

I. Was ist Politik?

(10)

Hannah Arendt
Was ist Politik?

Am dem Nachlass
Veranstaltung von
URSULA LUKE

Piper Verlag München
1993

Fragment I

August 1950

Was ist Politik?

1. Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen. Gott hat *den* Menschen geschaffen, *die* Menschen sind ein menschliches, irdisches Produkt, das Produkt der menschlichen Natur. Da die Philosophie und die Theologie sich immer mit *dem* Menschen beschäftigen, da alle ihre Aussagen richtig wären, auch wenn es entweder nur Einen Menschen, oder nur Zwei Menschen, oder nur identische Menschen gäbe, haben sie keine philosophisch gültige Antwort auf die Frage: Was ist Politik? gefunden. Schlimmer noch: Für alles wissenschaftliche Denken gibt es nur *den* Menschen – in der Biologie oder der Psychologie wie in der Philosophie und der Theologie, so wie es für die Zoologie nur *den* Löwen gibt. Die Löwen wären eine Angelegenheit, die nur die Löwen etwas angehe.

Auffallend ist der Rangunterschied zwischen den politischen Philosophien und den übrigen Werken bei allen großen Denkern – selbst bei Plato. Die Politik erreicht nie die gleiche Tiefe. Der fehlende Tiefsinn ist ja nichts anderes als der fehlende Sinn für die Tiefe, in der Politik verankert ist.

2. Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinandersein der *Verschiedenen*. Politisch organisieren sich die Men-

schen nach bestimmten wesentlichen Gemeinsamkeiten in einem absoluten Chaos, oder aus einem absoluten Chaos der Differenzen. Solange man politische Körper auf der Familie aufbaut und im Bild der Familie versteht, gilt Verwandtschaft in ihren Graden als das, einerseits, was die Verschiedensten verbinden kann, *und* als das, andererseits, wodurch wieder individuen-ähnliche Gebilde sich von- und gegeneinander absetzen.

In dieser Organisationsform ist die ursprüngliche Verschiedenheit ebenso wirksam ausgelöscht, wie die essentielle Gleichheit aller Menschen, sofern es sich um *den* Menschen handelt, zerstört ist. Der Ruin der Politik nach beiden Seiten entsteht aus der Entwicklung politischer Körper aus der Familie. Hier ist bereits angedeutet, was im Bild von der Heiligen Familie symbolhaft wird, daß man der Meinung ist, Gott habe nicht sowohl den Menschen als die Familie geschaffen.*

3. Insofern man in der Familie mehr sieht als die Teilnahme, das heißt die aktive Teilnahme, an der Pluralität, beginnt man, Gott zu spielen, nämlich so zu tun, als ob man naturaliter aus dem Prinzip der Verschiedenheit herauskommen könne. Anstatt einen Menschen zu zeugen, versucht man, im Ebenbilde seiner selbst *den* Menschen zu schaffen.

Praktisch-politisch gesprochen aber gewinnt die Familie ihre eingefleischte Bedeutung dadurch, daß die Welt so organisiert ist, daß in ihr für den Einzelnen, und das heißt für den Verschiedensten, kein Unterkommen ist. Familien werden gegründet als Unterkünfte und feste Burgen in einer unwirtlichen, fremdartigen Welt, in die man Verwandtschaft tragen möchte. Dies Begehren führt zu der grundsätzlichen

* Altertümlich für: Gott habe nicht so sehr den Menschen als vielmehr die Familie geschaffen.

Perversion des Politischen, weil es die Grundqualität der Pluralität aufhebt oder vielmehr verwirkt durch die Einführung des Begriffes Verwandtschaft.

4. Der Mensch, wie ihn Philosophie und Theologie kennen, existiert – oder wird realisiert – in der Politik nur in den gleichen Rechten, die die Verschiedensten sich garantieren. In dieser freiwilligen Garantie und Zubilligung eines juristisch gleichen Anspruchs wird anerkannt, daß die Pluralität der Menschen, die ihre Pluralität sich selber danken, ihre Existenz der Schöpfung *des* Menschen verdankt.

