

Emmanuel Faye

HANNAH ARENDTS POLITIK- UND
REVOLUTIONSVERSTÄNDNIS ¹

*Totalitarismus und Revolution: Der Mythos einer Trennung
von Politik und Gemeinwohl*

Im September 1954 wurde Hannah Arendt von der *American Political Science Association* zu einer Konferenz eingeladen, die für ihre Karriere als *political scientist*² entscheidend werden sollte. Ihr Freund Waldemar Gurian hatte ihr bereits mit einer Einladung an die Universität Notre Dame die Tür ein Stück weit geöffnet. Die Veröffentlichung der *Elemente und Ursprünge des Totalitarismus* (1951) festigte dann ihre institutionelle Position. Dieses Buch, das in Großbritannien unter dem Titel *The Burden of Our Time* erschien, ist kein politikwissenschaftliches Werk im strengen Sinne, sondern ein großes Zeitgemälde im Stil etwa von Oswald Spenglers kulturkritischem Bestseller *Der Untergang des Abendlandes*. Arendt handelte drei Gesichtspunkte ab: Antisemitismus, Imperialismus und Totalitarismus. Erst 1953, in der Festschrift

¹ Der vorliegende Text wurde in einer ersten Fassung in dem Band *Hannah Arendt, la révolution et les droits de l'homme* (hgg. Emmanuel Faye und Yannick Bosc, Paris 2019, S. 15–34) veröffentlicht und in aktualisierter Form im Seminario internazionale per l'aggiornamento degli insegnanti - Heidegger. Nazismo e filosofia, organisiert von Giancarlo Conti und Roberta Lanfredini (19. Oktober 2019 ; Universität Florenz) vorgetragen. Er beruht auf einer eingehenden Untersuchung zum Kontext von Hannah Arendts Lebenswerk, die der Autor zuvor in einer Buchveröffentlichung (*Arendt et Heidegger. La destruction dans la pensée*, Paris 2016, ²2020) vorgestellt hat. Die deutsche Übersetzung dieses Werkes ist in Vorbereitung. – Anm. d. Übersetzerin Leonore Bazinek.

² Vgl. „*Concern with Politics in Recent European Thought*“. Diese Konferenz wurde mit zwei vorbereitenden Skizzen im 6. Band der kritischen Ausgabe veröffentlicht (Hannah Arendt, *The Modern Challenge to tradition: Fragmente eines Buchs, Kritische Gesamtausgabe/Complete Works. Critical Edition*, Band 6, Göttingen 2018, S. 560–592 und 815–826).

für Karl Jaspers, entwarf sie eine Theorie für die vermeintliche Besonderheit der totalitären Herrschaft in einem Text mit der Überschrift „Ideologie und Terror“, der in die deutsche Ausgabe und dann auch in die amerikanischen Neuauflagen aufgenommen wurde. Arendt führte das totalitäre Regime auf sein „Wesen“ zurück, das sie als „Terror“ begriff. Das Prinzip dieses Terrors bestehe nicht etwa in einer Ideologie oder Weltanschauung, sondern in seiner „logische[n] Entwicklung“.³

Arendt war der Auffassung, eine Weltanschauung könne nicht an sich totalitär sein. Dies ist der Grund, weshalb sie im Gegensatz zu Aurel Kolnai, der bereits 1938 seine bemerkenswerte Synthese *Der Krieg gegen den Westen*⁴ vorgelegt hatte, die nationalsozialistische Weltanschauung nicht untersucht. Stattdessen stellte sie die Logik selbst vor Gericht. Arendt spricht von der „Tyrannei des logischen Systems“, die „damit beginnt, dass sich der Geist der Logik unterordnet“. Dadurch würden „die Menschen die Fähigkeit [...] des Denkens verlieren“⁵ – ganz als ob die logische Kohärenz ein Zwang wäre, der von außen dem Denken auferlegt würde, um es zu zerstören.

Sie betonte unter anderem, dass eine bedeutende Anzahl deutscher Intellektueller, allen voran Heidegger, sich Hitler aus Furcht angeschlossen hätten und bestritt damit die Tatsache, dass diese Zustimmung auf Enthusiasmus beruhte. Durch die Anklage der Logik und damit der Vernunft wird

³ „[L]ogical process“ (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland 1958, S. 472). [<https://archive.org/details/TheOriginsOfTotalitarianism>] [Da Arendt die deutschen Ausgaben ihrer Texte häufig stark modifizierte, greifen wir in der vorliegenden Übersetzung auf die amerikanischen Ausgaben zurück, die die Grundlagen der französischen Übersetzungen bilden. –Anm. d Ü.]

⁴ Vgl. Aurel Kolnai, *The War against the West*, New York 1938 [<https://archive.org/details/TheWarAgainstTheWest>]; dt.: *Der Krieg gegen den Westen* (2011).

⁵ „The tyranny of logicity begins with the mind’s submission to logic as a never-ending process, on which man relies in order to engender his thoughts [...] Men lose the capacity of [...] thought“ (Hannah Arendt, *Origins 1958*, S. 473 f.).

in gewisser Weise die Rationalität der Aufklärung infrage gestellt. Die ausschließliche Betonung des Terrors lässt den Enthusiasmus und den Fanatismus unberücksichtigt, den Hitler in *Mein Kampf* „Idealismus“ nennt, verstanden als Aufopferung des Individuums für seine Gemeinschaft und sein Volk. Diese Sichtweise geht mit einer Infragestellung der Französischen Revolution einher. Die Französische Revolution habe den *terreur* auf die Tagesordnung gesetzt. Arendt legte damit in „Ideologie und Terror“ die Grundlagen für diejenigen Thesen, die sie in ihren späteren Werken, vor allem in dem Essay *Über die Revolution* (1963) weiterentwickeln sollte.

Arendt beschränkte sich jedoch nicht darauf, eine politische Totalitarismustheorie zu umreißen. Es ging ihr um die Formulierung einer politischen Gesamtkonzeption. Wie Heidegger mit einer Handbewegung die gesamte Geschichte der abendländischen Metaphysik von Platon bis Nietzsche als „Seinsvergessenheit“ wegwischte, stellte Arendt die gesamte Tradition der politischen Philosophie von Platon bis Marx in Frage.⁶ Ihre Neubestimmung des Politischen griff Burkes Formel von der „konzertierten Aktion“ auf.⁷

Ernst Cassirer legte in seiner posthum veröffentlichten kritischen Studie *The Myth of the State* (1946) eine Untersuchung der politischen Mythen der Gegenwart vor. Er berücksichtigte sowohl den von Hegel inspirierten Mythos des Staates als auch den Mythos der Rasse, der von Gobineau bis Chamberlain und Rosenberg ausgearbeitet wurde. Arendt trug nun dazu bei, das Politische als solches zu mythologisieren. Sie stützte sich dazu auf das Paradigma des griechischen Stadtstaates, der *polis*. Dieser Vergleich wird insbesondere in *Vita Activa* bemüht, kehrt aber in allen ihren politischen Essays und in *Über die Revolution* bis zur letzten Seite immer wieder. Außerdem bezog sie sich auf die römische Trias der Religion, Autorität und Tradition, da diese etwas von der Republik an das Reich und die römische Kirche weitergegeben

⁶ Siehe Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York 1961, S. 17.

