

Im Gespräch mit Hannah Arendt

|| Inspirationen für eine politische Ethik

Am 14. Oktober 2006 wäre Hannah Arendt, eine ebenso brillante wie streitbare Philosophin des Politischen, 100 Jahre alt geworden. Als Jüdin, als Frau und als Theoretikerin war sie in beinahe jeder Hinsicht eine Außenseiterin und eine Ausnahmeerscheinung zugleich. Unkonventionelle und zu den üblichen Lagerbildungen querliegende Urteile kennzeichnen ihr Denken und ihre Schriften. Sie läßt sich beispielsweise weder dem rechten noch dem linken, weder dem konservativen noch dem liberalen noch dem sozialistischen Lager zuordnen. Unabhängiges Denken und eigenständige Urteile gehören zu ihren Markenzeichen. Dies spiegelt sich auch in ihrem theoretischen Werk, da sie im Fall gesellschaftlicher Marginalisierung dafür plädiert, sich bewußt als Paria-Existenz am Rand der Gesellschaft zu begreifen und den Gefahren der Überanpassung durch Assimilation zu widerstehen¹.

Ihre Werke erregten Aufsehen und häufig Widerspruch und stellten sie zuweilen auch als Person ins Rampenlicht der öffentlichen Diskussion. Am stärksten geschah dies wohl im Anschluß an ihren Bericht „Eichmann in Jerusalem“, den sie als Prozeßberichterstatterin für die renommierte Wochenzeitung „The New Yorker“ verfaßt hat². Arendt war zeit ihres Lebens der Überzeugung, daß Leben auch Sich-Aussetzen bedeutet, so wie ein Schirm dem Regen, und daß Denken heißt, ohne Geländer im Freien zu denken, ohne fixe Weltanschauung und ideologische Zugehörigkeit, die Behausung und Wärme versprechen.

Bei Arendt sind Person und Werk eng miteinander verwoben. Daher wird dieser Artikel erstens auf der Basis von biographischen Eckdaten das theoretische Selbstverständnis Arendts beleuchten; zweitens die wichtigsten, auch heute noch aktuellen Grundzüge ihres Denkens entfalten und dabei vor allem auf das argumentative Rückgrat ihrer politischen Philosophie eingehen. Leitend ist dabei die These, daß das denkerische Erfassen von Auschwitz einerseits und die Arendtsche Rekonstruktion der Bedingungen und Möglichkeiten von Politik (auf der Basis einer eigenwilligen Aristoteles-Kant Mixtur) andererseits wie zwei Seiten einer Medaille aufeinander zu beziehen sind³.

Der Weg zum politischen Denken: Biographie und Selbstverständnis

Arendt gehört ob ihres Mutes zur Einmischung zu den unkonventionellsten Theoretikern des vergangenen Jahrhunderts, wenngleich sie als Gegenbewegung zur öffentlichen Sichtbarkeit die Bedeutung des Rückzugs von der Öffentlichkeit ebenso unterstreicht. Sie betont, daß ein Leben nur im Privaten eingeschränkt ist und ein Leben, wenn es nur dem gleißenden Licht der Öffentlichkeit ausgesetzt wird, schließlich degenerieren wird. Ausgebildet als klassische Philosophin und Philologin, wandelte sie sich durch die politischen Ereignisse und die persönlichen Schicksalsschläge, der sie als Angehörige der jüdischen Bevölkerung in den 30er Jahren in Deutschland und Anfang der 40er Jahre als Flüchtling und Staatenlose ausgesetzt ist, zur politischen Theoretikerin, wie sie sich selbst in dem legendären Interview mit Günter Gauss bezeichnet hat⁴. Dabei genoß sie ihre Ausbildung bei den großen philosophischen Persönlichkeiten ihrer Zeit. Bei Martin Heidegger war sie nicht nur Schülerin. Einige grundlegende Kategorien wie Welt und Handeln sowie seine Interpretation des Aristoteles verdankt sie seinen Vorlesungen, die bei ihr tiefe Spuren hinterlassen haben. Später ging sie zu Karl Jaspers, reichte bei ihm ihre Doktorarbeit zum Liebesbegriff bei Augustinus ein und blieb ihm zeit seines Lebens – wie ein veröffentlichter Briefwechsel dokumentiert – in Freundschaft verbunden.

Aber erst das schrecklichste politische Ereignis des 20. Jahrhunderts machte sie selbst zur verfolgten Person und zur staatenlosen Emigrantin. Sie mußte einige Jahre in verschiedenen Städten Europas – von Prag über Genf nach Paris, später dann in Lissabon – Zuflucht suchen und konnte schließlich mit viel Glück über Südfrankreich und Lissabon im Zug von kurzfristig gelockerten Einreisebestimmungen der USA per Schiff doch noch auswandern. Diese Erfahrungen befähigten sie, Begriffe und Theorien, die sie gelernt hatte, so zu verarbeiten, daß daraus eine eigenständige, originäre politische Philosophie wird.

Die biographische Wende, bedingt durch ihre Zugehörigkeit zum Judentum, führt schließlich auch die epistemologische Wende zu den konkreten politischen und geschichtlichen Verhältnissen herauf. Schon als Schulkind war sie mit den sozialen Folgen ihrer Zugehörigkeit zum Judentum konfrontiert worden. Aber erst als sich die Machtergreifung Hitlers abzeichnete, begann Arendt sich politisch zu engagieren, anfangs für den Zionismus, später von Paris aus für eine jüdische Organisation, die jüdischen Kindern und Jugendlichen die Flucht nach Palästina organisierte. Damit war die Verbindung von Philosophie und Politik, von Theorie und Geschichte zu einem Arendtschen Lebensthema geworden, das sie nicht mehr losgelassen hat. Die erste Zeit in den USA war vom Kampf ums Überleben geprägt. Erst 1951 wurde sie schließlich amerikanische Staatsbürgerin und faßte in den 50er Jahren langsam wieder Fuß im akademischen Bereich, wo sie schließlich nach diversen Gastprofessuren 1963 Professorin an der University of Chicago und ab 1968 Professorin an der New School for Social Research in New York wurde.