5. Die Philosophie hat zwei gute Gründe, niemals auch nur den Ort zu finden, an dem Politik entsteht. Der erste ist:

1) Zoon politikon*: als ob es *im* Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre. Dies gerade stimmt nicht; *der Mensch* ist a-politisch. Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus außerhalb des Menschen. Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug. Dies hat Hobbes verstanden.

2) Die monotheistische Gottesvorstellung – [des Gottes], in dessen Ebenbilde der Mensch geschaffen sein soll. Von dort her kann es allerdings nur *den* Menschen geben, die Menschen werden zu einer mehr oder minder geglückten Wiederholung des Selben. Der im Ebenbilde der Einsamkeit Gottes erschaffene Mensch liegt dem Hobbesschen »state of nature as a war of all against all« zugrunde. Es ist der Krieg der Rebellion eines jeden gegen alle andern, die gehaßt werden, weil sie sinnlos existieren – sinnlos für den im Ebenbilde der Einsamkeit Gottes erschaffenen Menschen.

Der abendländische Ausweg aus dieser Unmöglichkeit der Politik innerhalb des abendländischen Schöpfungsmythos

* Im Original griechisch.

ist die Verwandlung oder die Ersetzung der Politik durch Geschichte. Durch die Vorstellung einer Weltgeschichte wird die Vielheit der Menschen in *ein* Menschenindividuum zusammengeschmolzen, das man dann auch noch Menschheit nennt. Daher das Monströse und Unmenschliche der Geschichte, das sich erst an ihrem Ende voll und brutal in der Politik selbst durchsetzt.

6. Es ist so schwer zu realisieren*, daß wir in einem Bezirk wirklich frei sein sollen, nämlich weder getrieben von uns selbst noch abhängig von gegebenem Material. Freiheit gibt es nur in dem eigentümlichen Zwischen-Bereich der Politik. Vor dieser Freiheit retten wir uns in die »Notwendigkeit« der Geschichte. Eine abscheuliche Absurdität.

7. Es könnte sein, daß es die Aufgabe der Politik ist, eine Welt herzustellen, die für Wahrheit so transparent ist wie die Schöpfung Gottes. Im Sinne des jüdisch-christlichen Mythos würde das heißen: *Der* Mensch, geschaffen im Ebenbilde Gottes, hat Zeugungskraft erhalten, um *die* Menschen im Ebenbilde der göttlichen Schöpfung zu organisieren. Dies ist wahrscheinlich Unsinn. Aber es wäre die einzig mögliche Demonstration und Rechtfertigung des Naturgesetz-Denkens.

In der absoluten Verschiedenheit aller Menschen voneinander, die größer ist als die relative Verschiedenheit von Völkern, Nationen oder Rassen, ist in der Pluralität die Schöpfung *des* Menschen durch Gott enthalten. Hiermit aber hat Politik gerade nichts zu schaffen. Politik organisiert ja von vornherein die absolut Verschiedenen im Hinblick auf *relative* Gleichheit und im Unterschied zu *relativ* Verschiedenen.

* Gemeint ist wohl: sich vorzustellen (engl.: to realize).

2. Einführung in die Politik I

Fragment 2 a

1. Kapitel: Die Vorurteile

§ 1 Das Vorurteil gegen Politik und was Politik in der Tat heute ist

Wenn man in unserer Zeit über Politik reden will, so muß man mit den Vorurteilen beginnen, die wir alle, wenn wir nicht gerade Berufspolitiker sind, gegen Politik hegen. Diese Vorurteile, die uns allen gemeinsam sind, stellen selbst etwas Politisches im weitesten Sinn des Wortes dar: Sie entspringen nicht dem Hochmut der Gebildeten und sind nicht dem Zynismus derer geschuldet, die zuviel erlebt und zuwenig verstanden haben. Wir können sie nicht ignorieren, weil sie sich in uns selbst zu Worte melden, und wir können sie nicht mit Argumenten beschwichtigen, weil sie sich auf unleugbare Realitäten berufen können und die wirklich bestehende gegenwärtige Situation getreulich widerspiegeln, und zwar gerade in ihren politischen Aspekten. Dennoch sind diese Vorurteile keine Urteile. Sie zeigen an, daß wir in eine Situation geraten sind, in der wir uns gerade politisch nicht oder noch nicht zu bewegen verstehen. Die Gefahr ist, daß das Politische überhaupt aus der Welt verschwindet. Aber die Vorurteile greifen vor; sie schütten das Kind mit dem Bade aus, verwechseln das, was der Politik ein Ende machen würde, mit Politik und stellen das, was eine Katastrophe

wäre, hin, als wäre es in der Natur der Sache gelegen und daher unabwendbar.