⁷ „[A]cting in concert“ (Burke)“ (Hannah Arendt, *Origins* 1958, S. 474).

hätte.⁸ Ihre wesentlichen Bezugspunkte im Essay *Über die Revolution* sind die Amerikanische Revolution und die die Revolutionsräte.

Die Autorin gibt nicht an, wie diese verschiedenen geschichtlichen und politischen Bezugspunkte miteinander zu vereinbaren seien. Allerdings trugen diese dazu bei, dass sie Menschen mit den unterschiedlichsten Bildungshorizonten erreichen konnte. Das Paradigma des Politischen, das sie vertreten wollte, veränderte sich so gut wie nie. Es beruht auf der deutlichen Trennung des Politischen vom Sozialen; eine Position, die Arendt mit Carl Schmitt und einer Reihe gegenrevolutionärer und antimarxistischer Autoren teilte.

Arendt hatte im Wintersemester 1924–25 Heideggers Vorlesung über Platons Dialog *Sophistes* gehört. Ihre Auflösung der Beziehung zwischen Gemeinwohl und Politik geht auf eine philologisch weder durch die griechische Sprache noch die Literatur gesicherte Unterscheidung zwischen *zoë* und *bios*⁹ zurück, die Heidegger in dieser Vorlesung traf. Demnach sei die *zoë* die den Lebensnotwendigkeiten unterworfenen tierischen Existenz, die sich in der Existenzweise des *animal laborans* sowie in allem mit Arbeit verbundenem Handeln ausdrücke. Der *bios* sei demgegenüber die genuin menschliche Existenz des politischen Handelns, die nur die geringe Anzahl jener erreiche, die sich von den vitalen Notwendigkeiten, mit denen die soziale Existenz konfrontiert ist, befreien könnten. Diese wahre menschliche Existenz erlange man vermittels einer „zweiten Geburt“. Dazu müsse das Joch und die Dienstbarkeit der Arbeiterexistenz auf andere Menschen abgeschoben werden. Arendt scheute sich nicht zu behaupten, dass die Unterscheidung der Menschen von den Tieren „die menschliche Gattung als solche durchzieht“.¹⁰

⁸ Siehe Hannah Arendt, *Between Past and Future*, op. cit., S. 164.

⁹ Siehe Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958), London 1998, S. 97. [http://sduk.us/afterwork/arendt_the_human_condition.pdf].

¹⁰ „The distinction between man and animal runs right through the human species itself“ (*ibd.*, S. 19).

Indem sie auf diese Weise eine natürliche Einheit des Menschengeschlechts ablehnte, näherte sich Arendt einem prinzipiellen Polygenismus an, der die Universalität der Idee der Menschheit zurückweist. In den *Elementen und Ursprüngen* rechnete sie die Vorstellung einer „Menschheit“ ausdrücklich zu den „schönen verträumten Vorstellungen“.¹¹

Nur auf dem Hintergrund dieser radikalen Thesen kann man die Bedeutung der immer wieder verwendeten Begriffe „Natalität“ und „Pluralität“ in der politischen Terminologie Arendts verstehen. Der Begriff der „Natalität“ ist eine Kriegserklärung gegen das Naturrecht und die rechtliche Anerkennung einer natürlichen Gleichheit aller Menschen, die sie offen ablehnt. Den Terminus „Pluralität“ verwendet sie in dem Sinne, dass es für sie ein Wesen „Mensch“ nicht gibt, sondern nur Menschen. „Die politische Welt ist ein Pluriversum, kein Universum“, liest man in Carl Schmitts Schrift *Der Begriff des Politischen* (1933). Das Wort „Pluriversum“ unterstrich Arendt im Exemplar ihrer persönlichen Bibliothek, die heute im Bard College aufbewahrt wird.¹²

Demnach wäre es illusorisch, Arendts Sicht des Politischen als Verteidigung der Demokratie und der Menschenrechte aufzufassen oder in ihrem Verständnis von Pluralität eine Unterstützung der pluralistischen Demokratie, die für alle sozialen Gruppen offen ist, zu sehen. Arendt nutzte vielmehr jede Gelegenheit, um die egalitären Massengesellschaften, wie sie sie nennt, anzugreifen, weil diese die Bildung einer neuen „politischen Aristokratie“ verhindern würden. In ihrer Sicht sind „nur die Besten (*aristoi*) [...] wirklich menschlich.“¹³ Die Demokratie wird im Essay *Über die Revolution* als „die schlechteste Regierungsform“ bezeichnet, da sie als „Herrschaft der

¹¹ „[I]dealistic talk about mankind and the dignity of man [...] all these fine and dreamlike notions“ (Hannah Arendt, *Origins* 1958, S. 235).

¹² Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Hamburg 1933, S. 36: [<http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Schmitt-Begriff.pdf>]. In Schmitts Text bezieht sich die Pluralität nicht auf Menschen, sondern auf Staaten.

¹³ „[O]nly the best (*aristoi*) [...] are really human“ (Hannah Arendt, *Human Condition*, S. 19).

Vielen“ mit der Herrschaft der Mehrheit gleichgesetzt werde und einer nur für Wenige geltenden Isonomie entgegengesetzt sei.¹⁴ Gnade in Arendts Augen fand lediglich die Isonomie, verstanden als gegenseitige Anerkennung einer kleinen Anzahl Gleichgestellter, die konzertiert handeln. Sie scheute keine Mühe, um zu erklären, dass die Mehrheit der Menschen nicht in der Öffentlichkeit der *polis* lebe: „In der Antike sind dies“, schrieb sie, „der Sklave, der Ausländer und der Barbar; vor der Moderne dann der Arbeiter und der Handwerker und schließlich in unserer Welt der Angestellte oder der Geschäftsmann“.¹⁵ Es reiche vollkommen, dass diese Macht, die durch das gemeinsame Handeln entstehe, nur von wenigen ausgeübt werde. Arendt betonte: „Eine vergleichsweise kleine, aber gut organisierte Gruppe kann nahezu uneingeschränkt über große, stark bevölkerte Reiche herrschen.“¹⁶

Man kann also sehr genau verfolgen, wie Arendt nach und nach ihre geschichtlichen Bezugnahmen in den Dienst des von ihr vertretenen politischen Paradigmas stellte. Im Essay *Über die Revolution* ist ihr hauptsächlicher Referenzpunkt nicht mehr wie in *Vita Activa*, der griechische Stadtstaat oder, wie in *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, die römische Trias, sondern, wie es der Titel andeutet, die „Revolution.“ Man findet jedoch dieselbe Abtrennung des Gemeinwohls von der Politik, dieselbe Art, ein Sklavensystem zu verwerfen, und dieselbe Mythologisierung eines privilegierten Bezugspunktes.