Literarisch spiegelt sich diese Art des Denkens am Schnittpunkt von Theorie und Praxis in der Form ihrer Veröffentlichungen. Ihr Denkstil ist die Reflexion. Ihre Schriften sind (kurze und lange) Essays. Essays vermitteln zwischen Theorie und Praxis, zwischen Philosophie und Politik, zwischen Denken und Erfahrung. Im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit stehen weder die theoretische Richtigkeit noch die systematische Geschlossenheit, sondern die politische Angemessenheit und die praktische Deutungskraft ihrer Reflexionen. Diese Art der denkenden Reflexivität gerät allerdings in Konflikt besonders mit Vertretern der klassischen historischen Wissenschaften, die an der möglichst eindeutigen Auffädelung von Ursache-Wirkungszusammenhängen interessiert sind und die Arendt wegen ihrer – fachwissenschaftlich gesehen – unorthodoxen Blickweise auf historische Zusammenhänge zuweilen scharf kritisieren.

Strikt kausale Ursache-Wirkungsdeutungen oder eine historiographisch zureichende quellenkritische Absicherung ihrer Thesen sind jedoch für Arendt sekundär; wichtiger ist die Frage nach den Hintergründen und nach der Bedeutung der Ereignisse. Der essayistische Gestus darf allerdings nicht im Sinn einer systematischen Belang- respektive Harmlosigkeit interpretiert werden; denn bei Arendt gibt es ein klares, wenn auch in ihrer Bedeutung vielfach übersehenes normatives Gerüst im Hintergrund, dem sie die Bewertung und Deutung der Ereignisse unterwirft und das als politische Anthropologie des Handelns (im Unterschied zu Herstellen und Arbeiten) in ihrem systematischen Hauptwerk „Vita activa“ entfaltet wird.

Auschwitz als Traditionsbruch

Den negativen Kristallisationspunkt im Arendtschen Denken bildet die Erfahrung und der Versuch des Verstehens von Auschwitz. Dabei deutet sie dieses Ereignis als Traditionsbruch mit der Vergangenheit bzw. mit den Selbstverständlichkeiten und Plausibilitäten der Vergangenheit:

„Die Gaskammern des Dritten Reiches ... haben die Kontinuität abendländischer Geschichte unterbrochen, weil niemand im Ernst die Verantwortung für sie übernehmen kann.“⁵

Die überkommenen Vorstellungen von politischer oder moralischer Verantwortung sowie die Möglichkeiten, Schuld juridisch zu erfassen respektive zu bestrafen, scheitern angesichts der Beispiellosigkeit von Auschwitz als Ort des vollständigen Vollzugs totaler Herrschaft. Auschwitz stellt die Stunde Null dar; „das war wirklich, als ob der Abgrund sich öffnet ... Da ist irgendetwas passiert, womit wir alle nicht mehr fertig werden“ (GG, 24).

Auschwitz ist für Arendt ein historisch ganz neuartiges Ereignis, das systematisch

auf die Auslöschung von bestimmten Menschen im umfassenden Sinn abzielt. Nicht nur die Tötung, sondern als Vorstufe die „Überflüssigmachung“ von Menschen steht in den Konzentrationslagern auf dem Programm. Demnach werden Menschen nicht nur durch Einschränkung ihrer Freiheit unterdrückt, sondern zugleich ihrer Individualität, ihrer Subjekthaftigkeit, ihrer Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Menschen beraubt und damit in den zentralen Vollzügen des Menschseins verändert. In den Lagern verwirklicht sich totale Herrschaft im eigentlichen Sinn, weil sie Orte sind, an denen das „Wesen“ des Menschen⁶ umgestaltet wird und Menschen zu „Überflüssigen“ gemacht werden:

„Was danach übrig bleibt, sind jene unheimlichen, weil mit wirklichen, menschlichen Gesichtern ausgestatteten Marionetten, die sich alle benehmen wie der Pawlowsche Hund, die alle bis in den Tod vollkommen verlässlich reagieren und nur reagieren. Das ist der größte Triumph des Systems ... Dann erweist sich, daß die in den Lagern etablierte Gesellschaft des Sterbens die einzige Form ist, in der es gelingen kann, sich des Menschen total zu bemächtigen. Dem totalen Herrschaftsanspruch bleibt gar nichts anderes übrig, als jede Spontaneität, wie sie in der einfachen Existenz der Individualität sich jederzeit durchsetzt, zu liquidieren und sie in allen Formen privatester Lebensäußerung aufzuspüren, ganz gleich wie unpolitisch oder harmlos diese erscheinen mögen. Der Pawlowsche Hund, das auf die elementarsten Reaktionen reduzierte Exemplar der Tierspezies Mensch, das jederzeit liquidiert und durch andere, sich identisch verhaltende Reaktionsbündel abgelöst werden kann, ist das außerhalb der Lager immer nur unvollkommen verwirklichte Modell des ‚Bürgers‘ eines totalitären Staates“ (EUT, 676 f.).

Totale Herrschaft ist demnach mehr als Unterdrückung, mehr als Freiheitsentzug; sie vollzieht die Aussonderung und den Ausschluß von Menschen aus der (rechtlichen wie politischen) Gemeinschaft, erzeugt Überflüssige und schafft damit die Voraussetzung für deren Liquidierung. Heute werden Menschen in der durch ökonomische und technologische Globalisierung gekennzeichneten modernen Welt ebenso zu Überflüssigen, wenn sie keinen Ort in der Welt haben, keine Aufgabe und keine Bedeutung für die Gesellschaft, in der sie leben. Dabei handelt es sich beispielsweise um Staatenlose, um Verfolgte, die rechtlos geworden sind, um Arme, deren Teilhabe an den gemeinsamen menschlichen Angelegenheiten unmöglich geworden ist usw. Arendt hat bereits vor einem halben Jahrhundert auf die Realität der Überflüssigen hingewiesen, sie als Effekt moderner gesellschaftlicher und politischer Strukturen identifiziert und die Gefahren für die Gesellschaft hervorgehoben, die Menschen als Überflüssige behandelt.

