

Hannah Arendts Kritik an der politischen Ideengeschichte

Eine Gegenüberstellung

von:

Frank Weinreich

Inhaltsverzeichnis:

Abkürzungsverzeichnis	Seite 3
1. Einleitung	Seite 5
2. These und Antithese	Seite 7
3. Antithese und These	Seite 11
Die Antike	Seite 11
Das Mittelalter	Seite 17
Die Neuzeit	Seite 22
Die Moderne	Seite 29
4. Synthese	Seite 33
Anmerkungen	Seite 36
Literaturverzeichnis	Seite 38

Abkürzungsverzeichnis:

CD = Aurelius Augustinus, Gottesstaat (De civitate Dei)

EuU = Hannah Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft

FuP = Hannah Arendt, Freiheit und Politik

FT = Hannah Arendt, Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart

L = Thomas Hobbes, Leviathan

LdGI = Hannah Arendt, Vom Leben des Geistes I

LdGII = Hannah Arendt, Vom Leben des Geistes II

MP = Aristoteles, Metaphysik

MuG = Hannah Arendt, Macht und Gewalt

NE = Aristoteles, Nikomachische Ethik

P = Aristoteles, Politik

TT = John Locke, Two Treatises of Government

ÜdR = Hannah Arendt, Über die Revolution

VA = Hannah Arendt, Vita activa

WiP = Hannah Arendt, Was ist Politik?

WL = Hannah Arendt, Wahrheit und Lüge in der Politik

ZZ = Hannah Arendt, Zur Zeit

Siehe, was Du weiter getan hast, wiederum im Namen der Freiheit. Ich sage Dir, der Mensch kennt keine qualvollere Sorge, als jemanden zu finden, dem er möglichst bald jenes Geschenk der Freiheit übergeben könnte, mit dem er, dieses unglückselige Geschöpf, auf die Welt kommt.

(Fjodor M. Dostojewski: Die Brüder Karamasow)

Unsere Regierungs- und Gesetzeseinrichtungen seien unmißverständlich unserem deutlichen Mangel an Vernunft und folglich auch an Tugend zuzuschreiben, denn Vernunft allein genüge schon, ein vernünftiges Geschöpf zu regieren; ein solches zu sein sei daher ein Wesensmerkmal, das uns anzumaßen wir kein Recht hätten, eben aufgrund des Berichts, den ich von meinem eigenen Volk gegeben hätte.

(Jonathan Swift: Gullivers Reisen)

1. Einleitung

Hannah Arendt war eine politische Denkerin, deren theoretisches, politisches Werk von einem äußerst kritischen Grundgedanken durchzogen ist: Die von den Philosophen entwickelten politischen Ideen sind weitestgehend falsch, denn sie laufen dem Menschen qua Menschen zuwider. Sich selbst des Etiketts 'Philosophin' erwehrend, weil sie nicht im kantschen Sinne als "Denker von Gewerbe" gelten wollte (LdGI, 13), sah sie sich als außerhalb des Wissenschaftsbetriebes stehende Denkerin an, die von dieser Position aus die Erfordernisse des Menschen in die politische Wissenschaft zurückträgt.

Man darf jedoch nicht denken, daß Arendt die bisherige politische Wissenschaft einfach in Bausch und Bogen verwirft. Sie ist weder so überheblich dies zu tun, noch macht sie es sich so einfach. Sie erkennt viele Vorstellungen durchaus an. So geht sie mit Aristoteles konform, den Menschen als ein politisches Lebewesen zu sehen; jedoch auf eine eigene Art (WiP, 37ff). Sie wird auch Montesquieu nie bestreiten, daß Gewaltenteilung nötig ist; jedoch nach ihrem eigenen Modell (ÜdR, 197ff). Und dergleichen Beispiele gibt es noch viele. Sie kritisiert die Ideen und Denker jeweils einzeln, indem sie sich auf die Vorstellungen und Modelle einläßt und diese je für sich behandelt.

Arendts gesamtes Werk ist in erster Linie ein politisches. So finden wir ihre Kritik und ihre Alternativvorstellungen denn auch verstreut über ihre Schriften. Das macht es ein wenig schwierig, ihre Thesen nachzuzeichnen und in ein einheitliches Bild zu bringen. Leider hat die Autorin ein geplantes Werk zur "Einführung in die Politik" (so ein mit dem Piper-Verlag, München, vereinbarter Projekttitel) nie geschrieben. Aus ihrem Nachlaß hat Ursula Ludz jedoch eine Zusammenstellung von Fragmenten dieses Themas herausgegeben, die sich sehr gut eignet, die Fehlentwicklungen der politischen Ideen in Arendts Anschauung aufzuzeigen. Besonders Fragment 3b der "Einführung in die Politik II" (WiP, 35-80) eignet sich dank des chronologischen Aufbaus der in ihm enthaltenen Kritik dazu, die Thesen Arendts darzustellen. Der Aufbau von Fragment 3b soll auch die Weise vorgeben, in der sich diese kleine Untersuchung Hannah Arendts Verständnis der politischen Theorie nähert. Gestützt auf die prägnanten Aussagen in dieser Schrift wollen wir unter ständiger Zuhilfenahme anderer Werke der Autorin - und hier sind besonders "Vita Activa" und "Über die Revolution" als ergiebige Quellen zu nennen - die Kritik Arendts an der politischen Ideengeschichte aufzeigen.

Allerdings soll es dabei nicht bleiben. Die Grundzüge der kritisierten Ideen und Autoren werden in einer Art Zwiegespräch ihrer Kritik gegenübergestellt. Wir werden bei diesem Unterfangen nicht versuchen, eine Entscheidung über 'richtig'

oder 'falsch' von Idee und Autor bzw. Kritik zu fällen. Die Gegenüberstellung soll vielmehr dazu dienen, den Ideen und ihrer Kritik schärfere Konturen zu verleihen und so beide Seiten verständlicher machen. Eine allgemeine Kritik der arendtschen Position, daß das Politische seit Plato unter permanenter Fehlentwicklung leide, wird diese Arbeit im Anschluß an die Darstellung der Positionen beschließen.

Es kann nicht Absicht dieser Arbeit sein, die gesamte Geschichte politischer Ideen aufzuzeigen und diese Hannah Arendt gegenüberzustellen. Das hat nämlich auch Arendt selbst nicht getan. Schon ihre Kritik ist eine Reduktion auf die wesentlichen Elemente der politischen Theorie. Es werden schon bei ihr viele wichtige Autoren gar nicht erwähnt und diese Untersuchung wird Ideen und Autoren noch weiter reduzieren, um nur die wesentlichen Bestandteile aufzuzeigen, auf die es der Autorin wirklich ankam.

Ich werde so vorgehen, daß ich mit einer allgemeinen Darstellung der arendtschen Kritik beginne, um aufzuweisen, was die Autorin damit überhaupt bezweckte. Dann werde ich analog zu Fragment 3b von "Was ist Politik" chronologisch die Kritik und Kritisiertes einander gegenüberstellen. Arendt macht im wesentlichen vier Zeitabschnitte aus, die sich durch eine gewisse Homogenität ihrer politischen Theorie von einander abgrenzen lassen: Antike, Mittelalter bzw. Christenheit bis zur Renaissance, Neuzeit und Moderne. Ich werde diese Zeitabschnitte einzeln behandeln; zum einen durch Darstellung der arendtschen Position zu ihnen, zum anderen durch die meiner Meinung nach wesentlichen politischen Ideen der jeweiligen Zeitabschnitte. Die Arbeit endet dann mit einer kritischen Betrachtung der arendtschen These von der Fehlentwicklung des Politischen meinerseits, natürlich in Anlehnung an die im Vorhergehenden entwickelten Gedanken.

2. These und Antithese

Hannah Arendt hatte eine sehr dezidierte Vorstellung davon, was Politik eigentlich sein sollte und davon, was aus ihr in Wirklichkeit geworden ist. Im Zuge dieser Überzeugungen kommt sie grob gesagt zu dem Urteil, daß die politische Wissenschaft von Anfang an ganz gravierenden Fehlern unterlegen ist. Diese wechseln zwar, so kreidet Arendt der Klassik diesen Fehler an, der Neuzeit wiederum einen andren. Was aber bleibt, ist der fast überhebliche Eindruck: »Bis jetzt haben die politischen Theoretiker fast alles falsch gemacht«. Und wenn sie mal richtig lagen, etwa als die "gründenden Väter" der amerikanischen Revolution das Land in "wards" aufteilten (ÜdR, 319ff), so geschah dies doch eher zufällig, als aufgrund einer wohldurchdachten Staatskonstruktion. Es gibt allerdings so etwas wie eine Grundüberzeugung Arendts über allgemeine Fehler in der politischen Theorie, die in mehr oder weniger großem Maße von allen Denkern und Zeiten seit Begründung der politischen Wissenschaft begangen worden sind.

Die politische Wissenschaft als Wissenschaft beginnt m.E. im eigentlichen Sinne mit Plato. Denker wie Herodot oder Thukydides waren mehr Historiker und Chronisten des Vergangenen und Gegenwärtigen, auch wenn sie aus ihren Beobachtungen ebenso Schlüsse auf die Zukunft zogen¹; die Entwicklung von Modellen, Visionen und praktischen Anweisungen beginnt jedoch erst mit Plato richtig. Arendt setzt den Beginn des "politischen Denkens" ebenfalls mit Plato, genauer mit dem Höhlengleichnis im "Staat" (FT, 9). Und mit Plato beginnen nach Arendt auch die falschen Überzeugungen, die die politische Wissenschaft verbreitet. Was man als 'Urfehler' in Arendts Verständnis der politischen Theorie bezeichnen kann ist die Einführung des Herrschaftsprinzips, dessen Diskussion seit Plato *der* Inhalt der Ideengeschichte ist. Der Sinn von Politik ist Freiheit. Dieser Satz steht paradigmatisch über Hannah Arendts Verständnis von Politik und aus ihm können wir leicht ableiten, was sie wohl unter politischen Fehlentwicklungen ansehen wird: Alles was diesem Sinn, alles was der Freiheit zuwiderläuft. Und diese Fehlentwicklung ist allumfassend, denn seit der Antike war "niemand mehr der Meinung, daß der Sinn von Politik Freiheit ist" (WiP, 30). Vielmehr läßt sich nachweisen, daß die politische Wissenschaft sich von Anfang allein auf die Fragen von Herrschen und Beherrschtwerden in seiner möglichst zuträglichen Form befaßt hat:

So groß ist die Verführung, die menschlichen Angelegenheiten durch die Einführung einer *unpolitischen* Ordnung zu stabilisieren, daß der größte Teil der politischen Philosophie seit Plato sich mühelos als eine Geschichte von Versuchen und

Vorschlägen darstellen ließe, die theoretisch und praktisch darauf hinauslaufen, *Politik überhaupt abzuschaffen*. Schon die Rolle des traditionellen Herrschaftsbegriffs, bzw. der Vorstellung, daß alle Politik eine Form der Herrschaft sei und daß es zum Wesen des Rechtsstaates gehöre, das Herrschen und Beherrschtwerden, Befehlen und Gehorchen auf Grund positiver Gesetze zu regeln, ist kennzeichnend in dieser Beziehung (VA, 216, Hervorhebungen von mir).

Der Fehler besteht nicht darin, Herrschaft als zentrale Frage politischer Wissenschaft überhaupt zu sehen, sondern darin, daß sie als unausweichliche Grundvoraussetzung angenommen wird, anstatt ihre Berechtigung überhaupt zu diskutieren. Denn nach Arendt ist die Reduktion "aller politischen Verhältnisse auf das Herrschaftsverhältnis nicht nur historisch nicht zu rechtfertigen", sondern es "verkrüppelt und pervertiert" auch den "Raum des Öffentlichen" (FT, 7). Egal wie die Herrschaft nun verteilt wird, ob ein Philosophenkönig oder der aristotelische hervorragende Staatsmann regiert oder ob sich Rousseaus *volonté générale* Bahn bricht, immer handelt es sich bei den Staatskonzeptionen um vertikale Strukturen. Vertikalität aber kann den Raum zwischen den Menschen zerstören, innerhalb dessen Handeln allein stattfinden kann und ohne den zwischenmenschlichen Raum gibt es keine Politik (WiP, 39; VA 172f): "Der Begriff der Souveränität ist kein politischer Begriff" (FuP, 683). Ich möchte an dieser Stelle noch einmal besonders auf obiges Zitat verweisen, in welchem sie das Herrschaftsprinzip als den Versuch der Stabilisation einer "*unpolitischen* Ordnung" charakterisiert. Arendts Ideal einer Gesellschaft ist auch mehr als das einer Demokratie - schließlich ist hier ebenfalls schon *kratēō*, herrschen, im Wort enthalten. Arendts Ideal ist das der *Isonomie*, denn sie allein "garantierte *isōthj*, Gleichheit" (ÜdR, 36).

Weiterhin bedeuten vertikale Strukturen, egal wie breit sie sein mögen, immer den Ausschluß zumindest einiger. Arendt erzählt vom Prozeß und Tod des Sokrates, der Plato veranlaßt habe an der Menge zu verzweifeln, da sie vernunftlos sei, denn in einer wahrhaft von der Vernunft geleiteten Gesellschaft hätte Sokrates niemals sterben dürfen. Diese Erfahrung hat den Ausschlag für die Absention des Philosophen gegeben, der sich von der Menge lossagt und sich in der Akademie in die Gesellschaft von seinesgleichen zurückzieht und gleichwohl für die Menge vor der Tür mitentscheidet, nämlich was denn der beste Staat sei². Damit habe Freiheit nur noch für die Wenigen - die Philosophen - bestanden. Was Arendt aber m.E. eigentlich meint, ist nicht die Unterscheidung in die Wenigen und die Vielen, denn bei Rousseau zum Beispiel werden auf einmal aus den Wenigen die Vielen und umgekehrt, sondern das hier ein Ausschluß betrieben wird, egal ob viele oder wenige ausgeschlossen werden.