¹⁴ „[T]he worst form of government [...] the rule of the many“ (Hannah Arendt, *On Revolution*, London 1965, S. 30) [<https://archive.org/details/OnRevolution/page/n3/mode/2up>]

¹⁵ „[T]he slave, the foreigner, and the barbarian in antiquity, [...] the laborer or craftsman prior to the modern age, the jobholder or businessman in our world.“ (Hannah Arendt, *Human Condition*, S. 199).

¹⁶ „A comparatively small but well-organized group of men can rule almost indefinitely over large and populous empires, and it is not infrequent in history that small and poor countries get the better of great and rich nations.“ (*ibd.*, S. 200).

Arendt nimmt keine historische oder philosophische Analyse der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit vor, um Anhaltspunkte für allgemeinere Aussagen zu finden. Sie möchte dem Leser eine vorherbestimmte Sicht vermitteln. Ihr Ziel ist es, das Paradigma der Revolution in den Köpfen der Menschen zu verändern, ebenso wie die historischen Referenzen oder Modelle, die wir spontan mit diesem Wort verbinden. Zu diesem Zweck wird ein Doppeltes unternommen:

1. Keine Bezugnahme mehr auf die Französische Revolution von 1789, die als „Katastrophe“ und „große Tragödie“¹⁷ dargestellt wird, und auf die Russische Revolution, die fast vollständig ignoriert oder nur als Übergang vom revolutionären Terror zum Totalitarismus erwähnt wird.

2. Der gleichzeitige Rückgriff auf die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776, die als einzige erfolgreiche Revolution - als „[...] triumphaler Erfolg“¹⁸ - dargestellt wird, und auf die kurzlebigen Räterepubliken von 1918, die „verlorenen Schätze“ der Revolution, ohne dass klar ersichtlich wäre, wie diese beiden Bezüge miteinander in Einklang zu bringen sind, außer durch die Anspielung auf Jeffersons gescheitertes Projekt, die *counties* in *wards* zu gliedern.

Ein Beitrag zum Kalten Krieg

Wir sind mit einem außergewöhnlichen Lebensweg konfrontiert. Wir haben eine Intellektuelle vor uns, die 1954 anlässlich einer Einladung durch die *American Political Science Association* die Funktion einer *political theorist* für sich in Anspruch nahm. Anschließend häuften sich die Einladungen an die angesehensten Universitäten – Notre Dame, Yale, Berkeley, Princeton – bevor man ihr an der Universität Chicago, einer konservativen Institution *par excellence*, und dann an der *New School of Social Research* in New York, dem

¹⁷ „[G]reat tragedy“; „Disaster“ (Hannah Arendt, *On Revolution*, S. 131 und 55).

¹⁸ „[T]riumphantly successful“ (*ibd.*, S. 56).

Zentrum der postmodernen *New Left*, eine Stelle anbot. Hannah Arendt konnte allerdings weder auf dem Gebiet der politischen Philosophie noch der politischen Theorie irgendwelche Vorleistungen aufweisen. Ihre Doktorarbeit trug den Titel *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Daran schlossen sich verschiedene Artikel zur deutschen Romantik an. In New York schlug sie die Laufbahn einer Journalistin ein, besetzte eine verantwortliche Position in der *Conference of Jewish Relations* und war Mitarbeiterin im Schocken Verlag (1945-1948), bis die Veröffentlichung ihrer Trilogie *Elemente und Ursprünge des Totalitarismus* ihr plötzlich ersten Ruhm einbrachte. Aber dieses polymorphe und schwer einzustufende Werk wird seit seinem Erscheinen von der überwiegenden Mehrheit der Historiker kritisiert. Reicht es also aus, um Arendts akademische Reputation zu erklären?

Seit 1944 war Arendt eine der wichtigsten Autor_innen der *Partisan Revue*, die damals als links galt. Inzwischen weiß man allerdings, dass diese Zeitschrift von der CIA unterstützt wurde. *Elemente und Ursprünge* war 1951 von *Preuves*, der Zeitschrift des *Congress for Cultural Freedom* (CCF), der von der CIA konzipiert und finanziert wurde, besonders wohlwollend aufgenommen worden. Arendt nahm 1955 an dem großen Kongress des CCF in Mailand teil. Die französische Übersetzung ihres Vortrags zur Entstehung und Entwicklung des Totalitarismus und der autoritären Regierungsformen im 20. Jahrhundert erschien im folgenden Jahr in der Zeitschrift *Preuves*. Obwohl Arendt sich in ihrer privaten Korrespondenz mehr als einmal über den CCF lustig gemacht hatte, akzeptierte sie die Unterstützung dieser Organisation, die ein klares Ziel, insbesondere im Hinblick auf die europäische Linke, verfolgte.

Wenngleich eine gründlichere Analyse dieser subventionierten Aktivitäten und Veröffentlichungen Arendts noch aussteht, können wir ideologische Stellungnahmen in ihren Werken nachweisen, wie zum Beispiel in den Prologen, Einleitungen und Schlussfolgerungen der drei Hauptwerke *Elemente*

und *Ursprünge des Totalitarismus* (1951), *Vita Activa* (1958) und *Über die Revolution* (1963). Arendt bezog in allen drei Werken zu dem neuen „Kalten Krieg“ zwischen den USA und der UdSSR Stellung:

1. Das kurze Vorwort der ersten englischen Ausgabe der *Elemente und Ursprünge* wurde in keine französische Ausgabe aufgenommen. Selbst die Ausgabe von Bouretz (Gallimard 2002), die beansprucht, die Schlüsseltexte gesammelt zu präsentieren, ist keine Ausnahme.¹⁹

Wir befinden uns im Sommer 1950, kurz vor dem Ausbruch des Korea-Krieges. Vom ersten Satz an sieht sich Arendt am Vorabend eines Dritten Weltkrieges zwischen den beiden Weltmächten, die die beiden vorherigen Kriege überdauert hatten. Sie schreibt:

„Zwei Weltkriege binnen einer Generation, getrennt von einer ununterbrochenen Kette von lokalen Kriegen und Revolutionen, auf die keinerlei Friedensvertrag für die Besiegten gefolgt war; keinerlei Nachsicht der Sieger. Wir erwarten folglich einen Dritten Weltkrieg zwischen den beiden noch bestehenden Weltmächten. Diese Zeit des Wartens ähnelt der Ruhe, die sich breitmacht, wenn alle Hoffnung verschwunden ist. Wir erhoffen weder die Wiederherstellung der alten Ordnung mit ihren Traditionen noch die Wiederbelebung der Massen der fünf Kontinente, die in das von der Gewalt der Kriege und Revolutionen produzierte Chaos geworfen wurden, sowie der fortschreitenden Zerstörung von allem, was bisher davon ausgespart war. Wir beobachten in den verschiedensten Situationen und den unterschiedlichsten Zusammenhängen einen Anstieg derselben Phänomene: den Verlust der Heimat in einer nie gekannten Weise, der Entwurzelung auf einem nie gekannten Niveau.“²⁰

¹⁹ Michelle-Irène Brudny veröffentlichte eine französische Übersetzung dieses wichtigen Textes im *Magazine littéraire* (Juni 2002) [dem wir auch hier folgen – Anm. d. Ü.].

