

Ágnes Heller

Hannah Arendts Platz im spätmodernen Denken

Abstract

Hannah Arendt was a woman of eclectic culture, including among other things philosophically. Yet when she spoke of philosophy or philosophers, she almost without exception referred to Plato, Socrates, Aristotle, Cicero, Augustine, and the classics of German philosophy, especially Kant. She hardly ever referred to her contemporaries. She did not consider Sartre worthy of being taken seriously, she despised Adorno, Merleau Ponty and de Beauvoir did not exist to her. Arendt met Habermas, yet he left no trace in her philosophy. She wrote an essay on Benjamin, yet he, too, left no trace in her philosophy. This notable indifference towards her contemporaries could be understood as an urge towards original thinking. There were three thinkers who were especially important to Arendt – the three radical philosophers of the nineteenth century: Marx, Kierkegaard, and Nietzsche. According to Ágnes Heller, Arendt was the first to consider these three thinkers together in the same context. Arendt regarded them as radical thinkers because they overturned, reinterpreted, and ultimately abolished traditions: Marx politically, Kierkegaard religiously, and Nietzsche metaphysically. Arendt saw their radical philosophical style as especially important. All three experimented with unorthodox philosophical genres, above all with essays and aphorisms.

Um gleich vorweg Hegel aus seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* anzuführen, wonach die Philosophie eben nur „ihre Zeit in Gedanken“ erfasse: Möge diese „Zeit“ dann in diesem Beitrag eben die Spätmoderne sein, die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Diese zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zur Jahrtausendwende war dann auch die vorerst letzte Blütezeit der Philosophie, als eine Generation zu philosophieren begann, die viel erleben und viel mitmachen musste: politische Katastrophen und Turbulenzen, das Aufkommen neuer Lebens- und Beziehungsformen, neuer Handlungsweisen und Ideen, die Wahrnehmung neuer Gefahren und gesellschaftlicher Herausforderungen, die sie in den meisten Fällen auch persönlich erfahren und erleiden mussten. Eben diese Erlebnisse und Erfahrungen nährten neue philosophische Annäherungen, eröffneten Wege für neue Fragestellungen, lancierten neue Gesinnungen und Attitüden, aber auch generell einen neuen philosophischen Stil. An dieser Stelle seien nur einige der Philosophen dieser Generation exemplarisch genannt: Theodor W. Adorno, Jean-Paul Sartre, Luc Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze und Jürgen Habermas als VertreterInnen des europäischen Kontinents, Karl Popper für England, Hannah Arendt oder Richard Rorty für die USA.

Einige von ihnen hatten den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust schon als Erwachsene erlebt, ihre eigenen Erfahrungen mit totalitären Regimes gemacht, manche waren auch – wie einige Franzosen – Illusionen nachgelaufen, die sich später auch für sie als falsch erweisen sollten. In welcher Form auch immer, waren alle von ihnen an der 68er-Bewegung beteiligt gewesen und hatten die Erwartungen der

Neuen Linken in Bezug auf die Veränderungen der Lebensformen oder neue politische und philosophische Fragestellungen durchaus auch in Bezug auf ihre eigene Person reflektiert.

Gemeinsames Merkmal dieser Generation war darüber hinaus, dass sie sich – wie schon jene vor ihr, und genannt seien hier Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell oder John Dewey – von der metaphysischen Tradition gelöst hatten und zur „Sache selbst“ zurückgekehrt waren – was konkret hieß, dass sie die Philosophie als Lebensform betrachteten und auch erlebten. Die erwähnten DenkerInnen waren also nicht in einem bloßen Lösen irgendwelcher Rätsel involviert, wie es die heutigen, meistens amerikanischen, analytischen PhilosophInnen tun. Genauso wenig waren sie aber antikisierende DenkerInnen, wer die meisten heutigen ‚kontinentalen‘ PhilosophInnen, weil Philosophie für sie auch immer bedeutete, neue Fragen stellen und eben nicht alte in irgendeiner Form neu interpretieren zu müssen: Für die analytische Philosophie gibt es keine Tradition, die antikisierende Philosophie gibt uns kein Material für neue, unerwartete Fragestellungen. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*¹ lautet ein Titel aus Arendts Lebenswerk. Zwischen Vergangenheit und Zukunft liegt eben unsere Welt, jene Gegenwart, die wir in Begriffen aufzufassen oder aufzulösen bemüht sind.

Neu an dieser philosophischen Generation ist allein die – entweder linke, teilweise ultralinke oder liberale, republikanische – politische Einstellung. Einige von ihnen, besonders Französinen und Franzosen, hatten eine gewisse Schwäche für ‚linke‘ Tyrannen, andere wiederum waren in diversen Bürgerinitiativen aktiv, andere wiederum standen unter dem Einfluss der neuen Linken: Gemeinsam war ihnen, dass sie alle in die Tagespolitik aktiv intervenierten und eingriffen.

