

Leseprobe

**Maike Weißpflug**  
**Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken**

Matthes & Seitz Verlag, Berlin 2019  
ISBN 978-3-957-57721-4

S. 7 & 9-24

Maike Weißpflug

HANNAH  
ARENDT



Matthes  
& Seitz  
Berlin

**Die Kunst,  
politisch zu denken**

# Inhalt

Einleitung 9

**Erster Teil: Unabhängiges Denken** 19

Traditionsbruch 25

Paria und Bürger 38

Zwischen allen Stühlen: »Little Rock 62

Die Liebe zur Welt 90

**Zweiter Teil: Literatur und Politik** 125

Das Politische (Homer) 130

Literatur und Totalitarismus (Kafka I) 135

Denken im Traditionsbruch (Kafka II) 141

Radikaler Weltverlust (Conrad) 149

Urteilstkraft (Melville) 166

Literatur und Engagement (Brecht) 173

Erzählen als Urteilen 189

**Dritter Teil: Limitiert denken lernen** 221

Was ist die Welt? 224

Politik im Anthropozän 237

Kleine Erzählungen 258

Schluss 273

Anmerkungen 279

Literatur 306

## Einleitung

Wer keinen Charakter hat, muss sich  
wohl oder übel eine Methode zulegen.

*Albert Camus, Der Fall*

Über das Lesen von Klassikern hat Italo Calvino einmal gesagt, dass »jede Lektüre [...] in Wirklichkeit ein erneutes Lesen« sei.<sup>1</sup> Hannah Arendt gehört heute unumstritten in den Kreis der Klassiker der politischen Ideengeschichte, auch wenn, oder vielleicht müsste man sagen: gerade weil ihr Denken alles andere als unumstritten ist. Calvino zufolge ist gerade das Umstrittensein ein genuines Merkmal der Klassiker. Diese erkenne man daran, dass sie immer wieder zu neuen Deutungen herausfordern – und die alten, die sie wie eine »Staubwolke kritischer Reden« umgeben, abschütteln.<sup>2</sup>

Arendts Werk hat in den noch gar nicht so vielen Jahrzehnten seiner Rezeption schon einiges an Staub angesetzt – und auch wieder abgeschüttelt. Vor allem die älteren Phasen der Arendt-Rezeption gehören heute selbst der Ideengeschichte an, wie z. B. das Aufgreifen ihrer Theorie angesichts der demokratischen Revolutionen von 1989 oder die zwischen Seyla Benhabib und Dana Villa ausgefochtene Frage, ob Arendt als postmoderne und agonale oder als diskursethische und konsensorientierte Denkerin zu verstehen sei.<sup>3</sup> Die gravierenden Unterschiede zwischen den Arendt-Interpretationen ergeben sich auch daraus, dass in den verschiedenen Phasen ganz unterschiedliche Fragen an das Werk Arendts gerichtet worden sind. Ein Werk erreicht den Status eines Klassikers nicht, indem

wir zu einer Art endgültigen Interpretation kommen, wie sie in Lehr- und Handbüchern präsentiert wird, sondern im Gegenteil: weil sich die Lektüren und die Möglichkeiten der Interpretation gerade nicht erschöpfen. Klassiker ermüden nicht, wir können sie zu jeder Zeit neu befragen und sie hören nicht auf, zu uns zu sprechen. Nach Calvino ist es offenbar sogar nötig, stets neue, spezifische Fragen an klassische Texte zu richten und nicht den Fehler zu machen, sie von einer allgemeinen, gleichsam abgestandenen Perspektive aus zu betrachten: »Um die Klassiker zu lesen, muß man wohl festlegen, »von wo aus« man liest, sonst verlieren sich das Buch und der Leser in einer zeitlosen Wolke.«<sup>4</sup> Dieses »von wo aus« entspringt den Fragen, die sich aus den Problemen der Gegenwart der oder des Lesenden ergeben – was jedoch nicht zwangsläufig bedeuten muss, und auch nicht bedeuten sollte, unmittelbar nach der Aktualität eines Theoretikers zu fragen, als sei er ein Orakel, das auf wundersame Weise schon vor langer Zeit unsere heutigen Probleme erkannt hat.