²⁰ „Two world wars in one generation, separated by an uninterrupted chain of local wars and revolutions, followed by no peace treaty for the vanquished and no respite for the victor, have ended in the anticipation of a third World War between the two remaining world powers. This moment of anticipation is like the calm that settles after all hopes have died. We

In diesem Werk, das so oft als Kritik des nationalsozialistischen Totalitarismus aufgefasst wird, findet sich kein einziger positiver Satz zu dem Sieg von 1945 über das Dritte Reich. Die Autorin erwähnte lediglich, dass es nach den beiden Weltkriegen nicht zu Friedensverträgen für die Besiegten gekommen sei. Diese Bemerkung ist nicht nachvollziehbar, denn dem Waffenstillstand vom 11. November 1918 folgte die Unterzeichnung des Versailler Vertrages – zugegebenermaßen erst am 28. Juni 1919 und nicht mehr durch das aufgelöste Kaiserreich, sondern durch die junge Weimarer Republik. Die Kapitulation der Wehrmacht (1945) führte nicht zu einem Friedensvertrag, weil die NS-Regierung durch die Völkermordpolitik zu kompromittiert war, um als Verhandlungspartner akzeptiert werden zu können.

Wie dem auch sei, der Verbündete von gestern, die Sowjetunion, wurde nun ohne Umschweife als Feind von heute hingestellt. In der Schlussfolgerung von 1951, die in den folgenden Ausgaben nicht mehr aufgenommen wurde, legitimierte Arendt dann im Vorhinein einen möglichen Einmarsch in das Hoheitsgebiet der UdSSR. Sie schlug einen solchen nicht nur vor, sondern bezeichnete ihn sogar als politische Pflicht:

„[D]ie russischen Konzentrationslager, in denen Millionen von Menschen nicht einmal mehr die zweifelhaften Vorrechte der Gesetzgebung ihrer eigenen Länder genießen, könnten und dürften Gegenstand einer Aktion, die die Rechte und Regeln der Souveränität nicht zu respektieren hätte, werden.“²¹

no longer hope for an eventual restoration of the old world order with all its traditions, or for the reintegration of the masses of five continents who have been thrown into a chaos produced by the violence of wars and revolutions and the growing decay of all that has still been spared. Under the most diverse conditions and disparate circumstances, we watch the development of the same phenomena – homelessness on an unprecedented scale, rootlessness to an unprecedented depth.” (Hannah Arendt, *Origins* 1958, S. vii)

²¹ „Russian concentration camps, on the other hand, in with many millions are deprived of even the doubtful benefits of the law of their own country, could and should become the subject of action that would not have to

Selbstverständlich kann man es Arendt als Verdienst anrechnen, zu diesem Zeitpunkt auf die sowjetischen Lager hingewiesen zu haben. Aber man muss hier genau lesen, um zu bemerken, wie weit sie geht. Sie möchte nicht nur eine Weltmacht in Schach halten, die nun als feindlich angesehen wird, sondern eine mögliche militärische Aktion auf dem Hoheitsgebiet dieses Feindes schon im Voraus rechtfertigen.

Kommen wir auf das Vorwort von 1951 zurück. Arendt schloss mit folgenden Worten:

„Der Antisemitismus (und nicht allein der Judenhass), der Imperialismus (und nicht allein das Erobern), der Totalitarismus (und nicht die einfache Diktatur) – einer nach dem andern, einer brutaler als der andere, haben gezeigt, dass die Menschenwürde eine neue Garantie braucht, die nur in einem neuen politischen Prinzip, in einem neuen weltweiten Recht, dessen Geltung sich auf die ganze Menschheit erstreckt, gefunden werden kann. Seine Macht muss jedoch strikt begrenzt bleiben und wird von territorialen Körperschaften einer neuen Art in Kraft gesetzt und kontrolliert.“²²

Dieser Text ist außerordentlich aufschlussreich, denn er spiegelt eine Stellungnahme wider, die zugleich politisch („einem neuen politischen Prinzip“), rechtlich („einem neuen weltweiten Recht“) und geopolitisch („territorialen Körperschaften einer neuen Art“) ist und dies zu genau dem Zeitpunkt – im Sommer 1950 –, als Carl Schmitt sein Vorwort zum *Nomos der Erde* schrieb. Rufen wir uns die Worte in Erinnerung, mit denen dieses Vorwort schließt: „Es sind die Friedfertigen,

respect the right and rules of sovereignty.“ (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951, S. 437.

²² „Antisemitism (not merely the hatred of Jews), imperialism (not merely conquest), totalitarianism (not merely dictatorship) — one after the other, one more brutally than the other, have demonstrated that human dignity needs a new guarantee which can be found only in a new political principle, in a new law on earth, whose validity this time must comprehend the whole of humanity while its power must remain strictly limited, rooted in and controlled by newly defined territorial entities.“ (Ebd., S. ix [seitengleich beibehalten in *Origins 1958* – Anm.d. Ü.]).

denen das Erdreich versprochen ist. Auch der Gedanke eines neuen Nomos der Erde wird sich nur ihnen erschließen.“²³

Schmitt gab sich von diesem Zeitpunkt an als Verteidiger des Friedens, obwohl er in seinen früheren Veröffentlichungen Anfang der 1940er Jahre eine „Großraumpolitik“ verteidigt hatte, die der Politik der Eroberung des „Lebensraumes“ im Osten durch das Dritte Reich diente.

Gibt es zwischen dem „neuen weltweiten Recht“ und den „territorialen Körperschaften einer neuen Art“ die Arendt erwähnt, sowie dem „neuen Nomos der Erde“ von Schmitt eine Verbindung? Konnte Arendt diesen Text bereits für ihr Vorwort verwenden? Hat sie ihr Schlusskapitel korrigiert oder gar erst hinzugefügt, nachdem sie begonnen hatte, den im Herbst 1950 veröffentlichten *Nomos der Erde* zu lesen? Auf jeden Fall ist Schmitts Buch eines der Werke, die sie am aufmerksamsten gelesen hat, wie es die angestrichenen Stellen in ihrem heute im Bard College aufbewahrten Exemplar belegen. Sie hob zum Beispiel den letzten Absatz von Schmitts Vorwort, den wir oben zitiert haben, mit zwei Ausrufezeichen hervor.