Wenn Arendt das Primat der Herrschaftsfrage als den entscheidenden theoretischen Fehler ansieht, dann war die Absention des Plato und in seiner Folge die Abkehr aller anderen politischen Denker von der praktischen Politik der entscheidende praktische Fehler in der politischen Wissenschaft. In "Über die Revolution" (ÜdR, 229) schreibt sie von dem Fluch, der seit dem perikleischen Zeitalter über der abendländischen Geschichte liege und der darin bestand, daß die Denker sich von den Handelnden schieden und das Denken begannen. Sokrates sagt in der dritten Rede der Apologie, als er schon zum Tode verurteilt ist: "Eine kurze Spanne Zeit ist es, meine athenischen Mitbürger, die mir ohne das von euch über mich verhängte Todesurteil noch zu leben vergönnt gewesen wäre. Um dieser kurzen Zeit willen aber werdet ihr zu trauriger Berühmtheit gelangen..." (Apologie, 39c) Aus Arendts Thesen ist eine merkwürdige Umkehr dieser Aussage herauszulesen. Die traurige Berühmtheit, so läßt ihre Kritik an allen politischen Denkern vermuten, gehört anläßlich dieses Ereignisses eher all jenen, die, Plato folgend, das Herrschaftsprinzip in der Politik etablieren.

An dieser Stelle stellt sich übrigens noch überhaupt nicht die Frage nach der Realisierbarkeit irgendwelcher alternativer Konzepte, es geht allein um die Kritik an der Einäugigkeit der politischen Theoretiker.

Aber natürlich hat sie auch ein Gegenkonzept: die föderalistische Organisation eines Staates auf allen Ebenen. In einem Gespräch mit Adelbert Reif führte sie eindeutig aus: "Der einzige Ansatz, den ich für einen neuen Staatsbegriff sehe, würde im föderalistischen System liegen, dessen Vorteil darin besteht, daß Macht weder von oben noch von unten, sondern gleichsam horizontal kontrolliert und in Schach gehalten wird" (MuG, 131). Auch hier finden wir übrigens die Ablehnung vertikaler Staatsstrukturen noch einmal eindeutig ausgedrückt. Den Gedanken, wie ein solches föderales System auszusehen hat, führt sie dann in "Über die Revolution" im Schlußkapitel aus. Das Problem eines Systems, das eine - zumindest theoretisch - garantierte Beteiligung aller ermöglicht, ist das der Praktikabilität im zwanzigsten Jahrhundert. Alles andere wäre unnütz. Sie verweist auf das in allen Revolutionen auftretende Phänomen der Selbstorganisation des revoltierenden Staatsvolks in Räten. Ohne auf die Räte selbst im Augenblick näher eingehen zu wollen, kann man eine sowjetisch organisierte Gesellschaft als einen weitverzweigten föderalen Verbund von in diesen Räten handelnden Bürgern bezeichnen. Und auf das Handeln kommt es hier an. Denn in den Räten findet sich das Handeln arendtscher Diktion wieder. Diese Rätegesellschaft ist eine zutiefst politische Gemeinschaft und dadurch die einzig denkbare Gesellschaft freier Menschen. In ihr vollzieht sich der Sinn von Politik: die Freiheit.

Unter diesem Überbau: der Fehler der politischen Wissenschaft ist die Konzentration auf Herrschaftsaspekte und die Trennung von Denken und Handeln, die einzig denkbare Alternative ist die Beteiligung aller in einem föderalen System; läßt sich die Ideengeschichte kreuz und quer, thematisch oder chronologisch oder personifiziert lesen und einschätzen. Denn es ist nicht so, daß Arendt etwa sagen würde: "Die haben alles falsch gemacht, also Schwamm drüber und mir zugehört". Diesen Schritt unternimmt sie nicht. Denn sie sieht durchaus auch die Aspekte, die ihrem Politikverständnis entsprechen, die guten Ansätze also oder die gesunden Kerne und erkennt sie an. Sie findet solche Ideen etwa bei Aristoteles in Gestalt der politischen Freundschaft (VA, 238) oder bei Montesquieus Gewaltenteilung, die vielmehr eine Machtteilung sei (ÜdR, 197).

3. Antithese und These

3.1 Die Antike

Die Fehler der antiken politischen Theorie sind hauptsächlich schon besprochen, da die wichtigsten Punkte, die Arendt der antiken politischen Theorie ankreidet mit den grundlegenden Fehlentwicklungen identisch sind, die die politische Wissenschaft in ihrer Gänze durchziehen. Das ist nicht weiter verwunderlich, da die politische Theorie in der Antike ihre Wurzeln hat und so in der Antike geschaffene Voraussetzungen als Basis bis in die heutige Zeit notwendig mit sich führt. Das besondere Gewicht, das die Antike nach Arendt für das politische Denken hat, begründet sie auch damit, daß "die elementaren Probleme des Politischen" niemals so klar zutage treten, "als wenn sie zum ersten Male formuliert werden" (FT, 10). Es handelt sich, wie wir gesehen haben, um zwei hauptsächliche Vorwürfe. Erstens die Reduktion aller politischen Verhältnisse auf Herrschaftsverhältnisse und zweitens daß Plato und Aristoteles - und in ihrer Folge alle späteren politischen Denker - sich durch den Rückzug aus dem Leben der Poleis oder Staaten eine unselige Tradition des Denkens im Elfenbeinturm begonnen haben. Die Ergebnisse dieses Denkens sind nach Arendt Herrschaftsmodelle, die zumindest bei Plato reine Despotie darstellen, so wohlmeinend sie unter Umständen auch gedacht sind. Einige Werke der Antike muten allerdings antipolitisch an, etwa wenn Polybios den Kreislauf der Verfassungen in ein fast unausweichliches Modell einer mechanistischen Abfolge von Geschehnissen faßt oder Aristoteles einem überlegenen Geist fraglos die Alleinherrschaft anträgt. Es drängt sich allerdings die Frage auf, ob man diese Textstellen wirklich so wörtlich nehmen muß wie sie geschrieben stehen oder ob sie nicht doch an anderer Stelle mindestens relativiert werden.

Klausur, Einschränkung der Teilhabe - gar nicht einmal unbedingt negativ gemeint, sondern als ganz neutrale Begriffe: das sind Merkmale von Herrschaft. Herrschaft in dieser Form hat es in der arendtschen idealisierten Polis nicht gegeben, denn ihre postulierte Gemeinschaft der Gleichen, die dem Rahmen des Zwangs und der Notwendigkeit enthoben sind, beinhaltet immer alle und ist deshalb nur horizontal geordnet denkbar. Diese Idee hat übrigens in der Weise wie sie sie formuliert vielleicht einen gewissen Anschein von Naivität, wie dies vielleicht zumindest in der Kürze der vorliegenden Darstellungen erscheinen mag, der ist aber nicht gerechtfertigt, solange man die ideale Polis als Konzept versteht. Auch verschließt Arendt nicht die Augen davor, daß die Isegorie immer nur für die Wenigen galt, nie für die Mehrheit der Sklaven und Metöken. Aber es hindert schließlich nichts daran, die

guten Seiten eines Gegebenen aufzugreifen und beizubehalten sowie dessen schlechte Aspekte zu verbessern.

In der arendtschen Diktion gesprochen ist die antike politische Philosophie dadurch gekennzeichnet, daß sie den Umschwung vom Handeln zum Anschauen vollzieht; die Anschauung (*qewria*) aber ist erstens wesensmäßig dem Herstellen verwandt (VA, 129 u. 294³) und zweitens dem Handeln betont entgegengesetzt, da sie kontemplativ-passiv ist und demgemäß auch selbst eher unpolitisch zu nennen wäre. Damit wird die politische Philosophie, wenn wir in den arendtschen Termini von Handeln und Herstellen denken, *funktional determiniert, verdinglicht und endlich*. Das sind alles drei Eigenschaften, die dem eigentlich politischen, also der *Freiheit*, dem *symbolisch-phänomenalen* und der *ständigen und endlosen Aktualisierung* diametral entgegengesetzt sind. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß die Maßstäbe des Politischen nicht mehr aus ihm selbst, aus dem Leben der Polis genommen, sondern der Philosophie entnommen sind:

"Plato, der Vater der politischen Philosophie des Abendlandes, hat auf mancherlei Weise versucht, sich der Polis und dem, was sie unter Freiheit verstand, entgegenszustellen. Er hat es versucht durch eine politische Theorie, in der die Maßstäbe des Politischen nicht aus diesem selbst, sondern aus der Philosophie geschöpft sind, durch eine ins einzelne gehende Ausarbeitung einer Verfassung, deren Gesetze den nur dem Philosophen zugänglichen Ideen entsprechen, und schließlich sogar durch eine Einflußnahme auf einen Herrscher, von dem er sich erhoffte, er würde eine solche Gesetzgebung in die Wirklichkeit umsetzen [...]. Zu diesen Versuchen gehörte auch die Gründung der Akademie..." (WiP, 54).

Im letzten Satz obigen Zitats kündigt sich die harsche Kritik Arendts am Elitarismus Platos an. Sie sieht nicht nur die Abkehr einiger politischer Denker von der täglichen politischen Praxis des in der Polis miteinander Handelns. So bedeutend einige dieser Denker auch sein mögen, ist der Schaden, der allein durch ihren Verlust für das tägliche Leben entsteht, doch bei weitem nicht so groß wie der, der durch das 'akademische System' entsteht. Denn hier sieht Arendt eine sich zurückziehende Elite, da die Wenigen den "Raum des eigentlich Politischen" verlassen mußten, um den "Raum des »Akademischen«" betreten zu können (WiP, 55):

"... für die Philosophen der Folgezeit, blieb maßgeblich nur, daß die Akademie den Wenigen einen Raum der Freiheit institutionell verbürgte, und diese Freiheit war von Anbeginn durchaus im Gegensatz zu der politischen Freiheit des Marktplatzes verstanden; der Welt lügenhafter Meinungen und trügerischen Sprechens sollte eine Gegenwelt der Wahrheit und des der Wahrheit angemessenen Sprechens, der Kunst der Rhetorik die Wissenschaft der Dialektik entgegengestellt werden" (WiP, 57).

Am Beginn der von Arendt kritisierten Fehlentwicklungen des Politischen steht die Lehre Platos und meiner Meinung nach wendet sie sich gegen keinen anderen Denker so heftig wie gegen ihn. Und nach ihrem Politikverständnis ist das auch nicht anders zu erwarten.

In den drei politischen Hauptwerken Platos entwickelt er in der Tat ein zutiefst despotisch anmutendes Politikkonzept, das mit Freiheit, besonders Handlungsfreiheit und der Freiheit, etwas Neues zu beginnen, nicht viel zu tun hat. Die Politeia entwirft das Bild eines Idealstaates, in dem das menschliche Leben von Geburt bis Tod auf das genaueste geregelt und allein an abstrakten Tugenden orientiert ist, zu denen die Bürger zwangsweise geführt werden sollen. Immer wieder taucht das Bild auf, das es legitim sei, den Menschen zu seinem Glück zu zwingen. Im Staatsmann wird dieses Bild zwar etwas abgeschwächt, da Plato sich auf den Weg zu einem Staat begibt, der eventuell sogar verwirklicht werden könnte. Despotisch bleibt er allemal, wenn er sagt, daß die Macht besser in den Händen eines mit Einsicht ausgerüsteten "königlichen Mannes" liege als in den Gesetzen. Daraus folgert er dann noch:

"Wenn jemand, gleichviel ob mit oder ohne Beistimmung der Mitbürger, gleichviel auch ob reich oder arm, ob in Übereinstimmung mit geschriebenen Gesetzen oder im Widerspruch mit Gesetzen tut was heilsam ist, so kommt in diesem Verfahren und in diesen Maßregeln die am meisten zutreffende Auffassung einer richtigen Staatsverwaltung zum Ausdruck, dergemäß der weise und tüchtige Mann die Angelegenheiten der Bürger ordnen wird" (Politikos, 296d).

Selbst Platos Alterswerk, die Nomoi, welches im allgemeinen als am weitesten gemäßigt in Diktion und Inhalt angesehen wird, ist noch immer von der Idee bestimmt, daß der Mensch zu seinem Glück gezwungen werden müsse und der Aufbau des skizzierten - nur noch zweitbesten - Staates legt seinen Bürger ein ähnlich starres Verhaltenskorsett um wie der Idealstaat der Politeia.

Ich möchte jedoch die Auffassung vertreten, daß Arendt mit ihrer konkreten Platokritik in diesem Punkt an ihm vorbeiredet. Alles was wir von Plato kennen, auch die politischen Dialoge, ist m.E. in erster Linie Metaphysik, selbst wenn es vordergründig um die Welt oder vielleicht sogar Banales gehen mag: davon sieht Arendt in ihrer Kritik zu sehr ab (Metaphysische Begriffe sind, bevor sie in die Dingwelt eintreten können, immer erst zu 'übersetzen', d.h. man muß sie - zumindest im Zusammenhang mit Plato - als mangelbehaftete Abbilder der perfekten Idee, von der der metaphysische Begriff spricht, verstehen. Damit sind sie allerdings auch immer weniger als das 'metaphysische an-sich', von dem sie herrühren. Daß bedeutet im vorliegenden Fall, daß Arendt den metaphysischen Begriff, wenn sie ihn als in die Dingwelt umgesetzt ansehen will, aber auch nicht so scharf kritisieren kann, wie sein Vorbild an sich. Genau das tut sie aber).