›Hinter den Vorurteilen gegen Politik stehen heute, das heißt seit der Erfindung der Atombombe, die Furcht, die Menschheit könnte sich durch Politik und die ihr zur Verfügung stehenden Gewaltmittel selbst aus der Welt schaffen, und – eng mit dieser Furcht verbunden – die Hoffnung, die Menschheit werde ein Einsehen haben und, statt sich selbst, die Politik aus dem Wege räumen*, und zwar durch eine Weltregierung, die den Staat in eine Verwaltungsmaschine auflöst, politische Konflikte bürokratisch erledigt und die Armeen mit Polizeitruppen ersetzt. Nun ist zwar diese Hoffnung durchaus utopisch, wenn man unter Politik, wie es meist geschieht, ein Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten versteht. Unter diesem Gesichtspunkt würden wir statt einer Abschaffung des Politischen eine ins Ungeheure vergrößerte despotische Herrschaftsform erhalten, in welcher die Kluft zwischen Herrschern und Beherrschten so gigantische Ausmaße angenommen hat, daß nicht einmal mehr Rebellionen, geschweige denn Kontrolle der Herrscher durch die Beherrschten in irgendeiner Form möglich wäre. Dieser despotische Charakter würde sich auch nicht dadurch ändern, daß es keine Person, keinen Despoten, mehr in diesem Weltregiment zu entdecken gäbe; denn die bürokratische Herrschaft, die Herrschaft durch die Anonymität der Büros, ist nicht weniger despotisch, weil »niemand« sie ausübt; im Gegenteil, sie ist eher noch furchtbarer, weil mit diesem Niemand niemand reden und vor ihm vorstellig werden kann. Versteht man aber unter dem Politi-

* Passage in spitzen Klammern im Original durchgestrichen und nicht ersetzt. Sie wurde fast wörtlich in Fragment 3 b übernommen.

schon einen Weltbereich, in dem Menschen primär als Handelnde auftreten und menschlichen Angelegenheiten eine ihnen sonst nicht zukommende Dauerhaftigkeit verleihen, so ist die Hoffnung ganz und gar nicht utopisch. Die Menschen als Handelnde aus dem Wege zu räumen, ist oft in der Geschichte gelungen, nur nicht im Weltmaßstab – sei es in Form der uns heute altmodisch anmutenden Tyrannis, in welcher der Wille eines Mannes freie Bahn verlangte, sei es in der modernen Form der totalen Herrschaft, in welcher man die vermeintlich höheren unpersönlichen »historischen Kräfte« und Prozesse befreien und die Menschen für sie versklaven möchte. Das eigentlich im tieferen Sinne Unpolitische dieser Herrschaftsform zeigt sich gerade in der ihr eigentümlichen und von ihr entfesselten Dynamik, in welcher jegliches und jeglicher, der gestern noch als »groß« galt, heute der Vergessenheit überliefert werden kann und, soll die Bewegung in Schwung bleiben, überliefert werden muß. Wobei es nicht gerade zur Beruhigung unserer Sorge dienen kann, wenn wir feststellen müssen, daß in den Massendemokratien ohne allen Terror und gleichsam spontan eine ähnliche Ohnmacht der Menschen auf der einen Seite und ein ähnlicher, sich gleichsam dauernd überschlagender Prozeß des Verzehens und Vergessens Platz greift, wenn auch diese Phänomene in der freien, nicht terrorisierten Welt auf das Politische im engeren Sinne und [das] Ökonomische eingeschränkt bleiben.