2. In einem völlig veränderten Kontext bezog sich Arendt sieben Jahre später (1958) in ihrer Einleitung zu *Vita Activa* auf die erste russische Sputnik-Mission im Weltraum (4. Oktober 1957). Damit trug sie dieser besonderen Periode des bedeutenden technologischen Vorsprungs Sowjetrusslands gegenüber den Amerikanern Rechnung. Hinter dem Run auf den Weltraum verbarg sich unter anderem das atomare Wettrüsten. Wenn die Russen also über Raketen verfügten, die einen Satelliten in den Weltraum schießen konnten, dann waren sie ebenfalls in der Lage, interkontinentale Geschosse auf die Vereinigten Staaten abzufeuern.

²³ Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlin ²1974.

In den „Einleitenden Bemerkungen“ ihres Essays parallelierte Arendt dann die „Flucht von der Erde in das Universum“ und die „Flucht aus der Welt in das *Selbstbewusstsein*“²⁴.

Die Einleitung zum Essay Über die Revolution (1963)

Bei einer kritischen Lektüre der Einleitung „Krieg und Revolution“²⁵ stellt man fest, dass Arendt zwar im Titel einen Essay über die Revolution ankündigt, sich aber letztlich an der Beziehung zwischen Kriegen und Revolutionen des 20. Jahrhunderts orientierte.

Sie erstellte zunächst eine Liste der vermeintlich veralteten Ideologien des 19. Jahrhunderts, die „den Kontakt zu den ausschlaggebenden Wirklichkeiten unserer Welt verloren haben“.²⁶ Unter diesen Ideologien nannte sie den Kapitalismus und den Kommunismus, die allerdings weder 1963 noch heute „überholte“ Ideologien, sondern konkurrierende Organisationsweisen der Wirtschaft und der sozialen Verhältnisse darstellen. Es ist ein fragwürdiger theoretischer Kunstgriff, 1963 zu behaupten, dass nun Kriege und Revolutionen statt Kapitalismus und Kommunismus die Schlüssel zur politischen Wirklichkeit seien.

Diese Konzeption beruht auf einem Grundprinzip ihrer bereits erwähnten Weltanschauung, der radikalen Trennung der Politik von der Wirtschaft und dem Sozialbereich. Deswegen konnte der Krieg an die erste Stelle der Schlüsselprobleme der Politik rücken, da Kapitalismus und Kommunismus stillschweigend in das Gebiet der Wirtschaft und der gesellschaftlichen Organisation verbannt wurden. Daran anschließend stellt sich das Problem der Revolution.

Mit dem Ausschluss des Kapitalismus und des Kommunismus musste Arendt auch nicht mehr die Russische Revolution

²⁴ „[T]wo fold flight from the earth into the universe and from the world into the self“ (Hannah Arendt, *Human Condition*, S. 6; vgl. *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München 1994, S. 13).

²⁵ Siehe Hannah Arendt, *On Revolution*, S. 11-27.

²⁶ „[H]ave lost contact with the major realities of our world“ (*ibd.*, S. 11).

von 1917 behandeln. Ihre Liste der angeblich veralteten Ideologien des 19. Jahrhunderts erlaubte ihr also, ohne nähere Begründung die erste große Revolution des 20. Jahrhunderts aus ihrer Untersuchung auszusparen. Arendt ging geschickt vor: der erste Eigenname, den sie nannte, war Lenin. Sie kommt dann mehrmals, wie wir sehen werden, auf Marx und Lenin zurück, ohne jedoch der Revolution von 1917 ein selbstständiges Kapitel zu widmen.

Arendt wandte auch hier, wie so oft in ihren Schriften, den Trick an, etwas als Ergebnis der Geschichte zu präsentieren – hier das Veralten einer Ideologie –, was in Wirklichkeit das Produkt ihrer theoretischen Konstruktion war. Man muss deswegen sehr genau hinschauen, um den durchweg strategischen Gebrauch ihrer historischen Referenzen erfassen zu können.

Auf diese Weise bezog Arendt Position und mischte sich in die aktuellen Ereignisse des Kalten Krieges zwischen den USA und der UdSSR ein. Als ausgebildete Journalistin war sie in der Lage, den jeweiligen Einstieg in ihre Essays brandaktuell zu gestalten.

In dem kurzen Vorwort zur ersten englischen Ausgabe (1951) der *Elemente und Ursprünge* deutete sie den drohenden Korea-Krieg als Vorspiel eines Dritten Weltkrieges zwischen den USA und der UdSSR, im Vorwort zu *Vita Activa* (1958) spielte sie auf die erste Sputnik-Weltraummission an, die die technologische Überlegenheit der UdSSR über die USA demonstrierte und auf welche die USA mit dem Mondlandungsprogramm Apollo antworteten. Die Einleitung zum Essay *Über die Revolution* (1963) bezog sich schließlich auf die Kuba-Krise, die die USA und die UdSSR an den Rand eines Atomkrieges geführt hatte. Kurz, wir befinden uns im Kalten Krieg, in dem sich die beiden Atommächte zwar mit Machtdemonstrationen gegenüberreten, ohne jedoch zur Tat zu schreiten. Diese Einleitungen sind ganz und gar aus Anspielungen an das tagesaktuelle Geschehen gesponnen, die dem Leser von heute zumeist entgehen. Deshalb kommt im Klappentext auch nichts davon zur Sprache.

Die Behauptung eines engen Zusammenhanges zwischen Krieg und Revolutionen im 20. Jahrhundert geht nicht in erster Linie auf eine geschichtliche Beobachtung zurück, sondern bringt eine politische Stellungnahme zur Tagespolitik zum Ausdruck. Arendt bezog sich direkt auf den militärpolitischen Kontext des Kalten Krieges.²⁷ Es handelte sich um einen Krieg der maßgeblichen Atommächte, der allein mit technologischen Machtdemonstrationen ohne militärische Auseinandersetzung stattfand. Der Ausbruch eines Krieges verblieb im Möglichen - eine echte atomare Konfrontation hätte allerdings die Auslöschung der beiden Kriegsparteien oder sogar der ganzen Menschheit riskiert. Vor dem Hintergrund des Kalten Krieges und des nuklearen Wettrüstens war die einzige effektive Gewalt, die noch möglich war, die der Revolutionen.

Was aber verstand Arendt unter „Revolution“? Zunächst stellte sie ein Revolutionsparadigma in den Vordergrund, das mit demjenigen der Französischen Revolution nicht übereinstimmte. Ging es in der Französischen Revolution um einen Aufstand der Bevölkerung gegen die unterdrückende Herrschaft sowie das ungerechte Sozialsystem des *Ancien Régime* und der Monarchie, so zielte Arendts Paradigma auf die Emanzipation eines Volkes von der Fremdherrschaft ab. Sie bezog sich auf das Modell der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776, die sie von der ersten Seite an zitierte. Es ging also nicht mehr um Gleichheitsforderungen, noch weniger um die Aufhebung des Privateigentums oder des Klassenkampfes – ganz zu schweigen von der Abschaffung der Sklaverei.