Platos Dialog der Staat, auf den Arendt mit den immer wieder eingestreuten Spitzen gegen die Philosophenkönige abzielt, ist unternimmt mit "Über die Gerechtigkeit", und genau darum geht es. Weber-Schäfer hat ausdrücklich darauf hingewiesen, als er der Politeia die Funktion eines paradigmatischen Explikationsgleichnisses zuwies (Weber-Schäfer 1976 II, 3) und Cassirer schreibt, daß es Plato darum ging mit seiner Theorie des Staates ein "zusammenhängendes System des Denkens" (Cassirer 1985, 91) zu entwickeln, in dem es um die Gerechtigkeit als ein Ordnungsprinzip im Dienste von Regelmäßigkeit, Einheit und Gesetzmässigkeit geht (91). Plato entwirft kein pragmatisches Vorbild für Politik, sondern handelt (im "Staat") über das philosophische Konzept der Gerechtigkeit: "Platons Idealstaat war jenseits von Zeit und Raum; er hatte kein »hier« und »jetzt«" (Cassirer 1985, 104). Da es Plato darum geht, philosophisch 'wasserdicht' herauszuarbeiten, was Gerechtigkeit und was ein gerechter Staat ist, kann er sich schon deshalb nicht darauf einlassen, freiheitliche Konzepte zuzulassen, die der empirisch als unsicherer Kantonist bekannte Mensch nutzen würde, um den so mühsam aufgebauten gerechten Staat zu verwässern. Cassirer weist darauf hin, daß die Bedeutung des Unterschieds von "idealem" (Plato) und "bestem" (bspw. Aristoteles) Staat darin besteht, daß es sich bei Behandlung des ersten um eine Frage von Wissenschaft (episteme) beim zweiten um Ansicht (doxa) handelt (Cassirer 1985, 92). Im idealen Staat platonischer Prägung geht es also um exakte, weil theoretische, Strukturen, während der beste Staat als Forderung nach einer praktisch handhabbaren Staatstheorie mit der 'Unschärferelation' menschlichen Verhaltens rechnen und ihr gerecht werden muß.

Auch die Philosophenkönige sind eine Illusion und Plato wußte das sehr wohl. Natürlich wäre es wünschenswert, die Leitung eines Staates jemandem anzuvertrauen, der praktisch nicht irren kann, und dieses Idealbild (dem man sich immer nur annähern kann) vom Philosophen hat Plato. Aber daß es erstens diesen Philosophen nicht gibt, war auch ihm natürlich klar. Nicht umsonst verherrlicht er in seinem Lehrer Sokrates einen Menschen, der mit der Erkenntnis der prinzipiellen Beschränktheit menschlichen Wissens den höchsten menschenmöglichen Wissensstand erreicht hat. Zweitens weiß auch Plato, daß, gäbe es den Philosophen doch, dieser natürlich an nichts weniger Interesse hätte, als daran, einen Staat zu regieren, da dies Geschäft ihn nur aus der Kontemplation als Verwirklichung von theoria risse.

Ohne Zweifel war Plato in seinem theoretischen Anspruch ein Despot. Doch dafür brauchte Arendt ihn nicht anzugreifen, denn daß die Wahrheit immer despotisch ist, hat sie doch selbst betont: "Jede Wahrheit erhebt den Anspruch *zwingender* Gültigkeit" (WL, 59, Hervorhebung im Original). Und um nichts anderes als die Wahrheit ging es Plato. Natürlich kann man jetzt noch überlegen, ob Plato seine Staatskonzeptionen in all ihrer Radikalität dem Menschen wirklich würde zumuten

wollen, wenn dies möglich wäre. Otto Apelt etwa bejaht das (Politikos Einleitung 1993, 2). Ich glaube, daß Plato, der im Symposion ein so menschliches Bild vom Menschen zeichnet, auch genug Verständnis dafür aufbringt, ihn nicht völlig determinieren zu wollen, daß er gesehen hat, daß Menschen sich bestenfalls immer nur auf dem Weg befinden, aber niemals wirklich ankommen können. Man muß Plato nun einmal als Idealisten sehen, Ideale aber sind radikal und sie sind immer radikaler als ihre letztendlichen Verwirklichungen.

Arendt kritisiert Plato jedoch auch noch in einem anderen, in ihrem Politikverständnis genauso wichtigen Punkt, der sich an ihre Auffassung des Umschwungs vom Anschauen zum Handeln anschließt (s.o.). Ihr System der Vita Activa umfaßt bekanntlich drei dem Menschen eigentümliche Beschäftigungen, die sein Leben ausmachen: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Sie stellt eine eindeutige Hierarchie auf, in der das Handeln als *eigentlich* politische Tätigkeit eindeutig den ersten Platz einnimmt. Parallel zu dem Fehler das Herrschaftsprinzip in die Politik eingeführt zu haben, wirft sie nun Plato auch vor, dem Handeln seine Bedeutung für das Politische genommen und es durch das Herstellen ersetzt zu haben (VA, 214ff). Auch dieser Fehler ist nie korrigiert, ist von allen folgenden Denkern übernommen worden, genau wie das Herrschaftsprinzip. Dieser Kritik ist nicht viel entgegenzusetzen, da sie m.E. weitestgehend zutrifft, folgt man Arendts Gebrauch und Definition der Vita Activa. Und die Vita Activa ist mindestens äußerst bedenkenswert, meiner Meinung nach auch sehr plausibel. Allerdings ist sie nicht Bestandteil dieser Untersuchung.

Vieles von dem, was Plato an Ansprüchen an den besten Staat in die Welt gesetzt hat, wird denn auch von seinem Schüler Aristoteles entschärft und zurückgenommen. Das zweite Buch der Politik des Aristoteles ist meiner Meinung nach eine der fundiertesten Kritiken platonischer Staatsphilosophie, wenn auch für sie gilt, daß sie Plato zu wörtlich nimmt. Die Philosophie Aristoteles zeichnet sich gegenüber dem platonischen Idealismus durch die stringente Verwurzelung in der Empirie aus. Platos Ideenlehre wird von Aristoteles weitestgehend zurückgewiesen (MP I, 990a33-993a10). Am Beginn seines vielleicht wichtigsten Werkes steht paradigmatisch die Aussage: "Wissenschaft aber und Kunst gehen für die Menschen aus der Erfahrung (empeiria) hervor;" (MP I, 981a2f). Man könnte salopp sagen, daß Aristoteles mehr Bodenhaftung als sein Lehrer aufweist, wenn er den Staat definiert als "die Gemeinschaft in einem guten Leben unter Häusern und Geschlechtern zum Zwecke eines vollkommenen und sich selbst genügenden Daseins" und dann sagt, daß dieser Staat das "Werk der Freundschaft" ist, "denn es ist Freundschaft, wenn man sich entschließt zusammenzuleben" (P, III, 9. 1280b33 - 1280b38; 95f) und (politische) Freundschaft ([politikh] filia) ist ein Gut, dessen der Tugendhafte notwendig bedarf (NE IX, 1169b10-22)⁴. Natürlich sind das Gedanken, die für Massengesellschaften mindestens befremdlich sind, aber sie sind immer noch leichter

nachvollziehbar (und realisierbar) als Platons radikale Forderungen nach absoluter Tugendhaftigkeit.

Arendts Grundkritik, daß die Politiktheorie mit der Konzentration auf die Formen von Herrschaft ihre Prioritäten falsch setze, trifft, unbeschadet ihrer Berechtigung oder Nichtberechtigung, auch auf Aristoteles zu. Seine Staatskonzeptionen erlauben ihren Bürgern jedoch eine sehr viel größere Freiheit, sowohl was Theoretiker wie Plato angeht, als auch in bezug auf die Realität. Aristoteles erwähnt zwar auch, daß wenn es einen idealen Staatsmann gäbe, der alle anderen an Weisheit überträfe, dieser auch Alleinherrscher sein müsse (P VII, 1325b10ff). Dies ist aber wohl mehr eine Verbeugung vor dem philosophischen Konzept der Vernunft als eine Annahme auf die er bauen will, sagt er doch ein paar Seiten weiter, "so ist es offenbar aus vielen Gründen notwendig, daß alle gleichmäßig an dem Wechsel im Herrschen und Beherrschtwerden Anteil haben. Denn einerseits muß für Gleiche gleiches Recht gelten, und andererseits kann eine Verfassung, die gegen das Recht besteht, schwerlich von Dauer sein" (P VII, 1332b25ff). Daß ein weit überlegener Herrscher kaum zu erwarten ist, steht dahinter, wenn Aristoteles für den Normalfall das unbedingte Primat stehenden positiven Rechts fordert (P III, 1282b1-14) und viel Zeit und Mühe darauf richtet den Staat, seine möglichen Verfassungen und seine Gesetze zu erklären. Man kann sogar soweit gehen zu sagen, daß die aristotelischen guten Verfassungen genau die Art von Beteiligungsmöglichkeiten eröffnen, die Arendt in der klassischen Polis sieht und die sie für die Räte fordert. Vielleicht läßt sich darin auch eine Erklärung dafür finden, daß sie Aristoteles lange nicht so scharf beurteilt wie Plato.

Natürlich hat die Antike noch andere wichtige Denker gekannt, auch politische Theoretiker, etwa Polybios oder Cicero. Cicero läßt sich übrigens als Beispiel für einen Theoretiker von Rang anführen, der sich nicht in den Elfenbeinturm einer Akademie zurückgezogen hat, sondern zeitlebens in verschiedenen Ämtern die römische Republik beeinflußt und vehement gegen antirepublikanische Bestrebungen verteidigt hat, bis zu dem politischen Mord an ihm; aus eben diesem Grunde. Doch die Betrachtung von Plato und Aristoteles mag in diesem Rahmen ausreichen, um aufzuzeigen, wo Arendt vielleicht allzu kritisch ist.

Generell läßt sich noch anmerken, daß die Einführung des Herrschaftsgedankens und die Aufgabe eines Poliskonzeptes arendtschen Verständnisses auch als natürliche Reaktion auf die historischen Ereignisse verstanden werden kann. Es ist ja eben nicht so, daß bis zu Sokrates Verurteilung die Griechen, besonders aber Athen als das geistige Zentrum, friedlich in gemeinschaftlich verwalteten Polei gelebt hätten. Im sechsten vorchristlichen Jahrhundert regieren in Athen fast nur Tyrannen. Daß beispielsweise Solon sehr viel für die Etablierung des Rechts getan hat und daß es

unter Peisistratos zu kultureller Höchstblüte kam, ändert nichts daran, daß Athen keine Demokratie war. 510 v. Chr. wird durch Kleisthenes zwar die Demokratie eingeführt, aber die folgenden Perserkriege sind auch nicht dazu angetan, das Bild der friedlichen Polis zu zeichnen - wenn dies auch zugegebenermaßen ein Krieg war, den man nicht der Konstitution der Polis ankreiden konnte und den zu gewinnen nach Herodot den Griechen nur wegen ihrer besonderen Gesellschaftsstruktur gelang, die den despotisch organisierten Persern militärisch und moralisch überlegen gewesen sei (Historien, VII 144). 462 v. Chr. wird zwar nominell die Demokratie vollendet, das nachfolgende perikleische Zeitalter wird aber so durch eben diesen Perikles dominiert, daß sowohl Zeitgenossen (Thukydides, vgl. dazu auch Weber-Schäfer 1976 I, 150f) als auch spätere Geschichtsschreiber daran zweifeln, ob dieser charismatische Führer mit dem demokratischen Gedanken vereinbar ist. Man könnte eher fragen, ob Perikles vielleicht Aristoteles zu der Annahme verleitet hat, es könne einen durch Weisheit legitimierten Alleinherrscher geben. Allerdings fanden unter Perikles heftige Kriege mit Sparta und Persien statt, die diese Zeit nicht als eine friedliche ausweisen können. Doch schon kurz nach dem Tode Perikles kommt es zum Sturz der Demokratie und zur Einführung der Oligarchie (Rat der Vierhundert, 411 v. Chr.). Diese wird fast sofort wieder gestürzt und die Demokratie wird erneut eingeführt. Doch schon 404 v. Chr. siegt der Spartaner Lysander über den attischen Seebund und selbiger wird zerschlagen. 403 v. Chr. ist das stark geschwächte Athen wieder autonom und die Demokratie wird zum wiederholten Male eingerichtet. Sie ist in ihrer seinerzeitigen Form also erst vier Jahre alt als sie 399 v. Chr. Sokrates zum Tode verurteilt.

Ich führe dies nicht aus, um Hannah Arendt etwa eine falsche Einschätzung der Bedeutung der Polis in praktischer oder theoretischer Sicht vorzuwerfen - die hat sie nämlich nachweislich nicht falsch eingeschätzt -, sondern um zu verdeutlichen, daß der Wert der Polis als isonome Demokratie sich erst in der historischen Sicht zeigt. Plato und auch Aristoteles muß sie als sehr unsicher erschienen sein, so daß es für beide nur natürlich ist, Frieden und Stabilität der Gesellschaft auf eine andere Weise erreichen zu wollen.