Mit der Etablierung totaler Herrschaft und mit der in den Lagern vollzogenen systematischen Auslöschung von Menschen wird ein Traditionsbruch in politischer, juridischer und moralischer Hinsicht sichtbar, eine Zäsur mit der Tradition. Diese „Verbrechen“ lassen sich mit den traditionellen moralischen Maßstäben nicht beurteilen und mit den bestehenden Gesetzen nicht bestrafen. Die überkommenen Kategorien politischen Denkens greifen angesichts dieses Ereignisses nicht mehr. So

hat die „totale Herrschaft ... die in der Überlieferung so lange gesicherte Kontinuität abendländischer Geschichte wirklich durchbrochen“⁷ und den Rückgriff auf die Tradition im Sinn einer kontinuierlichen Überlieferung und eines gesicherten Orientierungsrahmens, der die Menschen untereinander verbindet, unmöglich gemacht.

Vom Versagen der traditionellen Ethik

Bedeutsam ist die durch totale Herrschaft erzeugte Veränderung der politischen Ethik und der Moral. Unter dem Vorzeichen des Totalitarismus wurde das Morden und Töten zur neuen Norm. Es vollzog sich die politisch angeordnete Etablierung eines neuen „Wertekanons“, der die traditionellen Normen abendländischer Ethik in sein Gegenteil verkehrte und das Morden zur „Pflicht“ werden ließ. Das Verbrechen erwies sich unter diesen Bedingungen des Totalitarismus als normal und die moralische Haltung als Ausnahme. Selbst die Sokratische Maxime, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, zwingt die normalen, „anständigen“ Menschen unter totalitären Bedingungen in die Mittäterschaft und macht sie zu Komplizen des Verbrechens und des Bösen.

Worum es Arendt ging, war jedoch nicht die moralische Verurteilung ihrer Zeitgenossen angesichts des Terrors, sondern das Aufzeigen der Veränderungen, denen die Normen der traditionellen Ethik durch den Terror unterworfen worden sind und schließlich das Versagen dieser Normen unter den Bedingungen des Totalitarismus. So verteidigten viele Vollstrecker ihre Handlungen mit Verweis auf höhere Befehle und auf den geforderten Gehorsam als loyalitätsverpflichtete „Beamte“ des Staats. Arendt sieht darin allerdings einen Hinweis darauf, wie Verantwortungslosigkeit von Untergebenen in großen Apparaten, Bürokratien und Systemen systemisch verankert wird und wie die klassische Tugend des Gehorsams unter diesen Bedingungen pervertiert werden kann.

In diesem Zusammenhang stellt sich die moralische Frage nach der angemessenen Bestimmung von Verantwortung für Handlungen (Verbrechen), die auf (höhere) Anweisung und als Teil eines umfassenden Systems erfolgten. Was diese Situation nämlich offenbarte, war die unheimliche, sich ins Gegenteil verkehrende Änderung zentraler moralischer Überzeugungen bei Menschen, die sich ihrerseits keineswegs als Verbrecher, sondern als anständige Bürger ihres Landes verstanden haben.

„Es war, als ob die Moral sich just im Augenblick ihres Zusammenbruchs innerhalb einer alten, hochzivilisierten Nation unverhüllt in ihrer ursprünglichen Bedeutung offenbarte, nämlich als Kodex ethischer Normen, Sitten und Gebräuche, dessen vollständiger Austausch genausowenig Probleme bereiten sollte wie der Wandel in den Tischsitten eines ganzes Volkes.“⁸

Arendt fokussiert mit dieser Aussage die „Moralität/Unmoralität“ derjenigen, die sich „gleichschalteten“ und nicht unbedingt die der großen Verbrecher, die dies eronnen hatten. Verbrecher nämlich, so ihre abgeklärte Meinung, wird es immer geben. Der eigentliche moralische Skandal besteht aber darin, daß für viele die Moral zu einem bloßen Kanon von Manieren, Sitten und Konventionen mutierte, die man – wenn notwendig – beliebig ändern kann:

„Ich erwähnte den totalen Zusammenbruch moralischer und religiöser Normen unter Leuten, die allem Anschein nach immer an sie geglaubt hatten, und ich habe auch die unleugbare Tatsache angeführt, daß die Wenigen, denen es gelang, nicht in den Wirbel hineingezogen zu werden, keineswegs die ‚Moralisten‘ waren, also Leute, die schon immer Regeln des richtigen Verhaltens hochgehalten hatten.“⁹

Der Totalitarismus brachte eine Leerstelle der klassischen abendländischen Ethik ans Tageslicht, die in den Augen Arendts in einem markanten Mangel an individueller moralischer Urteilskraft bestand, wobei diese Urteilsfähigkeit mehr ist als das richtige Anwenden von bekannten moralischen Regeln und Maßstäben auf Situationen. Weder die richtige Normfindung, Normbegründung und Normanwendung stehen bei Arendt im Mittelpunkt des ethischen Interesses, sondern die Frage nach dem moralischen Urteilsvermögen in Zeiten, die vom Verlust gemeinsam geteilter Maßstäbe und allgemein anerkannter Überzeugungen geprägt sind.

Das Urteilsvermögen, das Arendt mit Rekurs auf Kants „Kritik der Urteilskraft“ hochhält, geht dabei zuerst von der Wahrnehmung der konkreten Situation aus und fragt, welche Normen hier Orientierung geben könnten, ohne daß sich das Handeln aus dem Applizieren einer höheren Norm einfach ableiten ließe. Urteilen im Arendtschen Sinn hat wenig mit Wissen, wohl aber mit der Einbildungskraft zu tun. Es steht und fällt mit der Fähigkeit zu denken, Dinge zu hinterfragen und mit dem Vermögen, eine Situation von verschiedenen Perspektiven her wahrnehmen zu können. Je mehr Standpunkte anderer Leute vergegenwärtigt und in der Urteilsfindung berücksichtigt werden, um so qualifizierter und repräsentativer wird es sein.