Dieses Buch unternimmt den Versuch, Arendt als Denkerin in ihrem eigenen Recht zu sehen. Wir sollten nicht den Fehler machen, Arendt so zu behandeln, als würde sie einen Beitrag zu einer bestimmten Denktradition oder einem Theoriegebäude leisten. Vielmehr sehe ich die Stärke beziehungsweise das »Klassische« von Arendts Denken darin, dass es sich der allzu festen Eingemeindung in akademische Diskurse widersetzt. Das ist der Ort, von dem aus ich das Werk von Hannah Arendt neu befragen möchte, denn ich glaube, dass von heute aus und für heute gerade Arendts spezifische *Denkhaltung* fruchtbar gemacht werden und zudem besonders hilfreich sein kann, um über gegenwärtige Politik nachzudenken. Das Besondere am Werk Arendts ist in meinen Augen, dass es sich hier nicht um eine rein begriffliche – oder definitorische – Theorie des Politischen handelt, sondern vielmehr um Denkübungen, um den Versuch, im Denken eine bestimmte *Haltung zur Welt* einzunehmen. Hannah Arendt hat diese Haltung an verschie-

denen Stellen, vor allem im *Denktagebuch* und in Briefen, die »Liebe zur Welt« genannt.

Arendts eigentümlicher Denkstil hat immer wieder die Frage ausgelöst, was sie denn nun eigentlich sei – eine Philosophin, eine politische Theoretikerin, eine Intellektuelle oder eine Kritikerin. Und sie sorgte häufiger für Irritationen. Als Günter Gaus im Fernsehinterview mit Arendt auf die Kritik an ihrem Bericht über den Eichmann-Prozess zu sprechen kommt, antwortet sie:

»Der Ton ist weitgehend ironisch, natürlich. Und das ist vollkommen wahr. Der Ton ist in diesem Falle wirklich der Mensch. Wenn man mir vorwirft, daß ich das jüdische Volk angeklagt hätte: Das ist eine böswillige Propagandalüge und nichts weiter. Der Ton aber, das ist ein Einwand gegen mich als Person. Dagegen kann ich nichts tun.«<sup>5</sup>

Mit solchen recht lapidaren Auskünften hat Arendt sicher dazu beigetragen, dass die Art und Weise, *wie sie etwas sagte*, und nicht unbedingt das, was sie sagte, einerseits für beachtlichen Wirbel sorgte, andererseits bislang kaum näher betrachtet wurde. Ein anderer Grund dafür, dass Hannah Arendts Denkhaltung, also das *Wie* ihres Denkens, und die interne Verbindung zwischen dieser Haltung und dem, was man als Arendts politische Theorie verstehen kann, bislang kaum Aufmerksamkeit erfahren haben, liegt jedoch auch an der Art und Weise, wie Ideengeschichte geschrieben und verstanden worden ist, das heißt, wie wir politische Theorien gewöhnlich interpretieren. Eine Haltung oder einen Denkstil zu untersuchen, sprengt im Grunde unsere herkömmlichen Auffassungen darüber, was eine Theorie überhaupt ist. Wir sind es als politische Theoretiker gewohnt, Theorien systematisch und »rational« zu rekonstruieren, und ebenso sind wir es als Ideengeschichtler gewohnt, Theorien aus ihrem historischen Kontext heraus zu verstehen. Doch funktioniert die Vorgehensweise der rationalen Rekonstruktion

nicht bei einer Theoretikerin, die bewusst keine systematische Theorie der Politik vorgelegt hat.