3.2 Das Mittelalter

Als das Christentum zur römischen Staatsreligion wird, findet die erste große Zäsur im abendländischen Denken statt. Es erfolgt eine Umbestimmung aller Werte mit Blick auf das Jenseits, dem auch die politische Theorie - wie die Praxis - unterworfen wird. Der Grund auf dem Politik steht, ist ein völlig neuer. Cassirer schreibt: "In der Lehre des Augustinus [als des ersten politischen Theoretikers der Christen, F.W.] sind die platonischen Ideen Gedanken Gottes geworden" (1985, 105)

und der Weg über die Offenbarung zum Glück ist kürzer als der Platos (106). Nicht mehr die Frage nach dem besten Leben ist Paradigma der Politik, sondern die Frage nach der besten Vorbereitung auf ein jenseitiges Leben. So wirft denn auch Augustin den Platonikern vor, daß sie mit dem Begriff der Eudaimonia wohl eine Ahnung des Zieles sähen, aber keinen Begriff davon hätten, wie es zu erreichen sei: "So seht ihr irgendwie, wenn auch nur von fern, wenn auch nur verschleierten Blicks, das Vaterland, wo man weilen soll, aber den Weg, den man wandeln soll, den geht ihr nicht" (CD X, 29, 557f). Man muß sich vor Augen halten, daß der Gedanke an eine Hölle oder die ewige Verdammnis der Antike unbekannt war, der Hades ist weder christlicher Erlösung noch Verdammnis vergleichbar. Diese Umwertung führt damit aber nicht nur zu anderen Konstellationen, sondern konsequenterweise auch zu einer anderen Kritik Arendts an der politischen Theorie als in der Antike.

Diese Zäsur wird auch von Arendt als radikale Wendung aller politischen Fixpunkte der Antike angesehen:

"Die christliche Heilslehre von der Unsterblichkeit des Einzelwesens verkehrte ihrem Wesen nach die antike Beziehung zwischen Mensch und Welt; da, wo antikem Glauben zufolge die Unvergänglichkeit des Kosmos gestanden hatte, erschien nun ein unsterbliches menschliches Leben, und an den Platz, den die Sterblichen eingenommen hatten rückte nun eine vergängliche Welt" (VA, 306).

An gleicher Stelle sagt sie, daß diese Wende politisch radikaler war als alle spezifischen Glaubensinhalte und Dogmen und begründet dies wie folgt:

"Politisch gesprochen aber ist kein Zweifel, daß diese hoffende Umkehr für Würde und Relevanz des Bereichs menschlicher Angelegenheiten katastrophale Folgen haben mußte. Denn gerade die eigentlich politische Betätigung war bis dahin entscheidend von der Hoffnung auf eine weltlich-irdische Unsterblichkeit beseelt gewesen; von diesem höchsten Rang menschlichen Strebens sank sie nun auf das Niveau einer Betätigung, die sich zwangsläufig aus der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts und den berechtigten Bedürfnissen und Nöten eins noch im Diesseits festgehaltenen Lebens ergibt. Angesichts der möglichen Unsterblichkeit des Einzellebens konnte dem Trachten nach weltlicher Unsterblichkeit keine große Bedeutung mehr zukommen, und das, was die Welt an Ruhm und Ehre zu verleihen vermag, wird eitel, wenn die Welt vergänglicher ist man selbst" (VA, 307).

Das eigene Leben, sowohl das in der Welt und noch stärker das jenseitige, erhielt mit der Wende zum Christentum den höchsten Stellenwert: "Fragt man nun uns, was der Gottesstaat zu all dem sage [...] so gibt er zur Antwort, das ewige Leben sei das höchste Gut" (CD IXX, 4, 532f). Entsprechend nimmt natürlich der Wert des öffentlichen Lebens ab. Damit steht das Leben des Christen in der staatlichen Gemeinschaft ganz anders da als das Leben in der Antike. Arendt schreibt, daß es

gerade das Charakteristikum des Freien war, sein Leben zu riskieren und daß, wer seinem Leben einen zu großen Wert beimaß, als sklavisches Leben galt. Diese Sichtweise, aus der die politische Tugend des Mutes entsprungen ist, sei zwar nie wieder vollständig verschwunden, sie wird aber von den christlichen Idealen zugedeckt (WiP, 44).

Daß der Mensch sich in erster Linie um sein Seelenheil zu sorgen habe, weil das wichtigste Ereignis eines jeden Menschen nicht mehr auf der Welt stattfindet, sondern in dem Ereignis des jüngsten Gerichts besteht, hat als zweite große Negativkonsequenz für den Gedanken des Politischen zur Folge, daß das Leben in weitester Hinsicht auf den Bereich des Privaten zurückgeworfen wird:

"Bei den Christen geht es nicht darum, einen Raum der Wenigen neben dem Raum der Vielen zu erstellen, auch nicht darum, einen Gegenraum für Alle gegen den offiziellen Raum zu gründen, sondern darum, daß ein öffentlicher Raum überhaupt, gleich ob für Wenige oder für Viele, wegen seiner Öffentlichkeit untragbar ist. Wenn Tertullian sagt, daß »uns Christen nichts fremder ist als die öffentlichen Angelegenheiten«, so liegt der Ton durchaus auf der Öffentlichkeit" (WiP, 61).

Das bedeutet nun nicht, daß es überhaupt keine Öffentlichkeit mehr gäbe oder daß es kein Staatswesen mehr gäbe. Denn auch wenn Rom untergeht, so bleibt ja doch ein Rest des Imperiums bestehen bzw. gibt es ein Ostrom und andere Staatsgebilde, die sich aus den Resten des Imperiums erheben. Übrigens weist Weber-Schäfer daraufhin, daß Augustins *De civitate dei* eine Apologie des Christentums gegen den Vorwurf gewesen sei, daß das Aufkommen der Christen den Untergang des Reiches verursacht habe (Weber-Schäfer 1976 II, 159f). Das bedeutet also, daß Augustin als Begründer einer christlichen politischen Theorie durchaus den Staat im Auge gehabt und seine Existenz als selbstverständliche Folge des Sündenfalls hinnimmt (CD XIV, 1, 158). Nur hat er eben die Akzente ganz deutlich verschoben, indem er dem Menschen sagt, daß nur das Streben nach der Erlangung der Bürgerschaft Gottes seine Seele vor dem zweiten, dem ewigen Tod retten kann.

Arendt spricht im Zusammenhang mit der *civitas terrena* davon, daß die Regelung der politischen Angelegenheiten nur mehr als Bürde empfunden wird. Das eigentliche Leben spielt sich in einem zwischenmenschlichen Raum ab, der gezeichnet sein soll von tätiger Nächstenliebe (WiP, 64). Diese Nächstenliebe aber, deren wesentliches Merkmal die Güte ist, kann nicht im öffentlichen Raum gedeihen, da Güte dies nicht verträgt, ohne in Scheinheiligkeit umzuschlagen (VA, 71). Da eine gewisse Regelung des Zusammenlebens der Menschen aber trotzdem nötig ist, so wird es sie in irgendeiner Form geben müssen, jedoch als Last empfunden werden. Diese Last aber ist nicht mehr den Vielen zuzumuten, wie es das Ideal der Polis war, sondern sollte von möglichst Wenigen getragen werden und dies auch nur wiederum

als tätige Nächstenliebe. Arendt sagt, daß das Motiv, die Bürde des Regierens auf sich zu nehmen, nicht die Furcht ist, von den Schlechteren regiert zu werden, sondern allein der Dienst am Mitmenschen, der sich dann nicht mehr mit dieser Last zu tragen braucht (WiP, 64). Auch wenn einem diese Denkweise angesichts der Realität undurchsichtiger kirchlicher Betrügereien wie z.B. der Sylvesterlegende oder konstantinischen Schenkung naiv erscheint, darf man nicht vergessen, daß es Augustin und - in der Beurteilung - Arendt nur auf die Theorie ankommt, unbeschadet dessen, was die Realität damit anfängt.

Eine solcherart verstandene Politik hat mit dem arendtschen Anliegen von Handeln als politischer Tätigkeit und dem Sinn arendtscher Politik als Freiheit mitzumachen bzw. etwas Neues anzufangen nichts mehr zu tun. Der Rückzug ins Private zerstört den öffentlichen Raum und die Konzentration auf das Jenseitige zerstört das Interesse an Öffentlichkeit und den Mitmenschen; solches christliches Politikverständnis ist eigentlich unpolitisch. Wenn man das berücksichtigt wundert es mich doch etwas, wie relativ milde Arendts Kritik an der christlichen Politik ist, verglichen zum Beispiel mit den Kübeln, die sie über Plato ausschüttet. Eine Erklärung dafür wäre allerdings, daß es ja dieser unpolitischen Lehre - und die Priorität etwa der augustinischen *civitas dei* vor der *civitas terrena* ist vollkommen eindeutig - gar nicht so sehr darauf ankommt, eine weltliche Politik zu begründen - ganz im Gegensatz zu Plato und Aristoteles. Die Anfänge christlichen politischen Denkens, und diese sind es, die Arendt in ihrer Kritik berührt, waren ja noch von dem sicheren Glauben durchzogen, nur eine kurzes Übergangslager bereiten zu müssen, da die Welt in der sicheren Erwartung eines sehr bald kommenden jüngsten Gerichts lebte. So gesehen ist es verständlich, wenn Arendt sich auf die Kritik einer auf das Jenseitige konzentrierten Lebenshaltung beschränkt und keine politischen Theoreme angreift, die es nach ihrem Verständnis als eigentlich politische Ideen auch gar nicht gegeben hat.

Arendt beurteilt die theoretischen Entwicklungen, also kann sie in ihrer Betrachtung die politischen Ränkespiele wie sie in der Sylvesterlegende oder in der Geschichte von der konstantinischen Schenkung zum Ausdruck kommen, außen vor lassen. Dies ist wahrscheinlich eine Gefahr, der man sich bei der Beurteilung christlicher politischer Theorie gewärtig sein muß, nämlich nicht die Theorien mit den Geschehnissen zu verwechseln. Beides ist nämlich ineinander auf äußerste verwoben. Von Augustin einmal abgesehen gibt es im Mittelalter bis zu Thomas v. Aquin gar keine theoretischen politischen Abhandlungen wie etwa bei Aristoteles oder später wieder bei Spinoza, Locke oder Rousseau. Mittelalterliche politische Theorie muß zu großen Teilen den Begründungen für politische Handlungen oder kirchliche Erlasse entnommen werden, da sie aus den jeweiligen Begründungen

herausgelesen werden muß. Ein anschauliches Beispiel dafür läßt sich in der Geschichte des Investiturstreits nachlesen (1075 - 1122).

So läßt sich der Kritik Arendts erst einmal nicht mehr viel hinzufügen, außer daß sie erstens unter Umständen nicht weit genug geht und zweitens, daß sie der Komplexität politischer Theorien, die sich im Anschluß an das Früh- und Spätmittelalter als Reflex auf den absoluten Primat der Kirche über die weltlichen Angelegenheiten entwickeln, nicht genug Augenmerk schenkt.

Arendt greift vor allem den Aspekt auf, daß das Christentum das Private unter völliger Vernachlässigung des Öffentlichen befördert. Dabei mißachtet sie meiner Meinung nach einen sehr wichtigen Aspekt. Es ist dies die theoretische Legitimation des Primates der Kirche auch über die weltliche Gemeinschaft, wie sie etwa von Papst Gelasius I (Papst 492-496) und dem Kirchengelehrten Isidor v. Sevilla (ca. 560-636) entwickelt werden. Weber-Schäfer⁵ weist darauf hin, daß sie sich terminologisch dabei auf römische Rechtsbegriffe stützen, die zur Legitimation der Cäsarenherrschaft entwickelt wurden⁶. Diese Diktion der Diktatur wird nahtlos übernommen und in christliche Begriffe eingebettet, die man aus der Bibel zieht (Matthäus 16, 18: "Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen..."). Das Problem besteht dabei nicht darin, daß ein übernatürlicher Richter angenommen wird, der die Menschen im Jenseits wiegen wird, sondern darin, daß die Kirche sich Gottes Autorität als an sie verliehen anmaßt. Der Papst wird damit nicht weniger Kaiser und Gott als es der römische Imperator war.

Des Papstes Legitimation als von Gott gegeben beruft sich also auf absteigendes Recht und ist damit dem aufsteigenden Recht eines auf irgendeine Weise von Menschen erwählten Herrschers diametral entgegengesetzt. Daß eine solcherart begründete Herrschaftsordnung einen genauso unausweichlichen Charakter hat wie die Berufung auf Natur- oder historische Gesetze, die Arendt beim Phänomen des Totalitarismus nachweist (EuU, 706), ließe eigentlich eine ähnliche Beurteilung erwarten. Diese bleibt jedoch aus.