Was Arendt unterstützte, ohne dies ausdrücklich zu sagen, waren die Aufstandsbewegungen der von Sowjetrußland beherrschten Völker, die zu einer Revolution im Sinne der Unabhängigkeit von der sowjetischen Herrschaft führen würden. Der Präzedenzfall dafür war der Aufstandsversuch in Budapest 1956 mit seinen revolutionären Räten, der durch

²⁷ *Ebd.*, S. 19.

sowjetische Intervention niedergeschlagen wurde. Dies war das zentrale Thema des Kalten Krieges. Es folgte die Unterdrückung des Prager Frühlings (1968). Die „Solidarnosc“-Bewegung zu Beginn der 1980er Jahre in Polen löste schließlich kaskadenartige Effekte aus, die einige Jahre später zum Zusammenbruch der Sowjetunion führten.

Arendts Kunstgriff bestand nun darin, die linke Revolutionsmythologie, einen der wichtigsten politischen Mythen, zum Vorteil der USA, d.h. einer der beiden Parteien des Kalten Krieges, zu vereinnahmen. Sie hatte verstanden, dass man mit einer konservativen Haltung, die sich gegen die Revolution von 1917 richtete, den ideologischen Krieg gegen die Sowjetherrschaft bei der Jugend und den Intellektuellen nur verlieren konnte. Aber es sollte gerade erreicht werden, dass die osteuropäischen Völker das Lager wechselten und von der Herrschaft des Warschauer Paktes in die Einflussphäre der NATO übergingen. Es kam also darauf an, diese geopolitischen Kämpfe als Revolutionen der Freiheit darzustellen, was zweifellos zum Teil richtig ist. Aber es führte zu einem ganz anderen Revolutionsparadigma: nicht mehr 1789 und 1917, sondern 1776. Die Modelle der Französischen und der Russischen Revolution wurden durch die amerikanische Unabhängigkeitserklärung ersetzt.

Arendt hatte die Lektionen der deutschen konservativen Revolution, die bereits einige Elemente des revolutionären Potentials der marxistischen Linken zu vereinnahmen wusste, gelernt. Dazu orientierte sie sich nicht nur an dem Modell von 1776, sondern stellte im letzten Kapitel auch noch eine Beziehung zu den Revolutionsräten her. Diese Vorgehensweise erinnert an diejenige von Moeller van den Bruck 40 Jahre früher in seinem Buch *Das Dritte Reich*.²⁸

²⁸ Arthur Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich*, Hamburg ³1934, S. 67; vgl. ebenfalls das Vorwort von Hans Schwarz, ebd., S. 12. Über Arendt und Moeller, vgl. Leonore Bazinek, „La polis d'Hannah Arendt, un paradigme d'irréalité ?“, *Texto* ! 2017 : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=3957>

Diese Strategie des Kalten Krieges kann sicherlich die Zustimmung jener erhalten, die die Befreiung der Völker von der Sowjetherrschaft unterstützen, und erklärt somit den weltweiten Erfolg Arendts nach dem Zusammenbruch der UdSSR. Das, was sie zu legitimieren geholfen hatte, war schließlich 1989 erfolgreich. Es ist jedoch wichtig, genau zu sehen und zu analysieren, worin diese „Freiheit“, die sie fördern wollte, bestand.

Befreiung und Freiheit

Die Struktur des Essays *Über die Revolution* besteht, ähnlich wie diejenige der *Elemente und Ursprünge*, aus einem Vergleich oder einer Parallele. In ihrem ersten Buch fasste Arendt unter einem einzigen Ausdruck, dem des „Totalitarismus“, das Dritte Reich und die Sowjetunion zusammen. In *Über die Revolution* stellte sie die aus ihrer Sicht gelungene Amerikanische Revolution und ihre Unabhängigkeitserklärung der Französischen Revolution, in der sie ein „Desaster“ sah,²⁹ und der Erklärung der Menschenrechte gegenüber.

Bei der Lektüre von Arendts Essay fällt das Fehlen einer historischen Analyse der Französischen Revolution auf. Für eine Autorin, die über dieses Ereignis nachdenken will, ist es verwunderlich, dass sie die historischen Voraussetzungen für das Ausbrechen der Französischen Revolution völlig ausgeklammert hat. Ihre Kritik stützt sich nicht auf historische und soziale Untersuchungen, sondern auf ein manichäisches Konzept des moralischen Empfindens. Der Fehler der Revolutionäre, insbesondere Robespierres, habe darin bestanden, dass sie dem Mitleid da Raum gegeben hätten,³⁰ wo alleine die Solidarität hätte sprechen sollen, wo also die Vernunft sich an das Gefühl anschließe³¹ – ein überraschendes Plädoyer für die Vernunft aus Arendts Feder.

²⁹ Hannah Arendt, *On Revolution*, S. 55; vgl. oben.

³⁰ Siehe *ebd.*, S. 75.

³¹ Siehe *ebd.*, S. 88.

Das Thema des Mitgeföhls bezieht sich natürlich auf Rousseau. Doch obwohl Arendt den Genfer Philosophen mehrfach erwähnte, ging sie nicht zu einer philosophischen Analyse seines politischen Denkens über. Stattdessen machte sie einen ziemlich langen Abstecher zu Dostojewski und seiner Legende vom „Großinquisitor“, die an sich schon eine ganze Exegese verdienen würde, so bedeutsam war der Bezug auf Dostojewski für die Strömungen der „konservativen Revolution“. Arendt war jedoch innovativ, indem sie die Brüder Karamasow mit Hermann Melvilles posthumem Roman *Billy Budd* verglich,³² was die Frage verkompliziert und verschiebt, da das Mitgeföhls in dem amerikanischen Roman untrennbar mit einer Form der homosexuellen Liebe verbunden ist. Auf jeden Fall ist, wie in ihrem Band über den Imperialismus, der Ort der „Überprüfung“ von Arendts Gedanken nicht so sehr die Wirksamkeit der Geschichte oder die Analyse philosophischer Gedanken, sondern der Roman und die Charakterstudie. Dies ist in der Tat angemessen für einen Gedanken, der jede kausale Erklärung ablehnt, um die erzählte Geschichte, die Erzählung und vor allem ihre biografische Dimension zu betonen. Dieser Rückgriff auf die Literatur, insbesondere auf Melville, ist mit dem von Carl Schmitt zu vergleichen, der sich mit der Figur des Benito Cereno, dem Helden einer kurzen Erzählung des amerikanischen Schriftstellers, identifizierte, um sein nationalsozialistisches Engagement zu entschuldigen.³³

Mit dem Einbruch des Mitleides wird, Arendt zufolge, die Politik vom „Sozialen“³⁴ überlagert. Für Arendt bestand die Ursünde der Revolution darin, dass sie die Schleusen geöffnet hatte, die ihrer Meinung nach das Politische vom Sozialen trennen sollten.