Eine vorher schon durchaus präzente Tendenz wurde nun zur vorherrschenden: Philosophische Schulen in ihren klassischen Sinn werden aufgelöst, es gibt keine -ismen mehr. PhilosophInnen geraten zu sehr persönlichen, individuellen DenkerInnen, nicht „privaten“, wie es John Rorty einmal formulierte, sondern sehr persönlichen, kann doch die Philosophie niemals eine rein private Angelegenheit sein. Persönlich, individuell zu philosophieren bedeutet, dass alle originär denkenden, authentischen philosophischen Persönlichkeiten ihre eigenständige Philosophie entwickeln, die niemand nachmachen oder nachahmen kann, ohne dabei lächerlich zu werden. Wer dekonstruiert, wie Derrida es tat, ist einfach ein Narr. Natürlich wird man von bedeutenden PhilosophInnen weiterhin inspiriert – dazu ist ja die Philosophie da –, aber im alten Sinn Schülerin oder Schüler einer philosophischen Schule zu sein, funktioniert einfach nicht mehr – oder man wird eben langweilig und uninteressant. Nietzsche sagte einmal, dass Philosophie eine Art von Autobiographie sei. Das widerspricht keineswegs dem Hegel’schen Gedanken, dass sich die Zeit in Begriffen ausdrücke; auch unsere Autobiographie ist ja zeitbedingt. Obwohl wir alle unsere eigene Zeit in allgemein gültigen Begriffen ausdrücken, haben wir doch alle unsere Zeit in einer anderen Weise erlebt, haben wir alle verschiedene Erinnerungen, sind wir verschiedene Persönlichkeiten. Das mag zwar schon immer der Fall gewesen sein, allein in der Moderne erhalten persönliche Erlebnisse eine viel größere Bedeutung. Eben das autobiographische Moment spielt nun eine immer wichtigere Rolle, wenn man die Zeit in Begriffen ausdrücken möchte. Schon allein aus diesem Grund werden wir uns in der Moderne des persönlichen Charakters der Philosophie bewusst.

¹ Hannah Arendt, *Übungen im politischen Denken*. I. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München 2012.

Hannah Arendt war nicht nur in Deutschland geboren, ihre ganze Kultur war ganz spezifisch eine deutsche: Ihre Schwärmerei für die alten Griechen steht ganz in der Tradition Winckelmanns, und ihr Festhalten an der Überlegenheit des hellenistischen Denkens gegenüber dem antiken Rom wurde von Heidegger nur weiter bestärkt. Ihre großen philosophischen Grunderlebnisse waren auf Vorlesungen von Martin Heidegger und Karl Jaspers zurückzuführen und bestimmten ihr ganzes Werk: Heideggers Einfluss ist in ihrem Spätwerk sogar mehr präsent als ihren frühen Büchern. Beide ihrer Ehemänner waren Deutsche, mit Heinrich Blücher kommunizierte sie sogar noch im US-amerikanischen Exil in Deutsch. Blücher, der als junger Mann zum Spartakus-Bund und zum Kreis um Rosa Luxemburg gehörte, hatte ihr Interesse auf die Politik gelenkt oder vielleicht besser: bestärkt. Als Jüdin hatte sie ja noch in der Weimarer Republik den Antisemitismus erfahren, die Shoah erfahren. In jüdischen Organisationen aktiv, wurde sie auch vom sogenannten kulturellen Zionismus beeinflusst, im US-amerikanischen Exil wurde sie mehr und mehr von der amerikanischen Demokratie und dem US-republikanischen Staatsmodell fasziniert.

Beides – die Gräkomane der deutschen Kulturtradition und die Faszination der US-amerikanischen Republik – trugen letztlich zur Entwicklung und Ausformung ihrer ganz persönlichen Philosophie der Handlung bei. Allein das deutsche und altgriechische Denken fand – ebenso wie die amerikanische, demokratische Idee – in der Arendt'schen Philosophie oder in ihren an verschiedenen Orten, in verschiedenen Werken angedeuteten, selten besprochenen autobiographischen Erinnerungen als Frau und als Jüdin in der Regel nur indirekt Niederschlag: Wobei hier nur ihre Philosophie gemeint ist, nicht ihr Leben, aber auch nicht ihre Publizistik.

Hannah Arendt war kulturell vielseitig, eben auch was ihre philosophische Kultur betrifft. Allein, wenn sie über Philosophie oder besser: über Philosophen sprach, bezog sie sich beinahe ausnahmslos auf Plato, Sokrates, Aristoteles, Cicero, Augustin oder auf die Klassiker der deutschen Philosophie, ganz besonders auf Kant. Descartes war für sie immer ein negatives Beispiel, auch Hobbes, den sie aber wenigstens respektierte.

Dieser Essay begann ja mit einer Referenz an die große Generation der Philosophie. An dieser Stelle gehört wohl hinzugefügt, dass sich Arendt beinahe nie auf eine/n ihrer ZeitgenossInnen bezog: Selbst auf ihre Lehrer Heidegger, Jaspers und Husserl tat sie dies bestenfalls nur flüchtig, als ob sie nie existiert hätten. Sartre konnte ihres Erachtens als Philosoph nicht ernst genommen werden, Adorno verachtete sie. Merleau-Ponty und Beauvoir existierten für sie nicht. Unbenommen: Derrida war zu ihrer Zeit noch unbekannt, allein Foucault bereits doch. Zwar haben sich Arendt und Habermas getroffen, in ihrer Philosophie hinterließ er aber keine Spuren. Und obwohl sie einen wunderschönen Essay zu Walter Benjamin verfasste, hinterließ auch er keine Spuren in ihrem Denken. Dies ist umso interessanter, weil die sogenannte Kulturkritik in Arendts philosophischen Gedanken ja doch ein tragende Rolle. Ihre auffallende Indifferenz gegenüber ihren Zeitgenossen kann man aber auch durchaus als ein Streben in Richtung eines originären Denkens verstehen. Wie sagt doch Kant: „Selbstdenken heißt den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.“² Und diese alten Philosophen wiederum schaden der Originalität des Arendt'schen Denkens nicht, waren sie doch keine Zeitgenossen. Man konnte ruhig von ihnen lernen, ohne beeinflusst zu werden.