Demgemäß bleibt auch die theoretische Befreiung von dieser Herrschaftsauffassung aus, obwohl Arendt damit doch positive Beispiele gegen die Irrationalität hätte finden können. Wenn beispielsweise Marsilius von Padua für eine strenge Trennung von Glaubensinhalten und Herrschaft zugunsten eines Prinzips von Vernunft und Rechtsstaatlichkeit eintritt, so kann man mit dieser Munition auch absurdere Glaubensrichtungen als das Christentum bekämpfen. Nach Flasch war das dreizehnte Jahrhundert dasjenige, in welchem das Papsttum den Gipfel seiner Macht erreichte (Flasch 1986, 245). Auch wenn für die mittelalterliche Philosophie eine direkte Auflehnung gegen Autoritäten nicht möglich war, da die auctoritas ja von Gott selbst verliehen war, wurden doch gerade in diesem Jahrhundert die ersten Argumente

entwickelt, die gegen den göttlich gerechtfertigten Absolutismus eingesetzt werden konnten. Thomas v. Aquin war der erste, der es dem Untertanen erlaubte, sich zumindest gegen ungerechte und "tyrannische" Herrscher zur Wehr zu setzen, da dies nicht den Tatbestand des - durch göttliches Gesetz verbotenen - Auftritts erfüllte (Summa theologiae, sec. sec. Q. 42, art. 2; zit. nach Cassirer 1985, 140). In der Folge wurden durch Denker wie Raimundus Lullus, Meister Eckhart, Dante und Marsilius v. Padua erste Schritte unternommen, dem Menschen und Untertanen Selbstständigkeit und in gewissem Maße sogar Freiheit zurückzugeben, die ihm seit Cicero von der Philosophie nicht mehr zugebilligt worden waren. Damit bereiteten sie Renaissance und Neuzeit geistig vor, auch wenn diese Perioden dem Mittelalter diese Rolle nicht mehr zutrauen wollten und den Grundstein dafür legten, daß das Mittelalter heute noch oft als 'dunkel' diffamiert wird.

Gegen Cassirer, der von einer weitgehenden Homogenität des mittelalterlichen Denkens spricht (Cassirer 1985, 116), bin ich der Ansicht, daß das Mittelalter als sehr viel differenzierter anzusehen ist, als dies auch bei Arendt zum Ausdruck kommt. Gerade die politische Philosophie, anfangs ganz Gottes Willen unterstellt und sich dann Schritt für Schritt emanzipierend, verdient es bei einer kritischen Wertung der Geschichte politischer Ideen genauer dargestellt zu werden, als es Arendts Konzentration auf die Anfänge christlicher Staatsphilosophie leistet. Andernfalls wird sie nicht nur "ungebührlich harmonisiert" (Flasch 1986, 17), sondern es gehen ihr auch wertvolle Aspekte und Gedanken verloren.

3.3 Die Neuzeit

Die Neuzeit wird für Arendt von zwei Ereignissen sozusagen eingeleitet. Das eine ist der Gebrauch des Teleskops durch Galilei und der daraus entstehende Beweis für die Richtigkeit der Idee eines heliozentrischen Weltbildes (VA, 258, s.a. FT, 25). Das Ergebnis ist aber nicht das für Arendt eigentlich wichtige, sondern der Sieg der anschauenden und herstellenden Methode. Auf dem Weg weg von der kontemplativen Anschauungsweise werden Erkenntnisse durch tätiges Handeln gewonnen, durch das Experiment. Der Gegensatz von Neuzeit und Mittelalter wurde sehr schön in Brechts "Galileo Galilei" formuliert, als er Galilei in der ersten Anhörung den Kirchenvertreter auffordern läßt, durch das Teleskop zu sehen, dieser dies, streng scholastisch, aber als völlig unnötig empfindet und das Problem der galileischen Lehren durch Disputation lösen will.

Das zweite, diesem nur scheinbar entgegengesetzte Ereignis ist der cartesianische Zweifel. Er besagt ganz einfach gesprochen in etwa, daß sich an allem zweifeln läßt, das einzig sichere was bleibt, ist die Tatsache, daß da etwas oder einer ist, der zweifelt. Dort bleibt Descartes aber nicht stehen, sondern entwickelt auf diesem

schmalen Fundament eine streng auf Ursache und Wirkung gestützte Erkenntnisweise, die naturgemäß sehr mechanistische Züge entwickelt. Die Lehre Descartes hatte in Arendts Augen zur Folge, daß der Philosoph sich völlig in die Selbstreflexion zurückzieht, weg nicht nur von der Sinnenwelt, sondern auch weg von der Welt ewiger Wahrheiten. Er vernichtet damit die Metaphysik und wendet sich den eher naturwissenschaftlichen Feldern der Erkenntnistheorie und der Bewußtseinspsychologie zu (VA, 286).

Von diesen beiden Punkten ausgehend entwickelt Arendt die Idee vom Sieg des Homo Faber und der Degradierung der Bedeutung des Handelns in der Vita Activa:

"Wir sahen, daß im Sinne der Überlieferung das Handeln den höchsten Platz innerhalb der Vita activa eingenommen hatte. Aber die neuzeitliche Umkehrung des Verhältnisses von Vita contemplativa und Vita activa hatte keineswegs zur Folge, daß nun das Handeln gleichsam an die Stelle rückte, die vordem die Anschauung und Kontemplation eingenommen hatten. Dies Primat fiel vorerst den Tätigkeiten zu, die charakteristisch sind für Homo Faber, dem Machen, Fabrizieren und herstellen" (VA, 287).

Dieses Primat der herstellenden Tätigkeiten wird in der Neuzeit auch auf die Politik übertragen. Staaten entstehen nicht, sie werden idealerweise gemacht. Das dazugehörige Bild ist das des Vertrages, den die Bürger untereinander schließen und durch den der Staat sich erst konstituiert (zum Gesellschaftsvertrag vgl. ÜdR, 220ff). Was Arendt nicht ausdrücklich sagt, was sich aber an dieser Stelle aufdrängt, ist ein Gefühl des Mangels, ein Gefühl, daß dies nicht alles sein kann, was einen Staat ausmacht. Dieser Mangel wird schon dadurch bewiesen, daß es historisch nie einen Naturzustand gegeben hat⁷, ebensowenig wie einen Vertrag, der aus ihm heraus geführt hätte.

Der Anspruch Homo Fabers an die Politik ist, die Erkenntnisse der Naturwissenschaften auf sie anzuwenden. Dadurch hält der Aspekt des Prozesshaften Einzug in die Politik. Homo Faber erwartet, einen festumrissenen Staat konstruieren zu können, der bestimmte Funktionen hat und diese und keine anderen erfüllt. Arendt verweist an dieser Stelle auf das Bild der Uhr als eines künstlichen Lebewesens bei Hobbes, sie hätte beispielsweise auch das Primat eines rein vernünftig und deshalb mechanisch handelnden Staates bei Spinoza nehmen können.

Gemeinwesen können jedoch nach Arendt so nicht funktionieren. Denn Handeln ist als eine Eigenschaft des Menschen nicht abstellbar. Der Mensch wird also immer handeln - wir brauchen hier nur an die arendtschen Begriffe von Natalität und Beginn zurückzudenken - sobald er aber handelt, wirft er alle ausgeklügelten Modelle um:

"Aber trotz des unzweifelhaften genialen Scharfsinns Hobbes und der nicht weniger fraglosen, großen Produktivität des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts auf dem Gebiet der politischen Philosophie und Theorie ist die neuzeitliche Philosophie gerade hier zuerst gescheitert, und zwar einfach, weil sie gemäß dem Gesetze, nach dem sie angetreten, sich auf Wirklichkeit nicht einlassen und die Modi des Wirklichen nicht verstehen konnte. Die im Bereich des Herstellens durchaus berechnete Vorstellung, das nur das wirklich sein wird, was ich im Begriff stehe zu machen, wird ständig widerlegt durch den Gang der Ereignisse, die durch Handeln entstanden sind und in denen sich nichts häufiger ereignet als das Unerwartete" (VA, 293).

Dies ist jedoch nicht der einzige Kritikpunkt Arendts an der politischen Philosophie der Neuzeit. Ebenso bemängelt sie inhaltliche Aspekte des Staatsbildes wie es in der Neuzeit entworfen wird. Sie sagt, die neuzeitliche Auffassung von Politik halte den Staat für nicht mehr als eine Funktion von Gesellschaft oder für ein für die Freiheit notwendiges Übel (WiP, 67). Die Beteiligung durch die Staatsbürger wird für die Freiheit nur insofern notwendig als sie ihn, den Träger der Gewaltmittel, kontrollieren müssen, ob er diese Gewaltmittel auch korrekt einsetzt, dabei handelt es "sich also nicht darum, jedenfalls nicht primär, die Freiheit, zu handeln und sich politisch zu betätigen, zu ermöglichen" (WiP, 68), denn beides ist der Prerogative der Regierung und der professionellen Politiker unterworfen, Politik bleibt ein "Mittel", die Freiheit allerdings wird "ihr höchster Zweck" (WiP, 69).

Diese Sichtweise muß natürlich auf das Eklatanteste mit den Ansichten Arendts kollidieren. So kann der Staat nie ein für die Freiheit notwendiges Übel sein, zumindest nicht in neuzeitlichem Sinne, da Freiheit nur im öffentlichen Raum des Staates denkbar ist. Und gerade der öffentliche Raum, in dem sich der zwischenmenschliche Raum bildet, innerhalb dessen man frei ist, wird in der neuzeitlichen Sichtweise nicht berücksichtigt, da die sich öffentlich artikulierenden Interessen allein aufs Private abzielen. Auch kann nach Arendt der Sinn von Politik sich nicht in der Kontrolle der öffentlichen Gewalten erschöpfen. Denn aus Arendts Aussagen läßt sich klar ableiten, daß Politik nicht Kontrolle, sondern Gestaltung ist.

Was man vielleicht an Kritik noch erwarten würde, nämlich eine sehr viel deutlichere Verurteilung des Possessivindividualismus, bleibt weitgehend aus. Daß Denker wie John Locke so großen Wert darauf legten, daß der Staat primär Eigentum zu schützen habe, ergibt sich für Arendt logisch aus dem historischen Kontext. Unter das Primat des Eigentums fiel eben im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert noch sehr viel mehr als allein irgendwelcher Besitz:

"Im achtzehnten Jahrhundert aber, wie auch im siebzehnten und noch im neunzehnten, lag die Aufgabe der Gesetze primär darin, Eigentum zu schützen,

nicht Freiheit zu garantieren, denn die Freiheit mit all ihren Rechten und Privilegien war grundsätzlich durch das Eigentum garantiert.[...] Im achtzehnten Jahrhundert aber fielen Besitz und Freiheit noch zusammen; wer von dem einen sprach, meinte auch immer das andere, so daß der Kampf um das Eigentumsrecht ein Freiheitskampf war" (ÜdR, 233f, Hervorhebung von mir).

"Die politische Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts trennte auf das entschiedenste das politische von allem theologischen Denken" (FT, 92). Dadurch läßt sich der unheimlich hohe Stellenwert des Eigentums nach Arendt auch noch auf eine zweite Weise begründen. Nämlich damit, daß die politische Theorie der Neuzeit mit der Trennung von Staat und Religion nicht nur gewonnen hat (ÜdR, 209). Die Säkularisierung des Staates hatte einen Legitimationsverlust von Herrschaft zur Folge, die sich ja jetzt nicht mehr auf Gottesgnadentum oder ähnliches berufen konnte. So hat der Eigentumsbegriff in der Neuzeit immer auch Surrogatcharakter, der Staat zieht seine Legitimation nun aus dieser Quelle. Nach Arendt bleibt ihm auch nichts anderes übrig. Meines Wissens nach schreibt sie es nicht ausdrücklich, aber die Degradierung des Handelns unter das Herstellen auf einer imaginären Werteskala bedeutet auch den Verzicht darauf, den Staat darüber zu legitimieren, daß er seinen Bürgern gleichberechtigte Teilnahme am Staatsgeschehen ermöglicht.

Das ist sehr verkürzt die Grundkritik Arendts an der politischen Philosophie und Theorie der Neuzeit. Ich war der Meinung, es in diesem Rahmen darauf beschränken zu müssen, obwohl viele wichtige Aspekte fehlen. Die Neuzeit selbst zerfällt ja in ideengeschichtlicher Sicht in zwei fast unvereinbare Lager, auf die auch Arendt eingeht. Es sind dies der britisch-amerikanische Individualismus, auf den sich der auch von Arendt bekämpfte Utilitarismus gründet sowie die kontinentaleuropäischen Strömungen, die, sich auf Rousseaus *volonté générale* berufend, der Idee eines gesellschaftlichen Konformismus anhängen. Zwecks besserer Kontrastierung müßte man auch die Rolle Montesquieus herausarbeiten und sie den von Arendt kritisierten Theorien gegenüberstellen.

Es fällt auf, daß Arendt sich in ihrer Kritik gegenüber Thomas Hobbes, dem "Begründer politischen Philosophie der Neuzeit" (Kersting 1992, 9) auffallend zurückhält. Die gesamte hobbessche Lehre steht für all das, was Hannah Arendt bekämpft: "Seine Postulate über die Natur des Menschen sind nicht sehr schmeichelhaft, seine politischen Schlüsse sind unliberal, und seine Logik scheint uns jeden Ausweg zu versperren" (Macpherson 1990, 21). Doch sie scheint ihm regelrecht auszuweichen, wenn sie ihn doch erwähnt, so geschieht dies mit großer Hochachtung und nur milder Kritik. So bezeichnet sie zwar Hobbes Staatskonzeption als die "vertikale Version des Gesellschaftsvertrages" (ZZ, 145), verbindet dies

jedoch nicht mit so ausdrücklicher Kritik wie wir das in Erinnerung an ihre Einstellung zu vertikal organisierter Politik erwarten könnten.