³² *Ebd.*, S. 82-88.

³³ Carl Schmitt erwähnt Benito Cereno zwei Mal in *Ex captivitate salus* (vgl. *Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Berlin 2002, S. 21 und 75) sowie in seinem Briefwechsel mit Ernst Jünger (vgl. die zahlreichen Hinweise im Register der Ausgabe Ernst Jünger - Carl Schmitt, *Briefe 1930-1938*, Stuttgart 2012, S. 922).

³⁴ „[S]ocial“ (Hannah Arendt, *On Revolution*, S.91).

Wer hofft, doch noch so etwas wie eine soziologische oder sozioökonomische Analyse der französischen Gesellschaft unter dem Ancien Régime und der Revolution zu finden, wird enttäuscht. Arendt zog es vor, ihre Argumente zu personifizieren. Sie konzentrierte ihre Kritik auf die Art und Weise, in der „die Konflikte der Seele, der zerrissenen Seele von Rousseau“ die sie auf den cartesianischen Zweifel zurückführte, von Robespierre ins Politische gewendet wurden. Damit wurden sie „mörderisch, denn sie waren unlösbar“.³⁵ So findet sich inmitten des Kapitels über „Die soziale Frage“ eine lange Abhandlung über die Heuchelei und die Tugend nach Robespierre, die in eine scharfe Kritik der Menschenrechte und einen Lobpreis Edmund Burkes mündet. Diese zwei Seiten geben Arendts Denken komprimiert wieder.³⁶

Arendt behauptete, dass „das berühmte Argument Burkes“ gegen die Menschenrechte „weder obsolet noch ‚reaktionär‘“ sei. Allerdings verschob sie die Bedeutung dieser Kritik. Es sei nicht mehr die Abstraktion, die in Zweifel gezogen werde, sondern der Umstand, dass die Menschenrechte die Garantien zerstören würden, die die „Achtung der Rechtsperson“ biete. Kurz gesagt, die „Natürlichkeit“ der Menschenrechte und die Gleichstellung, die sie voraussetzt, werden in Frage gestellt. Die französischen Revolutionäre seien dem Irrtum verfallen zu glauben, „die Natur selbst emanzipiert“ zu haben. Sie meinten, damit „den natürlichen Menschen in jedem Menschen befreit und ihm die Rechte gegeben zu haben, die ihm aufgrund seines Menschseins, durch sein Geboren-Sein, und nicht durch seine Zugehörigkeit zu einer politischen Körperschaft zukommen“.³⁷

Die Autorin amalgamierte die Menschenrechte mit dem *terreur*, ohne jedoch die geschichtlichen Ursachen der

³⁵ „[T]hey became murderous because they were insoluble“ (*ibd.*, S. 97).

³⁶ Siehe *ibd.*, S. 108-110.

³⁷ „They believed that they had emancipated nature herself, as it were, liberated the natural man in all men, and given him the Rights of Man to which each was entitled, not by virtue of the body politic to which he belonged but by virtue of being born“ (*ibd.*, S. 108).

Revolutionskriege, die sich in erster Linie gegen die europäischen Monarchien richteten, präzise zu untersuchen. Sie meinte, dass die französischen Revolutionäre „durch die endlose Jagd auf die Heuchler und durch die Leidenschaft, die Gesellschaft zu entlarven [...] die Maske der Persona weggerissen“, und „alle Einwohner ohne die beschützende Maske einer Rechtspersönlichkeit belassen hätten“.³⁸ Die Vermengung von Menschenrechten und *terreur* führt zu folgendem Problem: Der *terreur* stellt unbestreitbar das *habeas corpus* infrage, aber kann man hierfür die Erklärung der Menschenrechte verantwortlich machen?

Außerdem verschwieg Arendt die Tatsache, dass diese Rechte in der Erklärung von 1789, die sie weder zitierte noch analysierte, untrennbar mit dem Menschen und dem Bürger verbunden sind. Sie warf der Erklärung vor, „die Politik auf etwas Natürliches zu reduzieren“, indem sie „positive, grundlegende Rechte“ nennt, „die der Natur des Menschen innewohnen“ und „sich von seinem politischen Status unterscheiden“.³⁹ Im nächsten Kapitel behauptete sie dann allerdings, dass diese Rechte nichts Anderes als „vorgetäuschte Rechte“ seien, da sie „die allgemeinen Menschenrechte mit den Rechten der Bürger“ gleichsetzten.

In dem ihr eigenen sophistischen Argumentationsstil versuchte Arendt also, die Kohärenz und die Legitimität der Menschenrechte zu zerstören, indem sie zwei widersprüchliche Argumente verwendete. Durch die Menschenrechte, die einem „durch Geborensein alleine“ zugestanden werden, werde das Recht dort naturalisiert, wo es nur das politische Recht der Bürger geben dürfe. Dann aber behauptete sie, dass die Naturrechte gar keine seien, weil sie sich letztlich unter die Bürgerrechte subsummieren ließen. Diese sophistische

³⁸ „[B]y the unending hunt for hypocrites arid through the passion for unmasking society, they had, albeit unknowingly, torn away the mask of the persona as well“ (*ebd.*).

³⁹ „[To] spell out primary positive rights, inherent in man’s nature, as distinguished from his political status, and as such they tried indeed to reduce politics to nature“ (*ebd.*).

Weise, ein Prinzip durch eine – wie ich es nennen möchte – „Scheren“-Argumentation, also zwei widersprüchliche Entgegnungen, zurückzuweisen, scheint dazu geeignet, das Denken zu verwirren und die Kritik zu neutralisieren, zumindest so lange, bis man sich dieses Vorgehens sowie seines wiederholten Gebrauchs bewusst wird.

Man kann der Autorin von *Über die Revolution* zugestehen, dass sie, wie bereits Burke und andere auch, den Finger in die Wunde gelegt hat, was die Wahrung der Menschen- und Bürgerrechte angeht und dies vor allem in Bezug auf Staatenlose. Aber kann man wirklich sagen, dass ihre Lösungsversuche eine Entwicklung des Rechts eingeleitet hätten, die, insbesondere im Asylrecht und der Frage der Staatenlosigkeit, zwingend zur Widerlegung der Prinzipien führt, auf denen die Menschenrechte beruhen, angefangen bei der Behauptung der natürlichen Gleichheit aller Menschen? Man kann sich über die Bereitwilligkeit nur wundern, mit der heute so oft zeitgenössische Autoren Arendts Kritik an den Menschenrechten zustimmen.