² Immanuel Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren?, in: Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Band 5, Frankfurt/Main 1977 (Erstdruck in: Berlinische Monatsschrift, Oktober 1786), 304-330, 325.

Drei frühere Denker waren dabei für Arendt besonders wichtig, die drei radikalen Denker des 19. Jahrhunderts: Karl Marx, Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche. Arendt war die Allererste, die diese drei Denker – mit Fug und Recht – in demselben Kontext betrachtete. Sie waren radikale Denker, weil sie Traditionen auf den Kopf gestellt, uminterpretiert und letztlich abgeschafft hatten: Marx die Politik, Kierkegaard die Religion, Nietzsche die Metaphysik, die traditionelle Philosophie. Besonders wichtig war für sie der philosophische Stil der drei Denker, die mit unorthodoxen philosophischen Genres, im Besonderen mit dem Essay und mit Aphorismen, experimentierten.

Sprechen wir über PhilosophInnen, muss über ihre Sprache, ihre charakteristische Ausdrucksweise gesprochen werden: Arendts philosophische Sprache war der Essay. Dieser war schon lange vor Arendt zu einem wichtigen philosophischen Genre geworden, vielleicht schon mit Erasmus, aber sicher mit der Aufklärung, mit Rousseau, Diderot, Lessing und Kant. Und dennoch wurde der Essay als eine minderwertige Textsorte betrachtet, dachten doch die Philosophen immer im Rahmen eines Systems, einer architektonischen oder strukturierten Struktur – zu deren Erörterung der Essay nicht geeignet schien: Am Ende eines solchen Gedankengebäudes musste immer alles zusammenpassen, die Schlange, bildlich gesprochen, sich selbst in den Schwanz beißen. Am Ende des 20. Jahrhunderts ist eben diese Schlange zum Problem geworden, weil die absolute, die erlösende Wahrheit, die Struktur selbst suspekt geworden ist. Der Gedanke, die Monographie, das in sich schlüssige System, durch den Essay – als wichtiges und zeitgemäßes Genre – zu ersetzen, wurde zum ersten Mal wahrscheinlich im Vorwort zu György Lukács' Essayband *Die Seele und die Formen*³ formuliert: Seine *Theorie des Romans*⁴ war ja eigentlich auch eine Sammlung von Essays. Was die bloße Form betrifft, könnte man dasselbe zwar von *Geschichte und Klassenbewusstsein*⁵ sagen, aber die Botschaft dieses Werks ist dann doch eine andere: Nämlich eine, wo sich die Schlange dann doch nur wieder in den Schwanz beißt.

Aber wenn ich über Arendt als große Essayistin schreiben, habe ich nicht nur die Textsorte im Sinn: Es ist wohl nicht schwer einzusehen, dass keines der Bücher von Arendt in strengem Sinn als Monographie bezeichnet werden kann. Beginnend mit *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*⁶ bis hin zu *Vom Leben des Geistes*⁷ fällt es sehr leicht, die unterschiedlichen Essayformen, die diese Bücher ausmachen, klar zu unterscheiden: Vorlesungen, Studien oder kleine Abhandlungen. Aber es geht hier nicht um die Textlängen, sondern um Fragestellungen und Betrachtungsweisen. In allen ihren Essays ersetzt die Idee des ‚Fürwahrhaltens‘ den Begriff der Wahrheit. Damit ersetzt die politische Herangehensweise an den Gegenstand der Reflexion und dessen Untersuchung die eingeübte, wenn man will: abgedroschene, philosophische Praxis von Reflexion und Untersuchung. Ihre Konzeption wird am besten mittels des Narrativs, der Erzählung realisiert. Arendt bedient sich dabei verschiedener Arten der Erzählung: der Erzählung einer Philosophie, der Erzählung eines Charakters oder der Erzählung eines historischen Ereignisses. Und in der Regel kombiniert sie alles mit allem. Doch Narrative sind eben nicht nur bloße Darstellungen, denn innerhalb ihrer Erzählungen tauchen neue politische Begriffe auf, die

3 György Lukács, *Die Seele und die Formen*. Essays, Neuwied 1971.

4 Ders., *Die Theorie des Romans*. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Neuwied 1963.

5 Ders., *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Studien über marxistische Dialektik, Neuwied 1971.

6 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, Frankfurt/Main 1955.

7 Dies., *Vom Leben des Geistes I: Vom Denken*, München 1979.

politischen Erscheinungen sind in neue Definitionen gefasst, in neuen theoretischen Denkanstößen formuliert. All dies entwickelt sich in Geschichten, die keine bloßen Illustrationen, keine banale Veranschaulichung der Theorie sind, entfalten sich doch die theoretischen Begriffe aus der Erzählung selbst, so, als ob sie menschliche Charaktere wären.