Schon ihre Charakterisierung des 'Neuen' in der Neuzeit weist eine Lücke auf. Nicht nur in meiner Einschätzung war eines der entscheidendsten Ereignisse für den Beginn der Neuzeit der Paradigmenwechsel bei Hobbes. Zwar war in der Antike das Leben an sich gut und das Gute in dieser Welt zu finden und in der christlichen Lehre verlagert sich alles (bedeutende) Gut ins Jenseitige, aber es herrscht Konsens darüber, daß es ein Gut gäbe und daß der Mensch seines Besitzes - wie auch immer - fähig sei. Dies alles gilt bei Hobbes nicht mehr. Das Leben ist ein erbärmliches ("solitary, poore, nasty, brutish, and short" L 13, 186 e) und der Mensch ein von Leidenschaften zerrüttetes böses Tier, das nur mit den Gewaltmitteln eines diktatorischen und unanzweifelbaren Staates in Zaum gehalten werden kann. Diese Darstellung ist natürlich nicht der ganze Hobbes und tut ihm viel Gewalt an, aber das ist er zumindest auch. Warum Arendt allerdings nicht weiter auf die hobbessche Wende eingeht bleibt für mich eine Frage.

Stattdessen hebt Arendt fast völlig darauf ab, daß die Bedeutung der Neuzeit darin liege, daß sie Homo Fabers Sieg ermöglicht habe. Durch den Einzug des Prinzips des Herstellens in die Politik - der in seiner Gänze praktisch erst in der Neuzeit geschah, die platonische Grundlegung (s.o.) war theoretischer Natur - wurde nicht nur das Handeln in den Hintergrund gedrängt (VA, 224), so daß das Homo Faber folgende Animal Laborans es schließlich völlig vergessen muß, sondern außerdem die Gewalt in Form der Staatsgewalt in das Zentrum von Politik gerückt, wo sie nichts zu suchen hat, da Gewalt den politischen Raum zerstört (MuG, 54f).

Die Analyse ist meiner Meinung nach prinzipiell richtig, nur kann die Theorie auch andere Schlüsse aus den Meinungen ziehen, die in der Neuzeit im Umlauf sind. Daß die historische Entwicklung zu zweifelhaften Ergebnissen geführt hat, bedeutet ja nicht, daß die Grundlagen der Neuzeit deshalb per se abzulehnen sind. Es ist ja gerade der Vorteil der Theorie, darauf hinweisen zu können, daß es bei anderer Auslegung von Ideen oder Fakten auch durchaus anders kommen könnte.

Auf diesem Hintergrund plädiere ich für eine Versöhnung der individualistischen Theorien eines John Locke oder John Stuart Mill mit den arendtschen Idealen, beispielsweise mit dem der Räterepublik. Sicher ist es gerade Locke gewesen, der mit seinen Ideen zur Entstehung von Eigentum aus der Vermischung von Arbeitskraft und Dingen zu Homo Fabers Pate wurde. Aber egal wie man dazu steht, so kann man zumindest einige seiner Schlüsse auch durchaus in einem anderen Sinn lesen. Locke schreibt:

"So ist das erste und grundlegende positive Gesetz aller Staaten die Begründung der legislativen Gewalt.[...] Keine Vorschrift irgendeines anderen Menschen, in

welcher Form sie auch verfaßt, von welcher Macht sie auch gestützt sein mag, kann die verpflichtende Kraft eines Gesetzes haben, wenn sie nicht ihre *Sanktion* von derjenigen *Legislative* erhält, die das Volk gewählt und ernannt hat. Denn ohne sie könnte das Gesetz nicht haben, was absolut notwendig ist, um es zu einem Gesetz zu machen, nämlich *die Zustimmung der Gesellschaft*" (TT II, §134, Hervorhebungen im Original).

Wenn Locke sagt, daß die gesetzgebende Gewalt niemals in die Hände anderer Männer [resp. Frauen, F.W.] gelangen darf als der, denen sie vom Volk anvertraut wurde so hat das auch insofern etwas mit Mitbestimmung aller zu tun, als daß die Repräsentanz eher aus Gründen der Praktikabilität eingeführt wurde, denn um des Prinzipes selbst willen. Man bedenke, welche Vorbildfunktion Locke für die Väter der amerikanischen Verfassung hatte und lese dann bei Arendt nach, wie nahe ihrer Meinung nach das amerikanische Wardsystem der frühen Republik ihrem Ideal der Räteorganisation gekommen ist (ÜdR, 319ff). Die lockesche Formel über die *Begründung* der legislativen Gewalt muß ja im Zusammenhang mit den darauf folgenden Sätzen gelesen werden, die eindeutig besagen, daß die Legitimation des Staates sich nicht in einem Gründungsakt erschöpft, sondern von der fortlaufenden Zustimmung seiner Bürger abhängt; es handelt sich ausdrücklich nicht um den hobbschen Übereignungsvertrag, bei dem Rechte transferiert werden (Macpherson 1968, 44: "to transfer").

Mir sind die Einschränkungen der Mitbestimmung, die Locke in seinem Werk mit einführt schon ganz klar, besonders was die Bindung ans Eigentum angeht und ich halte sie natürlich heute auch nicht für akzeptabel. Aber ich denke, daß Hannah Arendt damit keine großen Schwierigkeiten gehabt hätte, da sie diese Einschränkungen ja selbst in "Über die Revolution" völlig richtig als historische Dependenz bezeichnet.

Es geht mir an dieser Stelle darum, die grundlegende Bedeutung der Neuzeit für unseren Begriff von politischer Freiheit und unserem Verständnis wesentlicher menschlicher Grundrechte stärker herauszuarbeiten, da Arendt dies meiner Meinung nach nicht klar genug macht, selbst wenn man bedenkt, welches Lob in ihrer Diktion die Beurteilung des lockeschen Gesellschaftsvertrages als ?? "vertikal" ?? (ZZ, 146), darstellt. Bei Brecht etwa wird ausdrücklich daraufhingewiesen, daß die Bedeutung Lockes historisch in der Grundlegung der Menschenrechte zu sehen ist (1976, 167).

Arendt betont wie wichtig es ist, das der Einzelne die Freiheit hat, zu handeln, frei zu entscheiden und etwas Neues anzufangen. Auch für diese Freiheit gibt es einen spätneuzeitlichen Kronzeugen, dessen Forderungen man diesem Anspruch quasi als untermauernde Basis vorlegen möchte:

"Dies also ist das der Freiheit zu eigen gehörende Gebiet. Es umfaßt als erstes das innere Feld des Bewußtseins [...], die Freiheit, Meinungen in Wort oder Schrift zu vertreten [...] ist praktisch untrennbar von ihr. Zweitens verlangt dies Prinzip Freiheit des Geschmacks und der Studien, Freiheit, einen Lebensplan [...] zu entwerfen und zu tun was uns beliebt, ohne Rücksicht auf die Folgen und ohne uns von unseren Zeitgenossen stören zu lassen - solange wir ihnen nichts zuleide tun [...]. Drittens: aus dieser Freiheit folgt - in denselben Grenzen - diejenige, sich zusammenzuschließen, sich zu irgendeinem Zweck zu vereinigen [...]. Keine Gesellschaft ist unabhängig, wo diese Freiheiten nicht im großen und ganzen respektiert werden, ganz gleich auf welche Weise man sie regiert..." (Mill 1948, 42f).

Natürlich muß man auch bei Mill - in erster Linie historisch bedingte - Einschränkungen machen. Das beginnt schon damit, daß er auf einer der vorhergehenden Seiten schreibt, daß man diese Freiheiten erst Völkern und Individuen geben dürfe, die auf einer bestimmten zivilisatorischen Entwicklungsstufe angelangt sind, vorher darf man sie auch despotisch regieren. Aber prinzipiell ist dies genau der Grund, auf dem Arendt den Zwischenraum zwischen den Menschen entstehen lassen könnte.

Ich glaube sogar, daß die Rätekonzeption Arendts eine solche Grundlage braucht. Die Beteiligung aller am politischen Geschehen, die sie im Verlauf von Revolutionen beobachtet, gründet natürlich in einem allgemein empfundenen Gefühl, daß etwas im Staate grundlegend falsch ist, von dem alle betroffen sind. Sonst käme es gar nicht zur Revolution⁸, die notwendigerweise im Volk ihren Ausgang nimmt. Diese Betroffenheit treibt natürlich weiteste Kreise zu aktiver Beschäftigung mit Politik, das Phänomen der Räte tritt auf. Doch ein auf Stabilität angelegtes System muß damit rechnen, daß diese allgemeine Beteiligung schnell wieder abnimmt, daß Politik schon aus Interessegründen wieder eine Sache der Wenigen wird. Das weiß auch Arendt, begnügt sich aber mit dem Hinweis, daß schon die bloße Möglichkeit, politisch zu handeln, ausreicht, um ein Räte-system zu legitimieren: "Wer nicht an öffentlichen Angelegenheiten interessiert ist, der muß es sich eben gefallen lassen, daß sie ohne ihn entschieden werden. Aber die Chance muß jeder haben" (MuG, 133). In diesem System werde sich dann automatisch eine wahre Elite politisch Interessierter herauskristallisieren. Und eine solche Elite, vorausgesetzt das System ist offen und allseits akzessibel, lehnt sie auch nicht ab. Um diesem System nun Stabilität zu verleihen, muß es anfangs geradezu notwendigerweise zur Konstitution einer Verfassung kommen, die Elemente wie die zitierten Passagen von Locke und Mill enthält.

Problematisch sind in der Neuzeit natürlich die generalistischen und nationalistischen Strömungen. Ich erwähnte schon den allgemeinen Willen bei Rousseau ("...folgt, daß der Gemeinwille immer recht hat", Rousseau 1977, 87f), in die gleiche Richtung zielt aber auch die nationale Überheblichkeit Fichtes in seinen "Reden an die deutsche Nation" und anderer. Hier erzeugt die Neuzeit m.E. wirklich die Anfänge moderner Unfreiheit und legt die Wurzeln des Animal Laborans.

3.4 Die Moderne

Im Anschluß an die Neuzeit kam es zur Industrialisierung und zur Massengesellschaft. Dies ist der vorläufig letzte große Wendepunkt in der Geschichte der Politik, aber schon nicht mehr der politischen Ideen. In diese Zeit fallen so gegensätzliche Ereignisse wie der Totalitarismus auf der einen Seite und die so begrüßte demokratische und freie Wohlstandsgesellschaft, in der wir leben, auf der anderen Seite.

Das politische Denken endet für Arendt jedoch im Übergang von Neuzeit und Moderne mit Karl Marx (FT, 9), der der "Philosophie den Rücken kehrte, um sie in der Politik zu verwirklichen" (FT, 10), also mit der (theoretischen?) Abkehr von der Theorie, mit dem Ende der Weltinterpretation durch die Philosophen und dem Beginn die Welt zu verändern, so die letzte der marxschen "Thesen über Feuerbach". Was die Schlüsse und praktischen Ziele Marx angeht, so steht Arendt ihnen mindestens skeptisch gegenüber und hält sie für nicht verwirklichbar, da sie dem Bild des Menschen der Vita Activa nicht gerecht werden. Marx Sichtweise des Politischen ist in der Tat wesentlich von ökonomischen Aspekten bestimmt. Und zwar in einem Maße, die ihn wirklich von der Ebene der reinen politischen Ideengeschichte entfernen. Mit ihm beginnt m.E. die Behandlung des Politischen, sich wirklich von der politischen Philosophie ab- und den Ökonomen wie Schumpeter oder den Soziologen wie Weber zuzuwenden. Insofern stimme ich mit Arendt überein, daß das politische Denken als Staatsphilosophie im Sinne von Denkern wie Plato, Cicero, Thomas oder Hobbes wirklich hier endet bzw. daß Marx schon nicht mehr dazugehört; letzteres würde Arendt wohl sogar abstreiten. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Visionen und Ideale des politischen Denkens aufgehört haben. Diese gibt es unbestreitbar noch und Hannah Arendt selbst ist mit ihrem Konzept der vertikal organisierten Politik Kronzeugin dafür, daß es immer wieder ernstzunehmende neue Ideen in der Politik geben kann und daß diese auch weiterhin von Philosophen geliefert werden können. Weder die Geschichte endet, noch die Geschichte politischer Ideen, aber die philosophische Gründerzeit ist vorbei. Die Moderne ist meiner Meinung nach in Hinsicht auf die Staatsphilosophie in erster

Linie das Zeitalter der Kritik, nicht das der Ideenbegründung. Das zeigt sich zum einen an den Schriften der Staatsphilosophie und Politologie. Ob es sich nun um Hannah Arendt oder Carl Schmitt handelt, der Schwerpunkt liegt auf der Kritik, aus ihr werden dann die verschiedensten Schlüsse gezogen. Zum anderen scheint mir die Tatsache, daß die politische Theorie zunehmend von Soziologen, Ökonomen oder Juristen entwickelt wird, ein Zeichen dafür zu sein, daß die moderne Welt, in der wir alle Staatsformen, vom Despotismus afrikanischer Warlords über echte Monarchien wie in Saudi-Arabien, über undurchsichtige Oligarchien in Südostasien bis zu verschiedenen echten und falschen Spielarten der Demokratie in einer Zeit versammelt sehen, einen Pragmatismus erfordert, der die platonische Vision verdrängt hat. Die Zeit der großen Staatsphilosophen ist erst einmal vorbei - und ich sehe nicht, welcher Umstand sie wieder aufleben lassen könnte. Trotzdem müssen wir, um die Untersuchung zu vervollständigen, noch einen Blick auf die Moderne werfen.