Tony Judt etwa hält Arendt für eine schlechte Theoretikerin, aber für eine großartige Kritikerin. Er schreibt in seinem Buch über *Das vergessene 20. Jahrhundert*, Arendts politische Philosophie sei durch und durch mangelhaft: »Sie ist tatsächlich so diffus und verworren, wie ihre Kritiker behaupten [...]. Kategorien werden wahllos verwendet, erscheinen unscharf, beliebig [...]. Ihre Gedanken sind jedenfalls nicht klar.«<sup>6</sup> Gleichzeitig hält er Arendt jedoch für eine gute, weil leidenschaftliche Kritikerin, die keine Angst davor habe, zu urteilen und ihre eigene Stimme zu erheben. Doch seien Arendts Gedanken in ihrer Gesamtheit so widersprüchlich, dass sich aus ihnen unter dem Strich keine gute Theorie, das heißt in seinen Augen »keine umfassende Erklärung unserer Existenz« gewinnen lasse.<sup>7</sup> Arendts Denkhaltung ähnelt damit vielleicht der Michael Walzers, der sagt, dass gute Gesellschaftskritiker gerade keine Theorie benötigen, um treffende Einsichten zu formulieren, sondern lediglich über folgende drei Tugenden verfügen müssen: »Mut, Mitleid und ein gutes Auge«.<sup>8</sup> Es sei, so Walzer, sogar im Gegenteil so, dass gerade ein starres theoretisches Gerüst den Kritiker blind mache für die tatsächlichen Probleme einer Gesellschaft. Hannah Arendt bringt selbst ein ganz ähnliches Argument vor. Die Politik sei vom abstrakten Standpunkt des Theoretikers aus eigentlich gar nicht angemessen zu verstehen, denn das Politische sei die Sphäre des Erscheinens, der Meinungen und der Pluralität, die man gewissermaßen nur aus der Binnenperspektive erschließen könne. Im Vorwort von *Vita activa* schreibt Arendt, dass sie nicht versuche, aus theoretischer, universeller und damit geradezu gottgleicher Perspektive über Lösungen für politische Probleme nachzudenken, etwa für das – nach wie vor virulente! – Problem der »Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist«.<sup>9</sup> Ihr Buch stelle vielmehr lediglich eine »Besinnung auf die Bedingungen, unter denen [...] Menschen bisher gelebt haben«, dar:

»Auf all diese Fragen, Sorgen und Probleme weiß dieses Buch keine Antwort. Was es an Antworten gibt, wird jeden Tag und überall von Menschen faktisch gegeben, und sofern es sich um Lösungen von Problemen handeln sollte, sind diese eine Sache der praktischen Politik, die von der Übereinkunft vieler Menschen abhängen und abhängen müssen. Sie sind und dürfen keine Sache theoretischer Erwägungen eines Einzelnen sein, die nie mehr als die Ansicht eines Menschen reflektieren, als hätten wir es überhaupt mit Dingen zu tun, für die es nur eine mögliche Lösung gäbe.«<sup>10</sup>

Sie schlägt dabei einen radikal anderen Blick auf das Politische vor, bei dem die Pluralität der Perspektiven im Zentrum steht. Politik, so Arendt, findet immer »zwischen den Menschen« statt, und dieser Zwischenraum ist eine ständige Quelle des Neuen, das in die Welt kommt, wenn sich Individuen begegnen und ihre Perspektiven aufeinanderprallen lassen. Dieser Zwischenraum lässt sich Arendt zufolge gerade nicht von einem privilegierten Beobachterstandpunkt aus erfassen, der, seit Platon den Philosophen aus der Höhle unter das Firmament der ewigen Ideen hat treten lassen, der Standort des Philosophen ist: »Es könnte sein«, schreibt sie in ihr *Denktagebuch*, »dass ›politische Philosophie‹ eine *Contradictio in adjecto* ist.«<sup>11</sup>

Man könnte Tony Judt also entgegenen, dass Arendt ganz bewusst eine »schlechte Theoretikerin« war, die sich weigerte, aus politischem Denken eine Theorie zu machen, so wie sie es etwa im Fernsehgespräch mit Günter Gaus formulierte: »Ich will Politik sehen mit, gewissermaßen, von der Philosophie ungetrübten Augen.«<sup>12</sup> Arendt diagnostiziert der mit Platon beginnenden Tradition abendländischen politischen Denkens eine Unfähigkeit, mit dem krummen Charakter der Politik umzugehen.<sup>13</sup> An dieser »Berufskrankheit der Philosophen«,<sup>14</sup> die der Welt und damit auch der Politik grundsätzlich misstrauen, will Arendt »keinen Anteil haben«.<sup>15</sup> Philosophen, kann man mit Arendt zugespitzt sagen, wollen die Politik nicht einfach nur