Der Gegenentwurf: Politik als Miteinander-Handeln der vielen

Es mag einigermaßen überraschen, daß Arendt der Welt und den zwischenmenschlichen Angelegenheiten nicht den Rücken kehrt, sondern ihr Leben, Denken und Schreiben der Entwicklung einer den Menschen entsprechenden Konzeption des Politischen unter dem Motto des „Amor mundi“, der „Liebe zur Welt“ widmet. Sie entwirft ein politisches Kontrastmodell zum totalitären System, indem sie die philosophischen Grundlagen und anthropologischen Voraussetzungen des Politischen reflektiert. Politik versteht sie dabei im weiten Sinn der Sorge um die zwischenmenschlichen Angelegenheiten, um das, was zwischen den Menschen ist.

Ihr Verständnis von Politik setzt damit nicht, wie gemeinhin üblich, explizit bei der Begründung und Konzeption von Institutionen, Organisationen und Regierungsformen an, sondern bei der Beschreibung politischen Handelns als Grundvollzug jedes Menschen. Damit rücken die Aspekte von Teilhabe und Teilnahme, Beteiligung und Mitbestimmung in den Mittelpunkt des politischen Prozesses und der politischen Systemfrage. Der ethische Einschlag ihrer politischen Philosophie offenbart sich allerdings nicht direkt in der Form einer systematischen politischen Ethik, sondern indirekt in der Explikation der normativen Grundannahmen, die ihrem Verständnis von Handeln als Vollzug der vielen zugrunde liegen.

Das Herzstück dieses Entwurfs kreist um die Frage, wie Wirklichkeit als gemeinsame Welt der vielen entsteht, erhalten und gestaltet werden kann. Die Welt entsteht einmal durch die Dinge, die Menschen schaffen und die der Tätigkeit des Herstellens entspringen. Darüber hinaus, und dies ist für Arendt der entscheidendere Aspekt, entsteht die Welt durch das In-Erscheinung-Treten von Menschen unter Menschen aufgrund der Tatsache der Pluralität, aufgrund dessen, daß Menschen unter Menschen leben. Während der Totalitarismus immer nur vom Menschen im Singular ausgeht, hat eine ethisch angemessene Vorstellung von Politik der Tatsache der menschlichen Pluralität Rechnung zu tragen, „nämlich der Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“¹⁰.

Pluralität und Öffentlichkeit

Arendt erläutert ihr Pluralitätsverständnis im Rückgriff auf die biblischen Schöpfungsgeschichten¹¹. Sie bezieht sich auf Gen 1, um deutlich zu machen, welche Art von Pluralität sie zugrunde legt. Während sie in Gen 2 Pluralität als Wiederholung des einen Urmodells („Bein von meinem Bein“) beschrieben sieht, wird in Gen 1 eine Vorstellung echter und ursprünglicher Pluralität zum Ausdruck gebracht. Gott schuf demnach nicht zuerst den einen Menschen, sondern gleich *die* Menschen im Plural, wobei die Zweiheit „als Mann und Frau“ für Pluralität steht. Die menschliche Kunst besteht nun darin, das Faktum der Pluralität auszugestalten und zu lernen, wirklich als Mensch unter Menschen zu leben. Genau diese Kunst nennt Arendt Politik: „Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen ... Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinandersein der Verschiedenen.“¹²

Der spezifische Vollzug, der dem politischen Prozeß entspricht, ist das Handeln als interaktives Geschehen zwischen Menschen, das sich durch die Zweieinheit von Handeln und Sprechen konstituiert. Arendt unterscheidet grundsätzlich drei menschliche Tätigkeitsweisen: Arbeiten, Herstellen und Handeln und nur die dritte, das Handeln, ist die politische schlechthin. Das Arbeiten richtet sich auf die Erhaltung des Lebens mit seinen biologisch-existentiellen Grundbedürfnissen; es ist zyklischer Natur und geht von der permanenten Wiederholung dieser Voll-

züge aus. Das Herstellen ist ein zielgerichtetes Tun, das sich in eine Zweck-Mittel-Logik einbinden läßt. Es bildet die Welt der Dinge und spiegelt das Angewiesen-sein der menschlichen Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität. Es ist linear auf ein bestimmtes Ziel gerichtet, hat einen klaren Anfang und ein klares Ende und kann allein genauso vollzogen werden wie mit anderen im Sinn von Arbeitsteilung.

Das Handeln nun ist die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne Vermittlung von Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt und gerade nicht allein vollzogen werden kann. Handeln ist charakteristisch für den Bereich der zwischenmenschlichen Angelegenheiten und für die Politik. Arendts Bestreben war es, dieses Handeln zu rehabilitieren, es in seine Einzelteile hinein zu reflektieren und als Konstitutivum des Zwischenmenschlichen zu etablieren. Notwendig ist das, weil es aufgrund der hohen Ansprüche, die es stellt, und der Aporien, von denen es begleitet wird, immer wieder Versuche gab und gibt, das Handeln in Herstellen oder Arbeiten zu verwandeln sowie Handeln durch Herstellen zu ersetzen. Politik im Modus des Herstellens schreckt auch vor Gewalteinsatz nicht zurück. Dieser Gefahr zu begegnen, gehört zu den immer wiederkehrenden Motiven des Arendtschen Werks.

Handeln entspricht dem Faktum der Pluralität:

„Das Handeln bedarf einer Pluralität, in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird“ (VA, 15).