Um die Einzigartigkeit des Arendt'schen theoretischen Projekts zu beschreiben, muss ich noch einen Schritt weitergehen: Auch im 20. Jahrhundert gab es unterschiedliche Typen philosophischer Essays – erwähnt seien hier beispielsweise Adornos Essays über die zeitgenössische Musik. Diese sind interpretative Essays, in denen die Philosophie versucht, Kunstwerke zu interpretieren. Falls diese Essays eine politische Sendung überhaupt haben, ist diese Botschaft indirekt, meistens in Kulturkritik verhüllt. Arendts Essays sind aber politisch, wenn auch eine Form der Interpretation, in denen Philosophie nicht Kunst, aber Politik interpretiert. In diesem Sinn könnten Arendts Essays als narrativ-rhetorische Textsorte beschrieben werden. Der Stil ist narrativ, weil Arendt politische Begriffe aus der Geschichte selbst entwickelt, er ist aber auch rhetorisch, weil die Absicht, die LeserInnen mit Argumenten zu überzeugen, Teil ihres Projekts ist. In der politischen Philosophie kann ja die übliche Unterscheidung zwischen Dialektik und Rhetorik sowieso nicht getroffen werden. Arendt predigt nicht, sie entwickelt die Geschichten und aus den Geschichten wiederum die Begriffe. Die Geschichten sind dabei beinahe immer historische Erzählungen, auch wenn es um Biographien geht – denken wir nur an den Lebenslauf von Benjamin Disraeli im Totalitarismus-Buch oder die Lebensbeschreibung von Rosa Luxemburg in *Menschen in finsternen Zeiten*.⁸ Arendt erzählt uns auch einige epochale politische Ereignisse, denken wir nur an die Affäre Dreyfus oder ihre Beschreibung der Amerikanischen Revolution.⁹ Hier mobilisiert sie gewissermaßen historische Daten, die aber in ihrer Darstellung niemals reine kalendarische Fakten bleiben. In der politischen Philosophie öffnete diese Form rhetorischer Narrative ein Fenster für Aktualität. Statt der akademischen und wissenschaftlichen Untersuchung von Institutionen eröffnete sich so die Möglichkeit einer öffentlichen Diskussion über Möglichkeiten der gegenwärtigen Handlung. Politik wird so auch in der Philosophie und nicht nur in den Gesellschaftswissenschaften zum Thema: womit die drei großen Kant'schen Fragen gestellt sind: „Was kann man wissen, was soll man tun, was darf man hoffen“.

Und ennoch: Arendts philosophische Narrative sind rein rhetorischer Natur. Sie schreibt schön, sie kann uns überzeugen. Im Narrativ gibt es keine logischen Widersprüche, sie bleiben irrelevant, kümmern uns nicht. Was uns kümmert, sind die theoretischen Resultate, das Neue, das uns einleuchtet und uns dazu bringt längst überholte, abgedroschene Konzeptionen durch neue zu ersetzen. Arendt lässt uns Gesellschaft neu denken, Geschichte von einem politischen Standpunkt aus betrachten. Sie ärgert und inspiriert uns zugleich, was ja der Zweck politischen Denkens sein soll. Doch was sind die Früchte, die Resultate der Arendt'schen rhetorischen Narrative? Beginnen wir vorerst mit den Fiaskos, mit jenen zwei Büchern, bei denen Arendts Stil der politischen Philosophie, die Anwendung des rhetorischen Narrativs, einfach schiefgelaufen ist: *Eichmann in Jerusalem*¹⁰ und *Vom Leben des*

⁸ Dies., *Menschen in finsternen Zeiten*, München 2012.

⁹ Hannah Arendt, *On Revolution*, New York 1963; dt.: dies., *Über die Revolution*, München 1963 sowie dies., *Die Dreyfus-Affäre und folgende Kapitel*, in: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 2005, 212-272.

¹⁰ Dies., *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 1964.

Geistes.¹¹ Bei ersterem ging es um den Holocaust, über den man keine politische Philosophie schreiben sollte, ganz besonders nicht in der Form des Essays. Bei zweitem wiederum ging es um philosophische Grundfragen, über die man ebenfalls keinen politischen Essay schreiben kann: Politische Philosophie schreibt man eben über politische oder anti-politische Ereignisse. Während man über den Totalitarismus als ein anti-politisches Gebilde noch durchaus mit den Stilmitteln des politischen Essays schreiben kann, so funktioniert dies beim Holocaust – der weder ein politisches noch ein anti-politisches Ereignis war – nicht. Den Holocaust zu politisieren, kommt mit seiner Bagatellisierung gleich. Die damalige Empörung über ihren Essay war also durchaus gerechtfertigt.