Ein diskriminierendes Paradigma der Politik

Es empfiehlt sich nun, die wesentlichen Züge der politischen Konzeption Arendts in einigen Zeilen abschließend zusammenzufassen. Arendt geht, wie wir gesehen haben, von Heideggers Unterscheidung zwischen *zoë* und *bios* aus. Die *zoë* repräsentiert die grundlegende biologische Existenz der Menschen, die individuelle, private Existenz der Arbeit und des „Sozialen“, die Existenz, die sich als Ziel setzt, das Lebensnotwendige zu beschaffen. Wer auf dieser Ebene bleibt, ist nichts anderes als ein *animal laborans*. Er versteht es eigentlich nicht, Mensch zu sein. So behauptet Arendt, dass die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier das Menschengeschlecht durchzieht. Es gibt keine reale anthropologische Einheit des *genus humanum* in dieser Konzeption. Das eigentlich menschliche Leben beginnt erst mit dem Eintritt in den *bios politikos*, das heißt in die gemeinsame politische Aktion, die

einen gemeinsamen Raum, eine politische Gemeinschaft bildet, die man Stadt, Vaterland oder Reich nennt: die *polis*. Es gibt also nicht eine, sondern zwei Geburten und diese These der „zweiten Geburt“ begründet Arendts Sicht des Politischen und ihren so oft falsch verstandenen Begriff der „Natalität“.

So kann man verstehen, dass Arendt sich mit Carl Schmitt in der Bejahung einer völligen und radikalen Trennung von Politik und Gemeinwohl trifft. Wie wir gesehen haben, kennt sie Schmitts Schrift *Der Begriff des Politischen* in der ausdrücklich rassistischen und nationalsozialistischen Fassung von 1933 sehr gut. Görings Schützling versuchte, diese Ausgabe nach 1945 vergessen zu machen. Schmitts Konzeption des Politischen und Arendts Sicht sind sich ziemlich nahe – mit dem Unterschied, dass Schmitt die Diskriminierung des Feindes und Arendt die politische Wahl der Freunde betont. Aber es ist dasselbe diskriminierende Freund–Feind–Paradigma, welches sie jeweils von einer Seite her aufgreifen.

Der Essay *Über die Revolution* ist offensichtlich von Schmitts Kritik am Wohlfahrtsstaat inspiriert. Dies kommt insbesondere in der deutschen Fassung zum Tragen. Die Autorin hat hier wesentliche Ausführungen hinzugefügt, so vor allem einen fünften Teil zum letzten Kapitel, in dem es besonders um die Frage des Wohlfahrtsstaates geht.⁴⁰

Arendt ist es gelungen, dieses diskriminierende Paradigma des Politischen attraktiv darzustellen. Darin liegt sicherlich eine ihrer Stärken. Die Politik wird zum bevorzugten Ort der Wahl der Freunde und der gegenseitigen Anerkennung als Gleichberechtigter, zum Ort der Grundlegung der Freiheit, die mit politischem Handeln gleichgesetzt wird. Es ist ein Ort ohne Souveränität oder Gewalt, an dem mehr als zwei Jahrtausende politischer Philosophie von Platon bis Marx obsolet geworden sind. Diese politische Philosophie habe, so Arendts Argument, nicht klar zwischen Autorität und Herrschaft zu

⁴⁰ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München-Berlin 2016, S. 344 ff. Das sehr ausführliche Sachregister dieser Ausgabe ist besonders nützlich (vgl. *ebd.*, S. 419–426). Die französische Ausgabe hat leider das Register der amerikanischen Ausgabe nicht übernommen.

unterscheiden gewusst. Wer würde sich einem solchen Modell widersetzen wollen?

Man vergisst hier im Allgemeinen, bis zu welchem Punkt Arendts Paradigma selektiv und diskriminierend ist. Das Politische ist in der Tat ebenfalls der Ort, an dem sich die Macht durch die gemeinsame Tat einer kleinen Anzahl konstituiert. Die Sklaven, die Arbeitnehmer, die Handwerker, die Angestellten sind ausdrücklich aus dem politischen Handeln ausgeschlossen. Sie gehören der ökonomischen und sozialen Sphäre an, in der Gewalt und Herrschaft unvermeidlich freien Lauf haben. Die Notwendigkeit, vitale Bedürfnisse erfüllen zu müssen, sei demnach bereits eine Quelle der Knechtschaft, die von daher niemals abgeschafft, sondern allenfalls durch die technologische Entwicklung gemildert werden könne. Dieser grundsätzliche Fatalismus macht alle emanzipatorische Politik zunichte. Um sich von dieser fundamentalen Knechtschaft zu befreien, muss man sich fähig zeigen, andere an seiner Statt für die lebensnotwendigen Bedürfnisse sorgen zu lassen, indem man ihnen das Joch der Notwendigkeit aufzwingt. Die politische Freiheit Einiger beruht demnach notwendigerweise auf der Knechtschaft und Sklaverei der Vielen. Mit anderen Worten – lediglich jene, die sich als Herren im sozialwirtschaftlichen Gebiet erweisen, sind anerkanntermaßen frei für das gemeinsame politische Handeln.⁴¹

So wird verständlich, warum die Französische Revolution, die das Problem der Armut lösen und die Menschen von der Ungleichheit, die den sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen innewohnt, emanzipieren wollte, als Desaster beschrieben wird, das unvermeidlich aus der Absorption des Politischen durch das Gemeinwohl folgt. Die vermeintliche Amerikanische Revolution wird dagegen verherrlicht, obwohl sie die Sklaverei nicht abgeschafft hat, ganz im Gegenteil zur Französischen Revolution, durch die diese 1794

⁴¹ Um diese Konzeption zu legitimieren, bevorzugt Arendt einen völlig nebensächlichen Sinn des lateinischen Wortes „Mensch“, das den „Sklaven“ bezeichnet.

in den Kolonien beendet wird. Durch die Amerikanische „Revolution“ wurde vielmehr der Reichtum geradezu auf der Aneignung der von der indianischen Bevölkerung bewohnten Gebiete und der Versklavung von hunderttausenden, aus ihrer Heimat zwangsweise deportierten Afrikanern begründet. Auf diese Weise konnten die aus Europa ankommenden Bürger für ein gemeinsames politisches Handeln relativ frei werden.

In dieser Konzeption des Politischen ist das Prinzip einer natürlichen Gleichheit unter den Menschen ausdrücklich verneint. Gleichheit und Freiheit sind hier in keiner Weise natürliche Rechte; sie konstituieren sich nur im geteilten Raum des Politischen, der notwendigerweise für einige reserviert ist. Der politischen Konzeption Arendts fehlt jegliche universale Dimension. Für so etwas wie Menschenrechte gibt es keinen Platz. Das „Recht, Rechte zu haben“ führt lediglich zur Befreiung einer kleinen Anzahl auf Kosten der fortdauernden Knechtschaft aller anderen. Bleibt zu fragen, warum ein solches „Modell“ in unseren Demokratien heute so anziehend erscheint.

Zum Autor:

Dr. Emmanuel Faye, Professor für moderne und zeitgenössische Philosophie an der Universität Rouen in der Normandie, einschlägige Forschungen zum Einfluss der nationalsozialistischen Weltanschauung auf die Philosophie und die politischen Theoriebildung