An der Pluralität hängt auch die Bedeutung, die der Öffentlichkeit für das Handeln zukommt. Die Öffentlichkeit ist der Ort, wo die Verschiedenen sichtbar und hörbar in Erscheinung treten und an dem sich das, was als Wirklichkeit zu bezeichnen ist, konstituiert. „Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unserer selbst“ (VA, 50). Pluralität und Öffentlichkeit stehen daher in einem wechselseitig konstitutiven Verhältnis. Pluralität ist auf Öffentlichkeit angewiesen, weil nur durch das von anderen Gesehen- und Gehörtwerden die Verschiedenheit der Wahrnehmungsweisen greifbar wird, so wie sich umgekehrt der Sinn von Öffentlichkeit seinerseits dem Faktum menschlicher Pluralität und der damit verbundenen Perspektivität der Wahrnehmung verdankt:

„Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von Vielen in einer Vielfalt der Perspektiven erblickt werden, so daß die um sie Versammelten wissen, daß ein Selbst sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltlich Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten“ (VA, 57).

Folgerichtig zerfällt auch die gemeinsame Welt, „wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird“ (VA, 57).

Der Arendtsche Pluralitätsbegriff stellt einen neuralgischen Punkt ihres Denkens dar. Damit bringt sie zum Ausdruck, daß nicht das transzendente Ich, sondern die anderen Wirklichkeit gewähren. Die Konstituierung menschlicher Wirklichkeit ist an die Anwesenheit anderer gebunden, die die Dinge so sehen, wie es ihrem je eigenen Standort in der Welt entspricht. Jede Sache hat demnach so viele verschiedene Seiten, als Menschen an ihr beteiligt sind. Durch Sprechen wird die Vieldimensionalität der Welt zum Vorschein gebracht. Damit wird deutlich, daß die Welt auch oder gerade wegen des Sprechens nicht unbedingt einfacher wird, nicht auf *einen* Nenner gebracht werden kann, sondern daß man, um gemeinsam leben zu können, mit dem Sprechen über die Welt immer wieder von vorne anfangen muß.

Arendts Verständnis von Handeln baut nun auf das skizzierte Verständnis von Pluralität und Öffentlichkeit auf. Dabei ist es gerade der Aspekt des Sprechens, der die Pluralität auf besondere Weise enthüllt, weil Sprechen immer ein Jemand, ein Wer-jemand-ist, also die sprechende Person offenbart. Handeln verortet Arendt stärker bei der Natalität im Sinn des Vollzugs der zweiten Geburt als Anfangen:

„Handeln als Neuanfang entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem einzelnen die Tatsache des Geborens; Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden“ (VA 167).

Handeln und Sprechen kommt demnach eine enthüllende Bedeutung zu, wobei besonders das Sprechen das Handeln in einen Bedeutungszusammenhang einfügt und das Wort die handelnde Person (also den Täter/die Täterin) identifiziert und erschließt. Sprechen hat daher nicht in erster Linie die Funktion, zu erklären, was getan wurde, sondern verkündet, daß eine bestimmte Person es ist, die handelt.

Natalität: Anfangen und Unterbrechen

Handeln vollzieht seinerseits die Bedingung der Natalität, der „Gebürtlichkeit“ von Menschen, die Arendt ungewöhnlich zentral unter Berufung auf Augustinus in ihrer Theorie des Politischen verankert: „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab“ (VA 166). Während in der Philosophie für gewöhnlich die Sterblichkeit reflektiert wird, führt Arendt die kategorienbildende Bedeutung des Geborens von Menschen ein. Jeder Mensch beginnt mit der Geburt und dem Geborenwerden. Mit der Geburt wird ein neuer Anfang in der Welt gesetzt und jedem Menschen ist durch diesen Anfang auch die Möglichkeit in die Wiege gelegt worden, seinerseits weitere Anfänge zu bewirken. Menschen sind demnach immer wieder Anfangende oder „Anfänger“, indem sie sich in die Welt einschalten und im Sinn einer zweiten Geburt ihre Gebürtlichkeit bestätigen:

„Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang der menschlichen Dinge immer wieder unterbricht ... ist schließlich die Tatsache der Natalität, das Geborensein, welches die ontologische Voraussetzung dafür ist, daß es so etwas wie Handeln überhaupt gibt“ (VA, 243).

Anknüpfend an die Tatsache der biologischen Geburt wird die Gebürtlichkeit von Arendt als ein menschliches Existential in ihre politische Handlungstheorie integriert. Handeln erhält damit eine besondere Akzentuierung, weil besonders das Beginnen, das Einen-neuen-Anfang-Setzen, das Sich-als-Anfangende-Erweisen unterstrichen wird.

Arendts Aufmerksamkeit gilt besonders dem Unterschied zwischen Reagieren und Agieren, zwischen bloßem sich Verhalten und echtem Handeln. Einfach mitmachen, tun, was „man“ oder das „System“ jeweils fordert, einfach funktionieren, ohne sich zu fragen, warum man etwas tut, widerspricht damit dem Arendtschen Handeln. Dieses unterbricht zuweilen den automatischen Lauf der Dinge, hält ihn an bzw. fordert die Unterbrechung. Handeln widersteht so dem Automatismus des Ablaufens von scheinbar zwingenden System- und Funktionslogiken, in die moderne Gesellschaften und die Menschen in ihr so häufig eingepaßt sind. In diesem Sinn stehen das Störende und das Widerständige des Handelns im Vordergrund. Das Anhalten und Unterbrechen automatisierter, dem Leben jedoch nicht dienender Abläufe gehört somit ebenso zum Handeln wie das Anfangen von etwas Neuem.