verstehen, sondern gewissermaßen von einer höheren Warte aus hinterfragen, über sie aufklären, sie ordnen und sie damit letztlich auch immer beherrschen. Nun ist es tatsächlich schwer, sich eine Philosophie vorzustellen, die nichts infrage stellt, nicht hinterfragt, also: nicht misstrauisch ist. Denn Philosophie ist die Suche nach Wahrheit, sie klärt über Vorurteile auf und muss dafür hinter die Dinge blicken. Genau darin liegt in Arendts Augen jedoch das inhärent Problematische, wenn es um Politik geht. Die Politik, meint Arendt, kann nur verstehen, wer diesen isolierten Beobachterposten und damit das Bedürfnis nach absoluter Objektivität aufgibt und sich auf das Abenteuer der Pluralität, der Meinungen und der Erscheinungen einlässt. Zugespitzt lässt sich sagen: Arendt misstraut nicht der Welt, sondern den Theorien. Wenn Arendt von Theorien spricht – und dies tut sie häufig in pejorativer Weise – meint sie damit jedoch nicht die Aktivität des Denkens: »Was ist der Gegenstand unseres Denkens? Die Erfahrung! Nichts anderes! Und wenn wir den Boden der Erfahrung verlieren, dann gelangen wir in alle mögliche Arten von Theorie.«<sup>16</sup>

Für Arendt ist die Aufgabe der Philosophie weder, dem Handeln moralische Leitlinien oder eine Rechtfertigung zu geben, noch, die Politik zu kontrollieren. Arendt scheint uns jedoch auch zu sagen, dass wir vielmehr lernen sollten, darauf zu vertrauen, dass das Gegenmittel gegen politische Übel nicht in der Theorie gefunden werden kann, sondern nur im Handeln und Miteinander-Sprechen. Es ist in Arendts Augen die Erfindung der Philosophen, die Notwendigkeit der Rechtfertigung aus dem Bereich der Politik, also des Handelns, in den Bereich der Philosophie zu transferieren:

»Das kritische Denken und damit Denken als entscheidender Faktor im öffentlichen Leben der Politik wie der Wissenschaften entstand, als Plato seinen Vorgängern vorwarf, dass sie nicht wüssten, [...] Rechenschaft zu geben. Dies Rechenschaftgeben wiederum war ursprünglich politisch – es

war, was die Athener und nur sie von ihren Politikern verlangten. Das Denken verlangte dann von sich selbst diese Rechenschaft im Dialog mit sich selbst.«<sup>17</sup>

In Arendts Denken geht es hingegen um die Rückbindung des Denkens an die wirkliche Welt, an die verschlungenen Wege des politischen Handelns, um die konkreten Erfahrungen. Was wir bei Arendt finden, ist keine rationale, systematische Theorie der Politik – zumindest ist es mein Vorschlag, sie so nicht zu lesen –, sondern vielmehr das Zeugnis einer bestimmten Haltung, eine Einübung in die Kunst, mit dem »krummen Holz der Humanität«, wie Isaiah Berlin dies einmal im Anschluss an Kant genannt hat, umzugehen.<sup>18</sup> Hannah Arendts politisches Denken ist damit also – ganz im Sinne Wittgensteins – als ein therapeutisches zu verstehen. Es ist ein Therapievorschlagn für die politische Philosophie und eine Einladung, im Nachdenken über Politik eine andere Haltung einzunehmen.

Doch was sind Arendts Quellen für ein anderes Denken, das weniger anfällig ist für die Berufskrankheit der Philosophen? In den Skizzen zu einer geplanten, aber nie fertiggestellten »Einführung in die Politik« fragt sich Arendt selbst: »Wenn nicht die Philosophen – wer soll uns Auskunft geben?«<sup>19</sup> An die Stelle der klassischen Theoriearbeit tritt bei Arendt die Konfrontation von Begriffen mit einer – bei Arendt häufig narrativ oder mit Rückgriff auf die Literatur ermittelten – Sphäre der konkreten politischen Erfahrung. Hannah Arendt kannte nach eigenem Bekunden »einen ziemlich großen Teil deutscher Gedichte auswendig.«<sup>20</sup> Eine sehr frühe Veröffentlichung von Arendt ist ein Text über Rilkes *Duineser Elegien*, den sie 1930 zusammen mit ihrem damaligen Mann Günther Stern (Günther Anders) schrieb.<sup>21</sup> In Arendts gesamtem Werk tauchen Bezüge zu Romanen, Erzählungen, Gedichten und Dramen auf, die sie stellenweise ausführlich zitiert. Homers *Ilias* und *Odyssee*, Marcel Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Joseph Conrads *Herz der Finsternis*, Herman Melvilles *Billy Budd*, Ma-