Über *Leben des Geistes* – ich spreche nur über den ersten Band *Das Denken*, denn der zweite Teil der Edition wurde von Hannah Arendt ja nie autorisiert – war niemand wirklich empört, es war ein rein theoretisches Fiasko. Wenn ein Essay sich einem politischen Ereignis aus einem anderen Blickwinkel annähert, ist das durchaus wünschenswert und theoretisch erhellend – vor allem wenn es um Geschichte geht. Allein beim theoretischen Denken funktioniert der Essay nicht: Arendts Grundprämisse in diesem Werk, dass nämlich Wissenschaftler nicht denken, dass Problemlösung überhaupt kein Denken ist, dass man nie ‚rein‘ denkt, sind Radikalisierungen des Heidegger’schen Denkens – ad absurdum gedacht. Wir bekommen einmal wieder Heideggers Sokrates. Doch, Sokrates denkt immer auch über etwas, nicht über nichts, obwohl auch der über Nichts denkt, trotz allem über etwas denkt. Wen wir noch dazu über „reines“ Denken reden, dann bewegen wir uns auf der transzendentalen Ebene, und eben das wollte Arendt immer vermeiden. Von diesen zwei Büchern abgesehen bleibt aber meine Hommage an das Arendt’sche Werk durchaus aufrecht – was aber kein absolutes Einverständnis bedeutet. Reines Einverständnis heißt ja Langeweile, kein Einverständnis heißt jemanden zu ignorieren, während teilweises Einverständnis Bereitschaft zum Dialog beinhaltet.

Arendt hat in einer durchaus direkten Weise sich immer wieder in die US-amerikanische Tagespolitik hineinreklamiert. Ihre wichtigsten Schriften dazu liegen im Sammelband *Crises of the Republic*¹² vor. Allein drei weitere Bücher haben die politische Philosophie wohl am meisten und mit Recht beeinflusst: *Ursprünge des Totalitarismus*, *Vita Activa* oder *Vom tätigen Leben*¹³ und *Über die Revolution*.¹⁴

Ursprünge des Totalitarismus ist im Wesentlichen eine Genealogie im Nietzsche’schen Sinn. Arendt denkt hier nicht in den Kategorien eines Kausalverhältnisses: Totalitäre Gesellschaften haben keinen Grund, keine *Causa Efficiens*. Allein ihre Vorbedingungen, die Umstände ihrer Möglichkeit können beschrieben und analysiert werden. Arendt kämpft immer gegen den Begriff der historischen Notwendigkeit – tut dies ja auch in ihrer Kritik an Marx. Für sie lässt dieses Konzept keinen Platz für freie Handlung, auch keinen für den Zufall. Aber geschichtliche und politische Ereignisse sind auch für sie keineswegs dem Zufall überlassen. Sie werden erst unter gewissen Bedingungen möglich. Diese hängen zwar nicht immer miteinander zusammen, aber alle tragen zum Entstehen eines Gebildes, einer politischen Institution bei.

Arendt gehörte zu den ersten, die über totalitäre Gesellschaften im Allgemeinen gesprochen haben. Sie war die Erste die feststellte, dass es dabei keinesfalls um ir-

11 Dies., *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1: *Das Denken*. Bd. 2: *Das Wollen*, München 1979.

12 Dies., *Crises of the Republic*. *Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics, and Revolution*, New York 1972.

13 Dies., *Vita Activa* oder *Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960.

14 Dies., *Über die Revolution*.

gendeinen Rückfall in das ‚finstere Mittelalter‘ ginge, sondern dass der Totalitarismus ein absolut modernes politisches Gebilde ist, eben auch seine Brutalität. Zu ihrer Zeit bedurfte es der Courage, dies auszusprechen – mag es auch heute als selbstverständlich erscheinen. Aber auch das ist eben das Schicksal bedeutender theoretischer Ideen: Sie bringen etwas Neues ins Gespräch, das später zu einer Selbstverständlichkeit wird. In der Charakterisierung totalitärer Staaten hob sie die gemeinsamen Züge von Nationalsozialismus und Bolschewismus hervor, ohne dabei die ideologischen Differenzen beiseitezuschieben. Die Linke war empört, Arendt wurde als eine ‚konservative‘ Autorin beschimpft, doch sehr bald stellte sich die Richtigkeit ihres theoretischen Ansatzes heraus. Es fällt aber auf, dass diese zentrale Idee am Anfang dieses Buches noch kaum eine Rolle spielte. Die Genealogie der Idee fängt mit dem Antisemitismus an. Dieser spielt in der Entstehungsgeschichte des Nationalsozialismus eine dominierende Rolle, aber nicht in der Genealogie des Bolschewismus oder des italienischen Faschismus. Allein eine Bedingung traf für die Erscheinung beider totalitärer Staaten und auch für Italien zu: der Erste Weltkrieg, der Sündenfall Europas. Allein Arendt schreibt keine alternative Geschichte, sie stellt nicht die Frage, wie Europa ohne den ersten Weltkrieg sich mit seinen inneren Problemen auseinandergesetzt hätte.

Arendt entwickelte viele wichtige theoretische Ideen zum modernen Antisemitismus, zum Kolonialismus und auch zum Rassismus. Erwähnt seien hier aber nur einige Konzeptionen, jene die Wegbereiter waren und den wesentlichen Charakter aller totalitären Gesellschaften betrafen und auch heute noch betreffen. Die totalitäre Macht hatte die Klassengesellschaften abgeschafft, sie zu Massengesellschaften transformiert. Dies trifft sicherlich für alle totalitären Regimes zu. Arendt analysierte zudem wie man in der Sowjetunion eine Klasse nach der anderen planmäßig liquidierte. Dass soziale Transformation oder Veränderungen auch unter anderen Regierungsformen oder Regimes stattgefunden hatten, war ihr vollkommen klar, doch eine bedächtige Entwicklung und der Einsatz brutaler und offener Gewalt stellte für sie doch einen entscheidenden Unterschied dar. Totalitäre Massenbewegungen, die Manipulation dieser war für sie nur ein Kampfmittel totalitärer Parteien, die in letzter Instanz nur Geburtshelfer bei der Entstehung totalitärer Regimes spielten. Arendt beschrieb totalitäre Herrschaftsformen als antipolitisch. Bis zur Veröffentlichung ihres Buches blieb die Devise unwidersprochen, dass totalitäre Regimes ‚überpolitisiert‘ seien, weil – so die gängige These – unter diese eben auch privaten oder intimen Lebenssphären unter der Kuratel der Politik stünden. Allein für Arendt ist Politik eben durch Freiheit und der Möglichkeit des relativ freien Handelns bestimmt und definiert. Wo es keine Freiheit gibt, wo es überhaupt keine Möglichkeit eines freien Handelns gibt, gibt es für sie auch keine Politik. Damit hat sie etwas sehr wichtiges formuliert: die gesellschaftliche Funktion der Antipolitik. Die Entwicklung ihrer allgemeinen Theorie der Handlung sollte erst danach folgen.