Gemeinsam handeln: Macht

Die Freiheits- und Anfangensemphase des Arendtschen Handelns wird durch ein weiteres, auch heute aktuelles Motiv ergänzt, nämlich das gemeinsame Handeln im Sinn eines Netzwerks. Handeln kann niemand für sich allein: Beim Handeln stößt man permanent auf andere Menschen, die auch handeln. Handeln bedeutet, innerhalb eines Netzwerks handelnder Menschen zu agieren und sich zusammenschließen zu können. Im Gemeinsam-Handeln realisiert sich Macht, die Arendt im Unterschied zur Gewalt als positives Ereignis des miteinander Handelns interpretiert:

„Macht entspringt der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln.“¹³

Aktuelle Bewegungen, die vom Gedanken des „empowerment“ ausgehen, knüpfen an diesem Verständnis von Handlungsmacht an. Im Unterschied zu vielen Machttheorien, die Macht graduell, nicht jedoch essentiell von Gewalt unterscheiden, stellt Arendt heraus, daß Macht und Gewalt verschiedene Wurzeln haben,

verschiedene Phänomene sind und einander grundsätzlich ausschließen. Macht läßt sich nicht anhäufen, darf nicht instrumentell eingesetzt werden, sondern ist ein Potential, das sich im handelnden Zusammenspiel der vielen realisiert. Sie verschwindet allerdings, sobald Menschen nicht mehr gemeinsam handeln.

... einen Faden ins Gewebe schlagen

Der Tatsache der Pluralität ist ein weiteres Element des Arendtschen Handlungsverständnisses geschuldet, nämlich die Geweblichkeit, die sich sowohl in der Zeit als auch über die Zeit im Sinn der Generationenabfolge erstreckt. Arendt bezieht sich auf die Metapher des Gewebes bzw. des Netzwerks, um zu beschreiben, daß man als Handelnde nicht allein auf der Welt ist, sondern hineinhandelt in ein schon bestehendes Gefüge aus Beziehungen, die durch vorgängiges Handeln entstanden sind:

„Da Menschen ... in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus, sodaß sowohl die Enthüllung des Neuankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren“ (VA, 174).

Handeln ist demnach keine *creatio ex nihilo*, nie bedingungslos und daher auch nicht souverän; es bedeutet vielmehr, einen Faden in ein Gewebe zu schlagen, das man nicht selbst gemacht hat, dessen Muster man aber beeinflussen und mitgestalten kann. Das Handlungsgefüge ist als ein fortwährender Prozeß zu begreifen, an dessen Ende im Unterschied zum Herstellen kein fixes Ergebnis im Sinn des ursprünglich intendierten Ziels steht, sondern eine Erzählung, die immer neu den Sinn des Gehandelten zu begreifen und festzuhalten sucht, ohne ihn jedoch endgültig festlegen zu können. „Das, was von seinem Handeln schließlich in der Welt verbleibt, sind nicht die Impulse, die ihn selbst in Bewegung setzten, sondern die Geschichten, die er verursachte“ (VA 174).

Wunder und Gefährlichkeit des Handelns

Arendt hat diesen einen Neuanfang setzenden Charakter des Handelns häufig als „Wunder“ bezeichnet, weil niemand im Ernst es erwarten und vorhersehen kann. Handeln ist demnach „wenn etwas Neues geschieht, es sich unerwartet, unberechenbar und letztlich kausal unerklärbar, eben wie ein Wunder in den Zusammenhang berechenbarer Abläufe hineinereignet. Mit anderen Worten, jeder neue An-

fang ist seiner Natur nach ein Wunder – dann nämlich, wenn er von dem Standpunkt der Prozesse, die er notwendigerweise unterbricht, gesehen und erfahren wird“ (WP, 32). Arendts emphatische Verwendung des Wunderbegriffs knüpft an den biblischen Implikationen dieses Begriffs an, zumal sie Jesus als paradigmatisches Beispiel für die Möglichkeiten echten Handelns in Erinnerung ruft:

„Daß es in dieser Welt eine durchaus diesseitige Fähigkeit gibt, ‚Wunder‘ zu vollbringen, und daß diese wunderwirkende Fähigkeit nichts anderes ist als das Handeln, dies hat Jesus von Nazareth (dessen Einsicht in das Wesen des Handelns so unvergleichlich tief und ursprünglich war ...) nicht nur gewußt, sondern ausgesprochen, wenn er die Kraft zu verzeihen mit der Machtbefugnis dessen verglich, der Wunder vollbringt“ (VA, 243).

An der eben zitierten Stelle hebt Arendt eine bestimmte Form des Handelns besonders hervor, nämlich das Verzeihen, das auch in eine politische Philosophie zu integrieren ist. Weil Handeln als (kommunikativer, interaktiver) Prozeß und nicht als strategische Umsetzung vorgefaßter Ziele begriffen wird, unterliegt es auch spezifischen Risiken und Gefährdungen. Zwei der wichtigsten Gefährdungen sind die Unabsehbarkeit und die Irreversibilität. Handeln setzt einen Prozeß in Gang, der nicht rückgängig gemacht werden kann. Arendt radikalisiert dieses Moment noch, indem sie betont, daß es auch nicht möglich sei, eine verlässliche Kontrolle über die Folgen des Handelns in der Welt zu gewinnen. Handeln eröffnet einen Prozeß, der sich schließlich gegenüber der ursprünglichen Intention des Initiators verselbstständigt und seinen eigenen Weg geht. Dies hängt mit der Pluralität zusammen und weil sich andere permanent mit ihren Handlungen in das eröffnete Geschehen einschalten und es verändern. Hier zeigt sich das spezifische Risiko des Handelns, das in der Geschichte oft genug Anlaß dazu gab, sich vom Handeln abzuwenden bzw. Handeln durch Herstellen zu ersetzen:

„All dies war immer Grund genug, sich in Verzweiflung vor dem Bereich menschlicher Angelegenheiten wegzuwenden und mit Verachtung auf diese zweideutigste aller menschlichen Gaben, die Gabe der Freiheit, zu blicken, die das menschliche Bezugsgewebe zwar schafft, aber so, daß jeder, der an ihm mitwebt, in einem solchen Ausmaße in es verstrickt wird, daß er weit eher das Opfer und der Erleider seiner eigenen Tat zu sein scheint als ihr Schöpfer und Täter“ (VA, 229).

Heilmittel: Versprechen und Verzeihen

Handeln läßt sich von diesen Gefahren nicht befreien, denn dann müßte man es selbst preisgeben und das Herstellen zum politischen Grundvollzug erklären. Dennoch ersinnt Arendt Heilmittel gegen Unabsehbarkeit und Irreversibilität: Versprechen und Verzeihen.