trose, Kafkas Erzählungen und Dostojewskis *Die Brüder Karamasow* sind bei ihr nicht einfach nur illustrierende Beispiele für politische Analysen und theoretische Überlegungen, sie sind selbst eine Quelle politischer Einsicht und Erkenntnis. Ohne die Lektüre von Franz Kafka hätte Arendt den neuartigen Charakter der totalen Herrschaft vielleicht nicht so erkannt und nicht auf die Weise beschreiben können, wie wir es heute in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* nachlesen können. Bisherige Lesarten der politischen Theorie Arendts blenden diese Besonderheit ihres Denkens, der ideengeschichtlich betrachtet eine ganz eigene Radikalität innewohnt, zwar nicht vollkommen aus, stellen sie aber auch nicht in den Mittelpunkt. Der Bezug zur Literatur, die Forderung, erfahrungsbezogen zu denken, und die Kritik an der politischen Philosophie sind jedoch alles andere als Randthemen in Arendts Werk: Sie sind konstitutiv für ihre Denkhaltung.

In meiner Auseinandersetzung mit Arendt bringe ich daher drei Themen zusammen:

Zunächst verstehe ich Arendts politisches Denken als *Einüben einer kritischen Haltung*. Kritik meint hier jedoch etwas anderes als in der klassischen Ideologiekritik, die aufzeigt, wie die Verhältnisse wirklich, nämlich hinter dem Schleier der Täuschung, sind. Arendts kritische Haltung lädt im Gegensatz dazu ein, den Blick zu öffnen für die Pluralität im politischen Raum, für die verschiedenen Perspektiven und Weltwahrnehmungen, und dazu, die politische Wahrheit als etwas Vielgestaltiges, Multiperspektivisches und Komplexes zu erkennen. Dies ist das Thema des *ersten Teils* des Buches.

Zudem stützt sich Arendts Haltung weniger auf die philosophische Tradition kritischen Denkens, ja, sie entwickelt geradezu ein Gegenmodell zu Platon, Descartes, Hegel und Marx, indem sie aus einer anderen Quelle schöpft: der *Literatur*, dem *Erzählen*. Es geht im *zweiten Teil* darum, den systematischen Ort und die Bedeutung der Literatur und des Erzählens für Arendts Denkhaltung zu erschließen. Auf Basis der für Arendt

wichtigsten literarischen Autoren und der Bezugnahmen auf sie in Arendts Werk wird klar, warum das Erzählen für das Verstehen von Politik einen derart zentralen Stellenwert bei Arendt einnimmt.

Im *dritten Teil* schlage ich, fußend auf der zentralen Rolle des Erzählens in Arendts Werk, eine neue Lesart ihres politischen Denkens vor: Arendt entwickelt in ihrem Denken eine *Politik der Begrenzung*. Diese ist als *Kritik an der Hybris der Moderne*, in der alles als machbar gilt, zu verstehen. Ihr Denken stellt eine »Rebellion gegen alles Große« dar,<sup>22</sup> denn politisches Handeln findet stets in begrenzten Räumen statt. Arendts Haltung der Kritik zielt darauf, Abstraktionsverhältnisse und Gewaltprozesse zu erkennen, die Handlungszusammenhänge zerstören. Das Erzählen ist für Arendt ein Mittel, sich durch *narrative Konkretion* Erfahrungen anzueignen und die Grenzen des Machbaren zu erkennen. Dichterisch denken heißt darum nach Arendt auch immer: begrenzt denken. Arendt erscheint so als Vordenkerin und Kritikerin dessen, was wir heute unter dem Stichwort Anthropozän diskutieren. Arendt verwendet den Begriff noch nicht, doch bringt sie in die bereits in den 1950er Jahren beginnende Auseinandersetzung mit der Rolle der Technik und dem Verhältnis des Menschen zur Erde und zur Natur Argumente ein, an die wir in der heutigen Diskussion anknüpfen können. Sie entwickelt eine starke Kritik an der Erd- und Weltentfremdung und kritisiert den Glauben daran, Natur und Menschen gleichermaßen technologisch und politisch beherrschen zu können. Dagegen setzt sie eine Haltung, die sich dem Konkreten, dem Kleinteiligen, unseren Sinnen und Erfahrungen zuwendet, und behauptet zugleich, dass wir nur in dieser kleinen Skala die Freiheit zum politischen Handeln finden. Was uns frei macht, sind die Dinge, von denen wir erzählen können. Arendts Haltung wendet sich gegen alles Große, um die menschliche Würde und Größe zurückzugewinnen.

