, A. (2012): Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt, Berlin
- Ranciére, J. (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main
- Seitter, W. (2001): Politik der Wahrheit, in: Kleiner, M. S. (Hg.) Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt/New York, S.153-169
- Senghaas-Knobloch, E. (2000): Von der Arbeits- zur Tätigkeitsgesellschaft? Dimensionen einer aktuellen Debatte, in: Heinz, W. R.; Kotthoff, H.; Peter, G. (Hg.): Soziale Räume, global players, lokale Ökonomien – Auf dem Weg in die innovative Tätigkeitsgesellschaft?, Münster-Hamburg-London,. S. 136-162
- Wolf, F. O. (2002) Radikale Philosophie, Münster
- Wolf, F. O. (2005): Fragmente einer Kritik traditionell philosophischer Zugänge zu Arbeit, in: ders. (2005): Arbeitsglück. Untersuchungen zur Politik der Arbeit, Dortmunder Beiträge zur Sozial- und Gesellschaftspolitik, Band 57, Münster, S.34-80
- Wolf, F. O. (2012): Herrschaftskritik wieder aufnehmen und noch weiter treiben. Zu Judith Butlers Adorno-Preis-Rede, Manuskript