„Das Heilmittel gegen Unwiderruflichkeit – dagegen, daß man Getanes nicht rückgängig machen kann, obwohl man nicht wußte, nicht wissen konnte, was man tat – liegt in der menschlichen Fähigkeit zu verzeihen. Und das Heilmittel gegen Unabsehbarkeit – und damit gegen die chaotische Ungewissheit alles Zukünftigen – liegt in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten. Diese beiden Fähigkeiten gehören zusammen, insofern die eine sich auf die Vergangenheit bezieht und ein Geschehenes rückgängig macht ...; während die andere ein Bevorstehendes wie einen Wegweiser in die Zukunft aufrichtet, in der ohne die bindenden Versprechen, welche wie Inseln der Sicherheit von den Menschen in das drohende Meer des Ungewissen geworfen werden, noch nicht einmal irgendeine Kontinuität menschlicher Beziehungen möglich wäre“ (VA, 232).

Während Versprechen in der politischen Ethik in Form von Verträgen immer schon verankert sind, gehört das Verzeihen zu jenen politischen Vollzügen, die Arendt originär und unter Bezugnahme auf die jesuanische Tradition hinzufügt. Verzeihen ist nämlich ein Akt, der nicht die Taten rückgängig macht (Unrecht bleibt Unrecht), sondern um der Person willen gewährt wird. Das Verzeihen bezieht sich daher auch nicht auf die Sache, sondern immer nur auf die Person. Aus diesem Grund ist Vergeben ein Beziehungsgeschehen und ein beziehungstiftender Akt, ebenso wie das Handeln selbst.

Arendts Herausforderung für die politische Ethik besteht nun darin, das Verzeihen als Kategorie des Politischen zu entwickeln und aus dem Umfeld zwischenmenschlichen und individualethischen Handelns ins öffentliche Geschehen zu transferieren. Arendt hat diese Intuition selbst nicht näher ausgeführt; aber einige paradigmatische politische Situationen der jüngeren Zeit (Versöhnungsprozeß zwischen Schwarzen und Buren in Südafrika, der Umgang mit den Aborigines in Australien) haben unter Beweis gestellt, daß Verzeihen und Versöhnen auch für den politischen Bereich relevant sind, wenngleich die konkrete Umsetzung ungemein schwierig ist. Arendt gehört zu jenen politischen Theoretikern, die die Notwendigkeit des Verzeihens aus dem Grundvollzug des Politischen selbst heraus entwickelt haben.

Herausforderung der Pluralität

Abschließend gilt es einige der Herausforderungen des Arendtschen Denkens nochmals zu bündeln. So könnte erstens Arendts gehaltvolles und philosophisch untermauertes Pluralitätsverständnis für die christliche Ethik einen inspirierenden Bezugspunkt darstellen, weil sie Pluralität gerade nicht als beliebige Vielfalt und Zugeständnis an die zunehmende Individualisierung begreift, sondern als Konsequenz der Standortgebundenheit jeder Existenz. Arendt weist auch auf diverse Versuchungen hin, die Pluralität wieder zurückzunehmen oder ihr durch Vereinheitlichung zu begegnen. Eine Variante dieser Engführung ist die Vor-

stellung, daß politische Körper auf der Familie aufbauen oder im Bild der Familie zu verstehen sind.

Familien sind nach dem Prinzip der Verwandtschaft organisiert, sie geben Heimat und Zuflucht in einer „fremdartigen“ Welt, und sie sind daher gerade nicht den Anforderungen der Pluralität entsprechend strukturiert. Unabhängig davon, ob Arendts Familienbild der heutigen Realität (noch) entspricht, so ist der Gedanke dennoch zentral, daß Familien und Politik unterschiedlich strukturiert werden müssen und daß es zu einer „Perversion des Politischen“ kommt, wollte man Politik von der Familie her konzipieren, „weil es die Grundqualität der Pluralität aufhebt oder vielmehr verwirkt durch die Einführung des Begriffs Verwandtschaft“ (WP, 11). Es würde sich lohnen, die christliche politische Ethik im Blick auf diesen kritischen Einwand Hannah Arendts näher zu durchleuchten.

Beteiligen statt „überflüssig machen“

Zweitens hat Arendt mit der Einführung der Kategorie der „Überflüssigen“ einen Zugang zu einer heute brennenden neuen sozialen Frage jenseits von Unterdrückung oder Ausbeutung eröffnet, der den aktuellen sozialen Phänomenen im Kontext von Globalisierung, Migration und Armut gerecht wird. Im Überflüssigmachen von immer mehr Menschen sieht Arendt die größte Gefahr für moderne Gesellschaften, weil damit im Keim die Selbstzerstörung hochzivilisierter Länder angelegt ist. Überflüssig sein heißt weltlos zu sein und zu keinem politischen Gemeinwesen zu gehören. Damit wird die Thematik von Exklusion und Inklusion, von Zugehörigkeit und Beteiligung in den Mittelpunkt gestellt und Partizipation zu einem wichtigen sozialetischen Knotenpunkt für eine humane (Welt-) Gesellschaft. Wenn die Befreiungstheologie die Ausgeschlossenen ins Zentrum ihrer theologischen Reflexion stellt, knüpft auch sie politisch-ethisch gesehen beim Topos der Beteiligung an. Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Menschen sowie die Möglichkeit, sich in dieser Gemeinschaft zu artikulieren, gehören nicht nur bei Arendt zu den Grundrechten von Menschen.

Politische Ethik des Handelns und Urteilkraft

Abschließend möchte ich auf einen mitunter schwer nachvollziehbaren und dennoch wichtigen Aspekt in Arendts Denken hinweisen: Sie konstatiert einmal den Bruch der Tradition, auch der ethischen Tradition, weil Normen der abendländischen Ethik dem Schrecken des Nationalsozialismus nicht adäquat begegnen konnten. Zugleich liegt die angemessene Antwort auf dieses Versagen nicht darin, eine systematische Ethik neuer Normen zu beschreiben, sondern eine Vorstellung von

Handeln zu entwickeln und die menschliche Urteilskraft in moralischer und politischer Hinsicht zu stärken. Arendts Handlungsverständnis übernimmt dabei faktisch die Normierungsaufgabe.