Dieses Buch ist der Versuch, die Alternative, die Arendt für das politische Denken entwickelt, zu skizzieren und als ein at-

traktives Modell für eine spezifische Form der politischen Kritik zu verteidigen.

Das Denken Hannah Arendts ist attraktiv – gerade weil es eine Form der Kritik beinhaltet, die nicht entlarvt, die nicht die Welt verdächtigt, falsch zu sein, sondern den Anspruch hat, Wirklichkeit oder Welt zu erschließen. Arendt beschreibt diese Haltung des unabhängigen Denkens in ihrer »Zueignung an Karl Jaspers«, die dem Band über *Die verborgene Tradition* vorangestellt ist, so:

»mich in der Wirklichkeit zurechtzufinden, ohne mich ihr zu verschreiben, wie man sich früher dem Teufel verschrieb, ist, daß es nur auf die Wahrheit ankommt und nicht auf Weltanschauungen, daß man im Frieden leben und denken muß und nicht in einem noch so schön eingerichteten ›Gehäuse‹ und daß die Notwendigkeit in jeder Gestalt nur ein Spuk ist, der uns locken möchte, eine Rolle zu spielen, anstatt zu versuchen, irgendwie ein Mensch zu sein.«<sup>23</sup>

Es geht um eine Denkhaltung, die wir uns aneignen können, indem wir uns von Arendt inspirieren lassen. Ziel ist nicht die Adaption einer politischen Theorie, von Begriffen oder einer Denkmethode, sondern, dem Weiterdenken mit Hannah Arendt einen viel größeren Spielraum zu lassen. Zugleich fordert dieser Ansatz auf, politische Theorie nicht einfach als Konstruktionsarbeit zu begreifen, sondern als eine bestimmte *Art, denkend in der Welt zu sein*. Uwe Johnson hat Hannah Arendts Haltung einmal als »Haltung der Unabhängigkeit« bezeichnet, »die den Egoismus der verfeindeten Gruppen objektiv beobachtet und sich unter kein Urteil zwingen lässt als das eigene«.<sup>24</sup> Die drei Teile dieses Buches stellen drei Anläufe dar, diese Haltung Arendts als spezifische Art und Weise zu denken zu beschreiben.

## Teil I Unabhängiges Denken

In dem bekannten Fernsehinterview fragt Günter Gaus Hannah Arendt, ob sie mit ihrer Arbeit eine Breitenwirkung erzielen wolle. »Nein«, antwortet Arendt darauf, sie wolle verstehen, »und wenn andere Menschen verstehen, im selben Sinne, wie ich verstanden habe«, dann gebe das ihr »eine Befriedigung, wie ein Heimatgefühl«. <sup>1</sup> Diese Aussage ist jedoch leicht irreführend, denn man könnte meinen, dass Arendt hier den klassischen Topos von Philosophie als weltabgewandter Kontemplation anstimmt. Doch Arendts Denken ist alles andere als ein welt- und wirklichkeitsfremdes Unternehmen. Im Gegenteil: Es kreist beständig um die Frage, welches Verhältnis das (politische) Denken zur Welt einnehmen soll und kann – und konkret fragt sie sich: »warum ist es so schwer, die Welt zu lieben?« <sup>2</sup> Erstaunlich ist allerdings, dass Arendt auch die Vertreter der kritischen Philosophie und Gesellschaftstheorie, die ja ebenfalls versuchen, die Philosophie praktisch werden zu lassen, in die Riege der »politikfeindlichen« Theoretiker stellt. Marx hatte in den berühmten »Thesen über Feuerbach« formuliert: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern.« <sup>3</sup> Arendt besteht jedoch darauf, dass diese »Umstülpung« der abendländischen Denktradition durch Marx – also die Philosophie in eine weltverändernde Praxis zu verwandeln – im Grunde gar nicht aus dem traditionellen Schema ausbricht, auch wenn Marx die Tradition mit dieser Umstülpung an ihr Ende gebracht habe. Doch genau wie die traditionellen Denker, gegen die er aufbegehrt, begreife auch Marx noch das Handeln, in das er die Philosophie übersetzen will, als ein Herstellen und unterliege der Illusion, dass sich die Gesellschaft, oder vielmehr: die Transformation der Gesellschaft nach Gesetzmäßigkeiten vollziehe – und dass sich