Zwei Aspekte sind Hannah Arendt in der Theorie der Moderne hauptsächlich noch wichtig. Erstens ist es der praktische und theoretische Umschwung von Homo Faber zum Animal Laborans. Die moderne Gesellschaft ist, ob sie nun als Konsumgesellschaft oder als Arbeitsgesellschaft bezeichnet wird, wieder völlig in den Bereich der Arbeit zurückgeworfen und steht demnach - pointiert formuliert - ungefähr da, wo vor zweieinhalb tausend Jahren die hellenischen Sklaven gestanden haben. Arbeit ist ja innerhalb der Vita Activa, von Notwendigkeit gekennzeichnet und damit dem größten Despotismus unterworfen, denn allenfalls die Folter ist zwingender als die Notwendigkeit (VA, 117, s.a. WiP, 75)). Arendt sieht die Mitglieder der modernen Gesellschaft als dem Zwang unterworfen an, sich den Lebensunterhalt verdienen zu müssen. Daß sie sich dem bereitwillig unterwerfen und ihren eigenen Wert hauptsächlich über die Arbeit, die sie leisten, definieren, ist dabei das eigentliche Übel der Arbeitsgesellschaft. Das ist übrigens ein hochaktueller Aspekt, der im Zuge einer Gesellschaft, der die Arbeit ausgehen soll, gerade in diesen Tagen verstärkt diskutiert wird. Daß die Diskussion dabei weitgehend zwischen den Polen "Freizeitpark"-bekämpfung und 'mehr-Arbeitsplätze-durch-Arbeitszeitverkürzung' abläuft, ist ja ein Indiz, das darauf hinweist, daß an der These vom Animal Laborans einiges dran ist. Daß nämlich die Bedeutung der Arbeit in einem eventuell ungesunden Maße über die Sicherstellung des Lebensunterhaltes, also den Bereich des Notwendigen, hinausgeht, wenn man sich nur über seine Arbeit definiert und deshalb unter Umständen sein gesamtes Selbstwertgefühl an Besitz und Verlust seines Arbeitsplatzes hängt, das wird eigentlich noch in einem nur unzureichenden Ausmaß diskutiert.

Animal Laborans verliert unter den gesetzten Prioritäten das Herstellen und erst recht das Handeln völlig aus den Augen und unterwirft sich einem - im klassischen

Sinn - nicht mehr menschenwürdig zu nennenden Leben. Die größte Gefahr besteht dabei darin, daß es sich dieser unmenschlichen Situation gar nicht bewußt ist. Es ist also nicht anzunehmen, daß hier ein Leidensdruck entsteht, der sich in einer Befreiung des Handelns Luft macht, wie dies beispielsweise in der amerikanischen Revolution der Fall war. Im Gegenteil wird Animal Laborans leicht und träumerisch eingelullt:

"Je leichter das Leben in einer Arbeits- und Konsumentengesellschaft wird, desto schwerer ist es, den Druck und Zwang des Notwendigen, die das gesellschaftliche Leben treiben und antreiben, auch nur wahrzunehmen, weil die äußeren Kennzeichen der Notwendigkeit, die Mühe und Plage, fast verschwunden sind. Die Gefahr einer solchen Gesellschaft ist, daß sie, geblendet von dem Überfluß ihrer wachsenden Fruchtbarkeit und gefangen in dem reibungslosen Funktionieren eines endlosen Prozesses, vergißt, was Vergeblichkeit ist, nämlich die Flüchtigkeit eines Lebens..." (VA, 123).

Der zweite Aspekt der Kritik der Politik der Moderne betrifft die öffentliche Gewalt. Das Gewaltmonopol des Staates ist ein Produkt der Neuzeit, das den Bürger vor der Gewalt selbst schützen sollte, die in die Hände einer erstens verantwortungsbewußten und zweitens einer Kontrolle unterworfenen Exekutive gelegt wurde, wie seit Locke feststeht (vgl. TT, bes. §§136, 137, 171). Die Neuzeit also hat schon die Gewalt, die nach Arendt eigentlich ein Randphänomen im Bereich des Politischen war, in das Zentrum gerückt, indem sie ihr die Bewahrung von Leben und Eigentum überantwortet hat.

Die Moderne hat nicht nur nichts dagegen getan, sondern die Staatsgewalt als zentralen Aspekt fraglos übernommen und noch tiefer ins Politische implantiert. Gerade im Zentrum von Politik hat Gewalt aber nach Meinung unserer Autorin nichts zu suchen, da sie aufgrund ihres instrumentellen Charakters (MuG, 47) der Politik eigentlich entgegengesetzt ist. Denn Politik, selbst wo sie in dem vergleichsweise eingeschränkten Maße stattfindet, wie in der Moderne, erzeugt und findet immer Macht, die sich aus dem Zusammenhandeln von Menschen in der öffentlich-staatlichen Sphäre ergibt. Dort trifft die Macht in der Moderne auf die Gewalt, die dem ihr eigentlich zugehörigen privaten Bereich entzogen worden ist.

Macht entsteht aus dem Zusammenhandeln. Sie wird also aufgebaut und wirkt selbst wiederum aufbauend. Gewalt als Instrument ist dem entgegen nicht auf Menge und Konsens angewiesen und wirkt zerstörend. Gefährlich wird es, wenn Macht und Gewalt in ihrer heutigen Gestalt aufeinandertreffen:

"Womit man nicht gerechnet hatte, war die spezifische Kombination von Macht und Gewalt, die nur in der öffentlich-staatlichen Sphäre zustande kommen konnte, weil nur in ihr Menschen handeln und Macht erzeugen. Ganz gleich, wie eng man die

Kompetenzen dieses Bereichs ansetzt, wie genau man ihm durch Verfassung und andere Kontrollen seine Grenzen zieht, die einfache Tatsache, daß er ein öffentlich-politischer Bereich bleiben muß, erzeugt Macht; und diese Macht muß allerdings ein Unheil werden, wenn sie wie in der Neuzeit nahezu ausschließlich um die Gewalt konzentriert ist, weil eben diese Gewalt aus der privaten Sphäre des Einzelnen in die öffentliche Sphäre der Vielen verlagert worden ist" (WiP, 76).

Die Vermischung von Macht und Gewalt bewirkt, daß die Macht die Gewalt legitimiert und einsetzt und der resultierende Effekt ist unkalkulierbar. Dies Risiko mag unter Umständen eigentlich nicht so groß sein, die moderne Technik erlaubt der Gewalt jedoch einen Umfang, der zu groß ist, um auch nur ein kleines Risiko einzugehen. Arendt ist gegenüber den Kontrollmechanismen so skeptisch, daß sie nur den Ausweg sieht, die Gewalt - und zwar auch die allgemein als positiv empfundene, den einzelnen Bürger schützende Gewalt, die dieser nach der Theorie des Staatsvertrages ja ausdrücklich 'angefordert' hatte - strengstens aus dem Bereich des Politischen zu entfernen. Die Forderung mag angesichts der arendtschen Definition des Politischen als redundant erscheinen, da das leitende Prinzip des Handelns im Austausch mit anderen Gewalt per se ausschließt. Ich denke jedoch, daß die Bedeutung der strikten Trennung von Politik - Politik im Sinne Arendts! - und Gewalt, bzw. die Trennung von freiheitlichem Austausch und Zwang - innerhalb des zwischenmenschlichen Raumes -, die solcherart anders formulierte Mahnung Arendts nicht überflüssig macht.

Auch zu diesen Aspekten ließe sich noch sehr viel mehr sagen, besonders weil die spezifischen Umstände der Entstehung von Totalitarismus ja bis jetzt völlig ausgeklammert wurden. Die Frage kann dabei aber auch gar nicht sein, ob es sich beim Totalitarismus um eine Fehlentwicklung des Politischen handelt. Das ist fraglos, denn er ist eine Negation des Politischen und damit noch viel mehr als eine bloße Fehlentwicklung. Die Frage ist, wie Totalitarismus sich konstituiert und was er der Gesellschaft antut. Das hat allerdings nichts mehr mit dieser Untersuchung zu tun. Dazu kommt, das Totalitarismus - neben der ihm eigentümlichen Verachtung des menschlichen intellektuellen und emotionalen Vermögens - als prinzipiell ego-orientiert, der politischen, also der societas-orientierten, Theorie keinerlei Impulse zu geben vermag und deshalb in einer Untersuchung des Politischen qua Politischem bedeutungslos ist.

4. Synthese

Kann man überhaupt eine generelle Kritik der politischen Ideen verfassen oder ist dieses Unternehmen nicht überheblich? Kann man dieser Aufgabe überhaupt gerecht werden? Wie geht man dann mit den ganzen Interpretationsproblemen um, die sich einem im gedanklichen Umgang mit zwanzig oder dreißig der eindrucksvollsten, aber eben auch unterschiedlichsten Denker der Geschichte eröffnen? Läßt sich wirklich 'aufrichtig' nachvollziehen wie die jeweiligen äußeren und historischen Umstände gewirkt haben mögen oder urteilt man nicht allzu leicht fehl vor einem völlig anderen sozialen Hintergrund und aus einer dramatisch erweiterten Wissensperspektive? Läßt sich heute beispielsweise wirklich noch nachvollziehen wie Aristoteles zu dem Schluß kommt, daß die Sklaverei natürlich sei oder tut man ihm nicht Unrecht, wenn man ihm diese Ansicht vorwirft? Und haben wir schließlich überhaupt die Instrumente, um eine wissenschaftliche Kritik durchführen zu können? Schließlich bedarf der weitaus größte Teil der politischen Ideengeschichte einer hermeneutischen Interpretation. Wenn man sich mit a priori-Prämissen, wie der einer angeblich teleologisch orientierten Welt konfrontiert sieht, kann man diese metaphysischen Einsichten nicht mehr mit wissenschaftlichem Anspruch als falsch zurückweisen oder als richtig annehmen. Der Hindernisse sind zweifellos viele, sind sie überwindbar?

Ja, sie sind es. Wenn man sich vorsichtig im Stoff bewegt und sich der Beschränktheit der zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Mittel bewußt ist, ist es m.E. durchaus möglich eine fundierte Kritik zu üben, an deren Ende, wie bei jeder Kritik, eine Verbesserung steht. Und eine solche hat auch Hannah Arendt mit ihrem Werk abgeliefert.

Sie hat mit der Vita Activa und ihren Abhandlungen über "Das Leben des Geistes" ein stringentes metaphysisches Konzept von dem, was ihrer Meinung nach den Menschen ausmacht, entwickelt. Ungeachtet der Frage, ob sie die Vita Activa auf einer unzulässigen Überhöhung der hellenischen Wirklichkeit als schon einmal gewesen postuliert, verdient das Konzept als Konzept die volle Aufmerksamkeit. Das ist in etwa damit vergleichbar, daß Hobbes mit der Idee von Naturzustand und Staatsvertrag ebenfalls Topoi benutzt, die jeder historischen Realität entbehren⁹. Die Vita Activa geht nun davon aus, daß der Mensch qua Mensch erst dann seine Potentialitäten ausschöpft, wenn er in der Gesellschaft anderer Menschen "handelt". Damit erst wird er, aristotelisch gesprochen, zu dem was er sein kann und soll: zoon politikon, in Gesellschaft lebendes Wesen, und zoon logon echon, Vernunft besitzendes Wesen¹⁰, zugleich. Auf dieser Basis läßt sich dann natürlich eine Kritik entwickeln, die angreift, was diesem als wahr unterstellten Fundament zuwiderläuft.

Dies führt Arendt meiner Meinung nach umsichtig und mit der gebotenen Vorsicht durch und nimmt dabei die für die Vita Activa wünschbaren Aspekte auf.

Man muß allerdings auch sehen, daß sie rigoros vorgeht und in dem ihrer Kritik zugrunde liegenden Tenor, daß die politische Theorie, durch das Verhaftetsein in einigen grundlegenden Fehlern, von Anfang an falsch gelegen habe, sicherlich übertreibt. Daß Staatsphilosophie sich immer darum gedreht hat, was Herrschaft ist und wie sie auszusehen hat, hat sicher etwas damit zu tun, daß sie sich empirischen vorfindbaren Realitäten zu stellen hat, die es nahelegen, daß das menschliche Zusammenleben sich immer auch um die Frage dreht, wer was, wann und in welchem Ausmaß zu bestimmen hat. Daß das Streben nach der Bestimmung über mehr als nur das eigene Leben einer nicht zu vernachlässigenden Anzahl von Menschen innewohnt ist ein Fakt, der anmahnt, daß man sich ihm zu stellen hat: 'checks and balances' werden auch im Räteystem und in einer wiederentstehenden Polis nötig sein. Damit ist man aber schon wieder mitten in der Diskussion um Herrschaft, Macht und Gewalt. Dadurch wird ja nicht bestritten, daß die theoretische politische Diskussion mit der Fokussierung auf Herrschaftsprinzipien nicht unzulässig verengt geführt worden wäre. Es ist ja schon in gewisser Weise bedauerlich, daß selbst Utopien, die eine paradiesische diesseitige Welt konstruieren, sich hauptsächlich auf die Erklärung der ihnen innewohnenden Herrschaftsstrukturen beschränken. Man wird allerdings auch nicht darauf verzichten können, Herrschaftsproblematiken immer *auch* in den Mittelpunkt politischer Überlegungen zu stellen.

Was soll man also konkret mit der Ideengeschichte und der Kritik an ihr anfangen? Eine Synthese bietet sich hier, wie sonst in der politischen Theorie auch, an. Man verknüpfe also das wünsch- und machbare miteinander und werfe den Rest mit einer erklärenden Begründung raus. So einfach wie sich das anhört ist es aber erstens trivial und von keinem erkenntniserweiternden Wert sowie zweitens praktisch nicht machbar. Denn die Beurteilung von Positivem und Negativem ist in dieser Form eine Aufgabe, die Wissenschaft nicht leisten kann, da es sich dabei um Wertungen handelt, die, intersubjektiv nachvollziehbar, nur beschrieben werden können:

"Der neutrale wissenschaftliche Wertrelativismus kann nicht mehr tun, als alle diese Anschauungen unparteiisch beschreiben und - ohne der Versuchung zu unterliegen, nach irgendeinem a-priori-Prinzip zwischen ihnen zu entscheiden - die Folgen und Risiken, die sich aus der Akzeptierung der verschiedenen Höchstwerte ergeben, sowie den tatsächlichen Sinn unklarer Wertmaßstäbe untersuchen" (Brecht 1976, 188).