Sie reflektiert Handeln als Zentralelement einer (letztlich universalistischen) politischen Anthropologie und begibt sich damit de facto auf die Ebene der ethischen Normierung. Sie tut dies, indem sie sich auf die Grundlagen zwischenmenschlichen Zusammenlebens besinnt oder sich darüber vergewissert, was es heißt, als Mensch unter Menschen zu leben. Diese Form der politischen Anthropologie impliziert letztlich eine Ethik radikaler Intersubjektivität, ohne jedoch als solche im Arendtschen Werk entfaltet und begründet zu werden. Arendt läßt sich daher nicht rezipieren, ohne daß man ihren impliziten ethischen Anspruch herausarbeitet, obwohl sie selbst nicht viel von Ethik, Normen oder deren Begründung gesprochen hat.

Es geht, Arendt zufolge, also nicht darum, (neue) Normen zu begründen bzw. zu argumentieren, warum man sich im Besitz der richtigen Norm wähnt, sondern das Bewußtsein von der Notwendigkeit zu handeln und die Fähigkeit zum Urteilen zu stärken. Aus einem explizit ethischen Blickwinkel rückt dann allerdings besonders das Urteilen als ethische Nahtstelle in den Mittelpunkt. Bei Arendt ist dies die politische und die moralische Verantwortung auf der Basis der erweiterten Denkungsart, wie sie sie im Rekurs auf Kants „Kritik der Urteilskraft“ entwickelt hat:

Demnach geht es darum, „mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden. Je mehr solcher Standorte ich in meinen eigenen Überlegungen in Rechnung stellen kann und je besser ich mir vorstellen kann, was ich denken und fühlen würde, wenn ich an der Stelle derer wäre, die dort stehen, desto qualifizierter wird schließlich das Ergebnis meiner Überlegungen sein.“¹⁴

Arendt spricht für Zeiten nach dem Traditionsbruch. Der Bruch, den sie vor Augen hat, ist kein Unfall, in dessen Anschluß man zur Wiederherstellung der alten Ordnung zurückgehen könnte. Der Traditionsbruch verunmöglicht die Rückkehr zum guten Alten und bestimmt auch unsere Zeit. Moralische und politische Orientierung sucht Arendt in der Beachtung der Handlungsqualität als zwischenmenschlichen Vollzugs par excellence und in der Urteilskraft. Darin findet Arendt ihre normative Orientierung ohne Normen. Auf diesem Hintergrund läßt sich der Bruch mit Hannah Arendt auch als neue Chance begreifen:

„Der Verlust der Maßstäbe, der in der Tat die moderne Welt in ihrer Faktizität bestimmt und durch keine Rückkehr zum guten Alten und keine willkürliche Aufstellung neuer Werte und Maßstäbe rückgängig gemacht werden kann, ist also eine Katastrophe der moralischen Welt nur, wenn man annimmt, Menschen wären eigentlich gar nicht in der Lage, Dinge an sich selbst zu beurteilen, ihre Urteilskraft reiche für ein ursprüngliches Urteilen nicht aus; man könne ihr nicht mehr zumuten, als bekannte Regeln richtig anzuwenden und bereits vorhandene Maßstäbe sachgemäß zu beurteilen“ (WP, 22f.).

ANMERKUNGEN

¹ Dieser Thematik widmet sie sich in ihrem Buch: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik (München ⁸1990). In einem Brief an Karl Jaspers schreibt Arendt dazu: „Ich bin mehr denn je der Meinung, daß man eine menschenwürdige Existenz nur am Rande der Gesellschaft sich heute ermöglichen kann.“

² H. Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen (Leipzig 1990).

³ Vgl. dazu ausführlich: Ch. Schnabl, Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik (Frankfurt 1999).

⁴ Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günter Gauss, in: Gespräche mit Hannah Arendt, hg. v. A. Reif (München 1976); im folgenden mit GG zitiert.

⁵ H. Arendt, Elemente u. Ursprünge totaler Herrschaft (München ²1991) 704; im folgenden mit EUT zitiert.

⁶ Arendt legt hier ein dynamisches Verständnis vom „Wesen“ des Menschen zugrunde. Es handelt sich nicht um eine feste Größe, sondern um Möglichkeiten des Menschen, die sich aufgrund äußerer Gegebenheiten oder eigener Entscheidungen jedoch ebenso verändern können. Im hier vorliegenden Fall fokussiert Arendt auf die durch institutionelle Rahmenbedingungen erzeugten Veränderungen menschlicher Grundvollzüge und Möglichkeiten.

⁷ H. Arendt, Tradition u. die Neuzeit, in: Zwischen Vergangenheit u. Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. v. U. Ludz (München 1994) 23–53, 35.

⁸ H. Arendt, Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur?, in: Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1, hg. v. E. Geisel u. K. Bittermann (Berlin 1989) 81–97, 92.

⁹ H. Arendt, Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik (München 2006) 139.

¹⁰ H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben (München ⁶1989) 14; im folgenden mit VA zitiert.

¹¹ Arendt hat in ihren Texten immer wieder theologische Bezüge hergestellt. Diese sollten jedoch nicht dazu führen, daß man Arendt vorschnell theologisch vereinnahmt, da sie sie selbst nicht theologisch, sondern philosophisch verstanden wissen will.

¹² H. Arendt, Was ist Politik? (München 1993) 9; im folgenden mit WP zitiert.

¹³ H. Arendt, Macht u. Gewalt (München ⁷1990) 45.

¹⁴ H. Arendt, Wahrheit u. Politik, in: Zwischen Vergangenheit u. Zukunft (A. 7) 327–370, 342.