diese Transformation gestalten lasse, sobald nur diese sozialen Gesetze bekannt seien. Arendt zufolge begeht Marx damit aber genau den Kardinalfehler im Verstehen des Politischen, an dem bereits die gesamte Philosophie vor ihm gekrankt habe. Schon der Ausdruck »die Welt verändern« zeuge von der problematischen, da zu politischer Gewalt verleitenden Vorstellung, das Handeln planen, kontrollieren und beherrschen zu können:

»Die Welt verändern zu wollen, d. h. das Verändern aus der Sphäre des Handelns in die des Tuns zu übertragen, wäre komisch – weil man ja gerade das per definitionem Veränderliche ändern will –, wenn es nicht möglich wäre. Indem man dem Handeln Zwecke vorschreibt (d. h. es hindert, seinen Sinn zu entfalten), macht man es zum Tun und entfernt gerade das Element des Veränderlichen. In anderen Worten: Das ›Verändern der Welt‹ läuft immer darauf hinaus, Menschen am Handeln und am Verändern definitiv zu hindern.«<sup>4</sup>

Beide Modelle politischer Philosophie – sowohl das alte, kontemplative als auch das von Marx entwickelte, kritische – gehören für Arendt in dasselbe Paradigma, das sie die »große Tradition«<sup>5</sup> oder häufiger die »abendländische Tradition politischen Denkens«<sup>6</sup> nennt. Allen gemeinsam sei, dass sie das Herstellen (das »Tun« in obigem Zitat) über das Handeln stellen und damit das Handeln auf eine sehr grundsätzliche Weise missverstehen und sein weltveränderndes Potential verkennen:

»Die abendländische Tradition politischen Denkens hat damit angefangen, daß der Philosoph sich erst einmal um der Philosophie willen von der Politik abwandte, um dann zu ihr zurückzukehren und dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten Maßstäbe aufzuerlegen, deren Ursprung und Erfahrungsgrundlage außerhalb des Politischen lagen – in einem Bereich, der ausdrücklich als der den menschlichen Angelegenheiten fremdeste und unbekannteste definiert ist.«<sup>7</sup>

Marx bewegt sich Arendt zufolge immer noch im Paradigma der Tradition, der er das kritische Denken entgegensetzen will. Auch seine Maßstäbe für die Politik stammen »von außen«. Er wolle zwar die Welt verändern, aber nach den Regeln der Philosophie. Arendt formuliert für ihr eigenes Denken den Anspruch, sich von dieser Tradition zu befreien. Man würde Arendt jedoch falsch verstehen, hierin eine große Geste, mit der 2500 Jahre Philosophiegeschichte vom Tisch gewischt werden sollen, zu sehen. Die »Tradition« hat ihre Berechtigung in den spezifischen Erfahrungen des Politischen:

»Die Stelle, die Politik in der Philosophie einnahm, war vor allem bestimmt durch Platons Diktum, dass *praxis* irgendwie ferner von Wahrheit ist als *theoria*. Hierin drückt sich aus a) die Erfahrung von Pluralität, die verhindert, dass wir Herren unserer Handlungen bleiben, b) die Erfahrung der *techne*, die eine Aktivität ist, in der wir, obwohl handelnd, Herr bleiben; daraus folgt die Überschätzung der *techne* im Bereich des Tuns.«<sup>8</sup>

Arendt verbindet diese Kritik der philosophischen Tradition mit einer Gegenwartsdiagnose, einer Deutung der modernen Welt: »Was Marx ›wollte‹, war aber de facto bereits in vollem Gang. Man hat in der Tat die Welt ›verändert‹ durch Tun, nämlich durch Technik und Wissenschaft.«<sup>9</sup> Nicht also die Ideengeschichte allein stellt die Ursache der Herausforderungen und Probleme des politischen Denkens dar, sondern die Tatsache, dass sich die Welt in der Moderne radikal verändert hat. Dass Handeln ein Herstellen ist, ist in der Analyse Arendts nicht mehr bloß eine gefährliche Idee, sondern eine politische Tatsache innerhalb moderner politischer Ordnungen.