Man hat diese Haltung vielfach angegriffen, da sich mit ihrer Hilfe alles rechtfertigen ließe. Das stimmt jedoch nicht. Dadurch die Wissenschaft auf die möglichen und wahrscheinlichen Folgen bestimmten Denkens und Handelns hinweist rechtfertigt sie nichts. Ob man nämlich die aufgezeigten Konsequenzen begrüßt oder ablehnt bewegt sich außerhalb der Wissenschaft, gerade und auch der politischen Wissenschaft. Nichts hindert aber daran, im Anschluß an die wissenschaftliche Untersuchung einer Frage, mit Glaube, Engagement und Emphase für eine Sache einzutreten, die man, ganz persönlich wertend, als richtig erkannt hat. Wertrelativistische Methoden zwingen in keiner Weise zur Leidenschaftslosigkeit. Wenn man also ehrlich und nachvollziehbar aufweist wie man die politische Ideengeschichte bzw. jetzt in diesem Fall Hannah Arendt *und* die Ideengeschichte versteht, so kann man, wenn man dies auch so etikettiert, durchaus vorschlagen, was von der arendtschen Kritik man mit der dargelegten Staatsphilosophie verknüpfen möchte.

Was ich der politischen Theorie aus staatsphilosophischer Sicht deshalb vorschlagen möchte ist - stark vereinfacht formuliert - eine Versöhnung von Locke und Arendt. Eine solche Synthese zu einem liberalen Individualismus mit der sozialen Verantwortung eines qua Mensch geselligen Lebewesens kann Plato Genugtuung geben für den Tod des Sokrates.

Anmerkungen

¹Sowohl Herodot als auch Thukydides wollten mehr erreichen, als nur die Geschichte zu überliefern. Sie gelten zu Recht als Väter der Geschichtswissenschaft (Cicero über Herodot), die durch das Bewahren von Vergangenen und der Aufklärung über die Zusammenhänge und Hintergründe des Geschehenen Anleitungen für das Handeln in der Gegenwart geben wollten. Es ließe sich also mit Recht anmerken, daß dies auch der Beginn politischer Wissenschaft gewesen ist, wie dies beispielsweise Weber-Schäfer tut. Für diese Untersuchung sind jedoch der aufbauende und nomothetische Anspruch der Politik wichtig, da wir Arendt in ihrer Rolle als Kritikerin der Theorie betrachten wollen. Und dieser Aspekt beginnt noch nicht mit Herodot. Zur Bedeutung von Herodot und Thukydides vgl. die kompakte Darstellung bei Weber-Schäfer (1976 I, 128-153)

²Mit dieser Einschätzung steht Arendt heute bei weitem nicht alleine da. Ähnlichlautende Einschätzungen über die Bedeutung, die der "Justizmord" (Weber-Schäfer 1976 II, 24) an Sokrates für Plato gehabt hat, finden wir beispielsweise auch bei Jaspers (1988, 246f) und Weber-Schäfer (1976 II, 24ff).

³Sofern nämlich die Ideenlehre wirklich von dem Wort *Idee* - also von *idea* und *eidōj*, von *Gestalt* und *Aussehen* -, das Plato als erster in einem philosophischen Sinne verwandte, ausgeht, beruht sie offensichtlich auf Erfahrungen des Herstellens, der *poiesis*, und wiewohl Plato die Ideen selbstverständlich dazu benutzt, um ganz andere, nämlich eigentlich philosophische Erfahrungen des »Sehens« mitzuteilen, greift er doch immer, wenn er die Plausibilität seiner Lehren illustrieren will, auf Beispiele zurück, die aus der Welt des Handwerkers und des Herstellens stammen." (VA, 129, Hervorhebungen im Original)

"Entscheidend für diese innere Verwandtschaft, jedenfalls im Rahmen griechischer Philosophie, ist, daß das Anschauen im Bereich des Herstellens, aber nicht im Bereich des Handelns, erfahren werden konnte, und zwar insofern das Herstellen von einer »Idee«, einem geschauten Modell geleitet wurde, das dem Herstellungsprozeß vorangeht und ihn überdauert, und dessen Erkenntniswert darin besteht, daß es dem Herstellenden erst zeigt, was er zu machen im Begriff ist." (VA, 294)

⁴Erstens bedarf der Tugendhafte der Menschen, denen er Gutes tun kann, zweitens ist die Freundschaft das höchste Gut, das dem Tugendhaften schon deshalb nicht abgehen kann (NE IX, 1169b10-22) und drittens wird philosophisch stringent argumentiert, daß, da das Leben (wie vorher schon festgestellt worden war) für den Tugendhaften an sich angenehm ist und da es tätige Wahrnehmung ist und auch als solches angenehm (denn die Wahrnehmung eines angenehmen ist selbst angenehm), ist es besonders für den Tugendhaften wünschenswert zu leben, der, eben weil das Leben lebenswert ist, auch für den Freund wünsche, daß dieser lebe, denn das gemeinschaftliche Leben in der gegenseitigen Wahrnehmung ist es, was das Sein eigentlich wünschbar macht, da die Wahrnehmung eines Freundes besser ist als deren Fehlen (NE IX, 1170a25-b20, vgl. zur exakten Darstellung dieser Argumentation Weber-Schäfer 1976 II, 48-51).

⁵Mündliche Quelle. Zitiert nach einer Vorlesungsmitschrift, die ich im Wintersemester '92/93 bei einer Vorlesungsreihe von Prof. Weber-Schäfer angefertigt habe.

⁶Es handelt sich hierbei im Besonderen um die christliche Formel von der Macht zu binden und zu lösen (Matthäus 16, 19: "und was du [Petrus, F.W.] auf Erden binden wirst, das wird in den Himmeln gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird in den Himmeln gelöst sein). *Ligare* und *solvere* sind allerdings keine originär christlichen Formulierungen, sondern sind Standardformeln römischer Rechtsprechung, die Gültigkeit von Verträgen betreffend. Nach tradiertem römischem Rechtsempfinden ist die Macht zu binden und zu lösen Charakteristikum des souveränen Herrschers. Die Begriffe kommen übrigens in christlich-orthodoxer Bibel und Liturgie nicht vor.

⁷Das Bild des Naturzustands in der Staatsphilosophie der Neuzeit wird heute verschieden interpretiert. Die Erklärungen reichen von "logischer Hypothese" (bei Hobbes, in der Interpretation Macphersons; Macpherson 1990, 34), über eine Art 'Kontrastmittel' zur bürgerlichen Gesellschaft (bei Locke in der Interpretation Strauss; Strauss 1989, 234f), über die Ansicht der Naturzustand sei nur eine Art Bild, "simply the condition in which the executive power of the law of nature remains exclusively in the hands of the individuals" (Peter Laslett über Locke; Laslett 1967, 97), bis zu der Meinung, daß er ein "Abstraktionsprodukt und Gedankenexperiment" sei (Wolfgang Kersting über Hobbes, Kersting 1992, 102).

⁸Revolution ist hier im Sinne Arendts als die "'Gründung der Freiheit" intendierend' anzusehen und damit von allen unter Umständen revolutionär verbrämten Rebellionen oder ähnlichen Bestrebungen zu unterscheiden (vgl. auch ÜdR, 184)

⁹Es handelt sich hier natürlich nicht um gleiche, sondern nur um ähnliche Fälle. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß Hobbes wirklich daran geglaubt hätte, daß sich Staaten über einen realen Naturzustand durch einen realen Vertrag gebildet hätten. Arendt wiederum scheint schon anzunehmen, daß es in der klassischen Polis den verwirklichten Menschen der Vita Activa historisch gegeben hat. Dazu kommt, daß es sich bei Hobbes Vertrag und Naturzustand um nicht existierende Bilder für etwas handelt, was er trotzdem als Realität unterstellt, nämlich die für seine Philosophie notwendige Asozialität des Menschen und deren allein rational begründete Überwindung durch Absprache. Arendts sich in der Polis verwirklichende Mensch ist demgegenüber ein erst anzustrebendes Ideal, das erst in dem Augenblick notwendig wird, wenn man erklären will, wie der Mensch leben sollte, nicht wie er jetzt schon lebt. Insofern ist dieses Bild theoretisch, während das, was durch Naturzustand und Staatsvertrag erklärt werden soll faktisch sein muß.

¹⁰logoj ist natürlich nicht wörtlich mit 'Vernunft' zu übersetzen. Ich schließe mich allerdings der Interpretation von Kamp an, daß der Logos in etwa als "sich veröffentlichende praktische Einsicht" anzusehen ist, daß aber die verbreitete Interpretation des Logos als Sprache oder Rede, als menschliches Spezifikum nicht ausreicht, da seine Spezifität sich sonst in "praxij meta logou, Handeln mit Sprache", erschöpfte. Vgl. dazu die detaillierte Interpretation von zoon politikon und zoon logon echon bei Kamp (1990, 58-73).

1. Quellen:

Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1986.

dies.: Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. Vier Essays. Frankfurt/M 1957.

dies.: Freiheit und Politik. In: Die neue Rundschau. 4/1958, S.670ff.

dies.: Macht und Gewalt. München 1970.

dies.: Ueber die Revolution. München 1974.

dies.: Vita activa oder vom tätigen Leben. München 1981.

dies.: Vom Leben des Geistes. I. Das Denken; II. Das Wollen. 2Bde, München 1989.

dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays. München 1987.

dies.: Was ist Politik? Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ursula Ludz. München 1993.

dies.: Zur Zeit. Politische Essays. Herausgegeben von Marie Luise Knott. Berlin 1986.

Aristoteles: Metaphysik. 2 Halbbände. Zweispr. gr.-dt., übersetzt von Hermann Bonitz. Erläuterungen und Kommentar von Horst Seidl. Hamburg 1989.

ders.: Die Nikomachische Ethik. Übersetzt und erläutert von Olof Gigon. München 1991.

ders.: Nikomachische Ethik. Übersetzung Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Stuttgart 1983.

ders.: Nicomachean ethics. Zweispr. gr.-engl., übersetzt von H. Rackham. Cambridge, Massachusetts 1962.

ders.: Politik. Übersetzung und Erläuterungen von Eugen Rolfes. Hamburg 1981.

ders.: Politik. Übersetzung und Erläuterungen von Franz F. Schwarz. Stuttgart 1989.

ders.: Politics. Zweispr. gr.-engl., übersetzt von H. Rackham. Cambridge, Massachusetts 1959.

Augustinus, Aurelius: Vom Gottesstaat. 2 Bände, Übersetzung von Wilhelm Thimme. Zürich 1955.

Die Bibel. Züricher Bibel in der Übersetzung von 1931. Zürich 1972.

Herodot: Historien. Übersetzt von H. W. Haussig. Stuttgart 1973.

Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Übersetzt von Walter Euchner. Frankfurt/M 1991.

ders.: Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill. Harmondsworth 1985.

Locke, John: Two Treatises of Government. Cambridge 1967.

ders.: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Übersetzt von Hans Jörn Hoffman. Frankfurt/M 1989.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 23 Bde. Berlin 1962.

Mill, John Stuart: Über die Freiheit. Heidelberg 1948, ursprünglich 1859.

Plato: Sämtliche Dialoge. Versch. Übersetzer. Hamburg 1993.

ders.: Sämtliche Werke. Übersetzung Fr. Schleiermacher. Hamburg 1957.

Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts. In: ders.: Politische Schriften, Band I. Übersetzung Ludwig Schmidt. Paderborn 1977.

2. Literatur:

Brecht, Arnold: Politische Theorie: die Grundlagen des politischen Denkens im 20. Jahrhundert. Tübingen 1976.

Breier, Karl-Heinz: Hannah Arendt zur Einführung. Hamburg 1992.

Cassirer, Ernst: Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. Frankfurt/M 1985, ursprünglich Zürich 1949.

Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Übersetzung J.H. Kirchmann. Hamburg 1960.

Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Stuttgart 1986.

Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München 1992.

Heuer, Wolfgang: Hannah Arendt. Reinbek bei Hamburg 1987.

Jaspers, Karl: Die großen Philosophen. München 1988.

Kamp, Andreas: Aristoteles Theorie der Polis - Voraussetzungen und Zentralthemen. Frankfurt/M 1990.

Kersting, Wolfgang: Thomas Hobbes zur Einführung. Hamburg 1992.

Laslett, Peter: Introduction to the "Two Treatises of Government" by John Locke. In: Locke, John: Two Treatises of Government. Cambridge 1967.

Macpherson, Crawford B.: Introduction to Hobbes Leviathan. Harmondsworth 1968. In: Hobbes, Thomas: Leviathan. Harmondsworth 1985.

Macpherson, Crawford B.: Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Frankfurt/M 1990.

Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte. Frankfurt/M 1989.

Toqueville, Alexis de: Über die Demokratie in Amerika. 2 Bde. Zürich 1987.

Weber-Schäfer, Peter: Einführung in die antike politische Theorie. Zwei Bände. Darmstadt 1976.

Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt: Leben, Werk und Zeit. Frankfurt/M 1986.