Arendt sollte dann auch die erste sein, die die Rolle der Ideologie in Bezug auf den Terror beschreiben sollte: Die auf Robespierre zurückführbare Kombination von Tugend und Terror wird so zu einem der wesentlichen Züge totalitärer Herrschaft. Ideologie spielt nun nur mehr die Rolle einer Art Kompasses, der die auszurottenden Feinde ortet. Diese Ideologien können zwar ganz verschieden sein, doch sie funktionieren in totalitären Regimes letztlich auf gleiche Weise. In der zweiten Auflage des Buches schreibt sie im Anhang kurz über die Ungarische Revolution 1956, den sie aber nur in einem Punkt gut verstand, nämlich als einen Volksaufstand gegen ein totalitäres Regime und gegen nationale Unterdrückung, als einen Aufstand für Freiheit und Unabhängigkeit. Allein das Projekt der Revolution selbst hat sie komplett

missverstanden. Sie hatte ja schon zu dieser Zeit ihr Faible für die direkte Demokratie, ihre Aversion gegen jede Form von Repräsentativität entwickelt: Nach Arendt konnte man nur unter den Rahmenbedingungen einer direkten Demokratie auch politisch handeln, während man in der repräsentativen, parlamentarischen Demokratie nur noch abstimmen, aber nicht handeln konnte. Allein in Ungarn stand – auch in den Flugschriften und Forderungen der Arbeiter- und Nationalräte – nicht die Forderung der Institutionalisierung der Räte, aber jene nach einem Mehrparteiensystem und freien Wahlen an erster Stelle. Diese Tatsachen ändern natürlich nichts an der Qualität der Idee einer direkten Demokratie, allein die Abschaffung repräsentativer Wahlen und die Alleinherrschaft der direkten Demokratie ist unrealisierbar, ja nicht einmal wünschenswert, eine schlechte Utopie.

Human Condition,¹⁵ übertragen ins Deutsche wohl am besten mit *Dasein* zu übersetzen, erschien auf Deutsch als *Vita Activa*. Und dieser Titel trifft den Inhalt auch wahrlich besser, geht es doch um die Fragen, die Komponenten des praktischen Lebens. In den ersten beiden Kapiteln sind die Fragen allgemein gestellt, vom dritten bis sechsten Kapitel werden die Fragen ‚von unten nach oben‘ erörtert, vom bloßen Leben bis hinauf zum konkreten Handeln: Die alte philosophische Leiter die von den Empfindungen hinauf zur Vernunft führt, ist hier wieder einmal auf einer sehr praktischen Ebene aufgestellt – wobei dies nicht als Kritik zu verstehen ist, ist doch diese Tradition nur schwer zu überwinden. Umso weniger, weil der oberste Begriff des praktischen Lebens, das Handeln, hier als „reines Handeln“ eingeführt wird, als eine transzendente Idee.

Arendt spricht hier tatsächlich über „reines“ Handeln, über ein Handeln, das keine stofflichen Mittel braucht, keinen Zweck hat, also nicht empirisch fassbar ist. Aber was kann man dem „reinen“ Handeln auf der empirischen Ebene entgegenstellen, oder wie kann man sich diesem annähern? Sprache, Diskussion, Debatte – alles ohne Mittel, auch ohne Ziel und Zweck lautet Arendts Antwort. Dies umfasst auch die Erinnerung, die Geschichten unserer Ahnen, unsere Vergangenheit, die Mythen, alles was man heutzutage kulturelles Gedächtnis nennt. Allein Politik realisiert sich ihr zufolge immer über Handlung, die auch immer im öffentlichen Raum stattfindet. Sie ist zwar allgegenwärtig, muss sich aber nicht unbedingt verdinglichen, ist eben in den Geschichten verewigt.

„Herstellung“ – „work“ – ist die zweite Kategorie, von oben bis unten, die Aktivität, die eine Welt herstellt. Sie ist keine transzendente, sondern eine empirische Kategorie: Es gibt kein „reines“ Herstellen. Um etwas herzustellen braucht man Mittel, auch materielle Mittel, nicht nur geistige. Es ist keine Praxis, doch Poesis. Die Herstellung ist nicht Tat des Leibes, sondern eine der Hände, eine Form künstlerischen Schaffens.