Für Arendt ist die zentrale Frage, welche Folgen das Herstellungsparadigma der Moderne für das Zusammenleben hat und welche Erfahrungen Einzelne in einer solchen Welt machen. Drei große Erfahrungskomplexe spielen in Arendts Denken

in diesem Zusammenhang eine wichtige und immer wiederkehrende Rolle: die Erfahrung des Traditionsbruchs, die Erfahrung des Paria und die Erfahrung der Pluralität. Es handelt sich dabei um eine Analyse von Erfahrungen, aus der zugleich immer auch neue Handlungsmöglichkeiten aufscheinen.

Das ist zuallererst die *Erfahrung des Traditionsbruchs*, der in Arendts Denken viel mehr ist als eine Chiffre für die Vernichtung der europäischen Juden. Er ist eine Diagnose über den Zustand der Welt und ein Begriff für die Krise der Moderne, für das Auftreten totaler Herrschaftssysteme und, als äußerste Zuspitzung, für ihre Verbrechen. Der zweite Erfahrungskomplex, die *Erfahrung des Paria*, ist mit der Frage verbunden, welche individuelle Haltung Einzelne in den modernen Gesellschaften einnehmen können. Was zunächst als Auseinandersetzung mit der »Judenfrage« – also mit dem Thema der jüdischen Integration und Emanzipation in den modernen Nationalstaaten – beginnt, entwickelt sich für Arendt zu einer über das Partikulare hinausweisenden, grundsätzlichen politischen Frage. Der »bewusste Paria« wird damit zu einer Figur, in der sich Arendts politische Denkhaltung ausdrückt. Drittens ist es die *Erfahrung der Pluralität* und die Frage, wie die Weltskepsis der Philosophie im Denken und vor allem durch eine andere Haltung zur Welt überwunden werden kann.

## Traditionsbruch

»Dies hätte nicht geschehen dürfen, dies ist etwas, mit dem wir alle nicht mehr fertig werden.«<sup>10</sup> Diese Beschreibung ihrer eigenen Reaktion auf den Holocaust, in dem Moment, als sie in New York von den Konzentrationslagern erfuhr, ist vielleicht Arendts prägnanteste Formulierung für das, was sie den »Traditionsbruch« nennt. Der Begriff des Zivilisationsbruchs wird häufig als Chiffre für die nationalsozialistischen Verbrechen, für die Vernichtung der europäischen Juden verstanden. Tatsächlich stellt der Zivilisationsbruch des Holocaust für Arendt die äußerste Zuspitzung des Traditionsbruchs dar, der in ihren Augen ein grundsätzliches Merkmal des modernen Zeitalters ist. Erst mit den politischen Verbrechen im 20. Jahrhundert sei der Bruch, der von Schriftstellern und Philosophen längst erkannt und thematisiert wurde, »zur greifbaren Wirklichkeit für alle« geworden und »stiftete allgemein Verwirrung, das heißt [er] wurde zu einer Tatsache von politischer Bedeutung«.<sup>11</sup> Arendt versteht unter dem, was sie »Traditionsbruch« nennt, also mehr als nur die Verbrechen der Deutschen. Der Begriff steht in ihrem Denken vielmehr für eine weitreichende und radikale Kritik an der Moderne, die jedoch die Moderne nicht negiert oder überwinden möchte. Er ist der Schlüssel zu Arendts besonderer Haltung gegenüber der Moderne: der Versuch, die moderne Welt und ihre Verbrechen zu verstehen und zugleich eine Haltung zu entwickeln, mit dieser und in dieser Welt, in der solche Dinge wie der Holocaust geschehen sind, leben zu können; eine Haltung, die nicht in moralischer Betroffenheit und Ohnmacht endet, die das Geschehene jedoch