Was Arendt wiederum „Arbeit“ – „labor“ – nennt, ist die unterste Stufe des praktischen Lebens. Sie beschreibt die bloße Reproduktion des Lebens als Arbeit am Leben. Sie ist die Arbeit des Leibes von Geburt bis zum Tode. Sie spielt sich im privaten Bereich ab. Die Gebundenheit dieses Konzepts an ein imaginiertes, idealisiertes, antikes griechisches Leben – nicht nur was die Philosophie betrifft – ist allzu offensichtlich. Nietzsche sagt, dass „zum Wesen einer Kultur das Sklaventum gehöre“,¹⁶ Aber so weit geht Arendt nicht, denn sie ist davon überzeugt, dass man nur dann handeln und herstellen kann, wenn man frei und unabhängig ist. Unfreie Frauen

¹⁵ Dies., *The Human Condition*, Chicago 1958.

¹⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. Der griechische Staat*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, I-XV, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin 1980, Band I, 758-772, 767.

und Männer können nur das bloße Leben reproduzieren. Persönliche Freiheit, relative Unabhängigkeit sowie persönliche Autonomie ist Vorbedingung jedes politischen Handelns, aber auch der Herstellung einer dinglichen Welt. Warum spielten keine Frauen beutende Rolle in der Politik? Warum haben sie keine Kirchen gebaut und bis zur Zeit der Emanzipation keine bedeutenden Gemälde gemalt? Weil sie nicht frei, nicht einmal relativ unabhängig gewesen waren. Allein wenn die Theorie nicht bloß geschichtlich bleibt, wenn man Arendt auf die gegenwärtige Welt anwendet, dann wird es problematisch. Allein noch bevor wir auf diese Fragen eingehen, möchte ich auf zwei wichtige und schöne Diskussionen dieses Buches hinweisen. Arendt spricht auch über das Risiko des Handelns und erörtert dabei zwei Möglichkeiten, diese zu minimieren. Die eine ist das Versprechen: Falls man etwas verspricht, trägt man Verantwortung für das Versprochene. Die zweite ist die Versöhnung. Man muss bereit sein, den herabgewürdigten Anderen um Verzeihung zu bitten. Was man getan hat, hat man getan, kann nicht rückgängig gemacht werden – doch man kann mit der eigenen Vergangenheit, mit der Vergangenheit dessen, den man verletzt oder herabgewürdigt hat, seinen Frieden schließen, indem man um Verzeihung bittet – auch Derrida hat sich auf diese Passage bei Arendt bezogen.¹⁷

Aber zurück zur Gegenwart: Im sechsten Kapitel von *Vita Activa*, wo Arendt über die Neuzeit zu sprechen beginnt, erzählt sie die alt-neue Geschichte der Dekadenz der Moderne, des Abgrundes, des Untergangs des Abendlandes, des Nihilismus. Das letzte Unterkapitel heißt schließlich *Sieg des Animal Laborans*. Während für Hegel die Moderne die Epoche der Freiheit für alle war, ist in Arendts Narrativ die Freiheit in der Neuzeit verlorengegangen: Niemand ist mehr frei, weshalb der Menschheit nichts anderes mehr übrigbleibt, als das Leben in einer Welt reproduzieren, in der es weder Handeln noch Schaffen gibt. Dieses Narrative der Dekadenz kann wie jede radikale Kulturkritik – durchaus als elegant bezeichnet werden, weil die Kritikerin oder der Kritiker über Zeit und Zeitgenossen steht. „Heideggers Erbe scheint im klaren Mondschein.“

Dieses Thema wiederholt sie noch in einem Werk, das uns aber diesmal neue Ideen schenkt, weil die Idee der Freiheit auch aus einer anderen Perspektive untersucht wird. Gemeint ist *Über die Revolution*, im Besonderen die theoretischen Erörterungen des Buches. Das Befreiung noch keine Freiheit ist, wussten wir ja schon immer: Schon aus der Bibel, aus der Geschichte der Befreiung der Juden aus der ägyptischen Sklaverei. Statt den von Gott verfassten Geboten zu gehorchen, sehnte sich das Volk Israels nach den Fleischtöpfen in Israel zurück. Arendt hat diese und andere alte Erzählungen für die Moderne neu interpretiert und dabei traditionelle Begriffe wie Macht oder Gewalt in ein neues Licht gestellt. Nicht nur die Erfahrung mit dem Totalitarismus hat sie zur Einsicht gebracht, dass die Anwendung von Gewalt nicht Stärke, aber Schwäche einer Regierung oder Bewegung beweist. Dies war umso wichtiger, weil zur selben Zeit westeuropäische Intellektuelle, besonders in Frankreich – denken wir nur an Sartre oder Merleau-Ponty – die Gewalt kultivierten, ihren Stellenwert und ihre Wichtigkeit unterstrichen: Arendt schwamm hier schon damals gegen den Strom. Dies tat sie auch – wenn auch in umgekehrter Weise –, als sich Fragen der Macht und Herrschaftsausübung stellten. Macht war unter den westeuropäischen Intellektuellen zu dieser Zeit ein Schimpfwort gewesen. Macht anzustreben, galt als Tabu. Nicht so für Arendt, für die es zwei Formen der Machtaus-

17 Jacques Derrida, *Foi et Savoir Suivi de le Siècle et le Pardon* (entretiens avec Michel Wieviorka) [Glaube und Wissen (Die zwei Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft). Fortsetzung des Gesprächs „Das Jahrhundert und die Vergebung“ (Interview mit Michel Wieviorka)], Paris 2000 sowie ders., *Vergeben. Das Nichtvergebbare und das Unverjähbare*, Wien 2018.

übung gab. Oder besser: Für die man Macht auf zwei verschiedene Weisen anwenden konnte, diese gegen etwas oder für etwas einsetzen konnte und kann. Menschen können zum Beispiel einen demokratischen Politiker für die Ausübung freier Taten ermächtigen. Ohne Macht – so Arendt – ist man ohnmächtig und ohnmächtig zu sein, ist weder eine Tugend noch ein Verdienst.

In ihrem Buch über die Revolution verglich Arendt die Amerikanische mit der Großen Französischen Revolution. Hier aktivierte sie alle Argumente, die sie schon in *Vita Activa* über Handlung und bloße Arbeit vorgebracht hatte noch einmal. Die Französische Revolution musste ihr zufolge so scheitern, weil sie nicht die Revolution der reinen Handlung war. In die freien Taten der reinen Handlung habe sich die sogenannte soziale Frage eingemischt. Die Fragen des bloßen Lebens hätten die Fragen der freien Handlung ersetzt, die reine Handlung sie mit Stofflichkeit beschmutzt worden. Die Amerikanische Revolution – so Arendt – sei wiederum im Gegensatz zur Französischen, eine Sache der reinen Handlung gewesen, weshalb sie auch gesiegt habe. Letztlich sei aber auch diese Revolution missglückt oder eher verraten worden, weil deren Erben den ursprünglichen Ideen nicht treu geblieben seien und die Reinheit der ursprünglichen Ideen ebenfalls mit der sozialen Frage verwässert hätten.

Eben diese Antworten wurden ihr noch zu ihren Lebzeiten immer wieder vorgeworfen. Wohl mit Recht, ist doch heute jedwede Politik ohne die Einbringung der sozialen Frage unvorstellbar. Aber Arendt hatte auch recht, wenn sie betonte, dass in einer Massengesellschaft die soziale Frage alle politische Fragen der Freiheit substituieren kann: Sie war eine gute Schülerin Kants, betonte doch dieser immer, dass in einer Republik die Sache der Freiheit immer Priorität über der Sache der Glückseligkeit haben soll. Aber sie hatte auch Unrecht, indem sie behauptete, dass freie Menschen sich mit sozialen Fragen nicht auseinandersetzen können. Sie meinte, dass diese nur mithilfe von Fachleuten gelöst werden sollten. Auch wenn pragmatische Lösungen einer Frage keine politische Angelegenheit sind, ist es doch sehr wohl eine politische Frage, welche gemeinsamen Angelegenheiten eben auf die politische Tagesordnung gesetzt werden.

Dass Revolutionen immer mehr versprechen als sie halten, ist wohl als eine Tatsache zu verbuchen. So gesehen sind und waren alle Revolutionen Betrug, keine Frage. Zu fragen ist aber dennoch, von wem, wie und bis zu welchem Grad diese Revolutionen betrogen oder unterwandert worden sind. Die Revolutionäre selbst, die Handelnden mögen enttäuscht sein, was aber noch lange nicht heißt, dass diese Revolutionen vergeblich gewesen waren.

Der Essay mag eine schöne Kunstform, eine schöne Textsorte sein – vor allem wohl deshalb, weil sie Inspiration und Gedankenexperimente zulässt: Ein Essay kann einem anderen nicht widersprechen, weil er keiner Kohärenz bedarf. Der Geist kann freischweben: Eine Idee inspiriert uns, bei einer anderen schütteln wir nur den Kopf. In diesem Sinn hat Arendts Werk unsere Welt bereichert. Sie hat die schon lange darniederliegende und paralyisierte politische Philosophie wachgerüttelt, etwas neu begonnen. Und obwohl sie unsere moderne Welt für Freiheit, Handlungsmöglichkeiten und Schaffen als verloren beschrieb, sprach sie doch auch immer über die Geburt, über die Neugeborenen, die in diese Welt eintreten und etwas Neues, ganz Unerwartetes schaffen können: So ist es auch in der Neuzeit, auch in unserer gottverlassenen Welt.

Ágnes Heller
Philosophin, Budapest
helleragnes@gmail.com

Zitierweise: Ágnes Heller, Hannah Arendts Platz im spätmodernen Denken, in S:I.M.O.N. – Shoah:
Intervention. Methods. Documentation. 4 (2017) 2: Special Section: Hannah Arendt, 112-122.

<http://doi.org/cfzh>

Context: Hannah Arendt

Lektorat: Béla Rásky/Jana Starek
mit Dank an Bettina Stangneth

S:I.M.O.N. – Shoah: Intervention. Methods. DocumentatiON.
ISSN 2408-9192

Herausgeberkomitee des Internationalen Wissenschaftlichen Beirats:
Peter Black/Gustavo Corni/Irina Scherbakowa

4 (2017) 2

<http://doi.org/cf7m>

Redaktion: Éva Kovács/Béla Rásky
Web-Editor: Sandro Fasching
Webmaster: Bálint Kovács
PDF-Grafik: Hans Ljung

S:I.M.O.N. ist das unregelmäßig in englischer oder deutscher Sprache erscheinende E-Journal des
Wiener Wiesenthal Instituts für Holocaust-Studien (VWI).