Die Vorurteile aber gegen Politik, die Vorstellung, daß Politik im Innern ein Gewebe aus dem Lug und Trug von schäbigen Interessen und schäbigerer Ideologie ist, während Außenpolitik zwischen leerer Propaganda und nackter Gewalt hin- und herschwankt, sind erheblich älteren Datums als die Erfindung von Instrumenten, mit denen man alles organische Leben auf der Erde zerstören kann. Was die

Innenpolitik anlangt, so sind sie zumindest so alt wie die Parteiendemokratie, also etwas mehr als hundert Jahre, welche vorgab, zum ersten Mal in der neueren Geschichte das Volk zu repräsentieren, wiewohl gerade das Volk dies nie geglaubt hat. Was das Außenpolitische betrifft, so dürfte ihre Entstehung in jene ersten Jahrzehnte imperialistischer Expansion um die Jahrhundertwende fallen, als der Nationalstaat nicht im Auftrag der Nation, wohl aber um nationaler ökonomischer Interessen willen begann, die europäische Herrschaft über die ganze Erde zu tragen. Aber was heute dem geläufigen Vorurteil gegen Politik seine eigentliche Pointe gibt: die Flucht in die Ohnmacht, der verzweifelte Wunsch, der Fähigkeit zum Handeln überhaupt ledig zu sein, war damals noch das Vorurteil und das Vorrecht einer kleinen Schicht, die mit Lord Acton meinte, daß Macht korrumpiert und der Besitz absoluter Macht absolut korrumpiert.¹ Daß diese Verurteilung der Macht den noch unartikulierten Wünschen der Massen durchaus entsprechen mußte, hat wohl niemand so klar gesehen wie Nietzsche in seinem Versuch, Macht zu rehabilitieren – wiewohl auch er, ganz im Sinne der Zeit, Macht, die niemals ein Einzelner haben kann, weil sie überhaupt nur aus dem Zusammenhandeln der Vielen entsteht, mit Gewalt, in deren Besitz sich allerdings Einer setzen kann, verwechselte beziehungsweise identifizierte.

Fragment 2 b

(14)

Kapitel I: DIE VORURTEILE

§ 1 Vorurteil und Urteil*

Wenn man in unserer Zeit über Politik reden will, so muß man mit den Vorurteilen beginnen, die wir alle, wenn wir nicht gerade Berufspolitiker sind, gegen Politik hegen. Denn Vorurteile, die wir miteinander teilen, die uns selbstverständlich sind, die wir einander im Gespräch zuwerfen können, ohne uns erst umständlich über sie erklären zu müssen, stellen selbst etwas Politisches im weitesten Sinne des Wortes dar – nämlich etwas, was einen integralen Bestandteil der menschlichen Angelegenheiten bildet, in deren Raum wir uns tagtäglich bewegen. Daß Vorurteile eine so außerordentlich große Rolle im alltäglichen Leben und damit in der Politik spielen, braucht man an sich nicht zu beklagen, und man sollte auf keinen Fall versuchen, es zu ändern. Denn ohne Vorurteile kann kein Mensch leben, und zwar nicht nur, weil keines Menschen Klugheit oder Einsicht dazu ausreichen würde, all das neu zu beurteilen, worüber ihm ein Urteil im Laufe seines Lebens abverlangt wird, sondern weil eine solche Vorurteilslosigkeit eine übermenschliche Wachheit erfordern würde. Politik hat es daher auch immer und überall mit der Aufhellung und Zerstreuung von Vorurteilen zu tun, was aber nicht besagt, daß es in ihr überhaupt um eine Erziehung zur Vorurteilslosigkeit ginge, noch daß diejenigen, die sich um eine solche Aufklärung bemühen, selber von Vorurteilen frei wären. Das Ausmaß der Wachheit und Weltoffenheit bestimmt das politische Niveau und die allgemeine Physiognomie einer Epoche; aber

* Handschriftlich verbessert aus: Das Vorurteil gegen Politik.

re, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines »unbeteiligten« und daher »unparteiischen« Dritten entschieden werden können.

Die Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen ist hier nämlich nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben. Den extremen Konfliktfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene, seismäßige Art von Leben zu bewahren. (S. 27)

Aus: Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963.

HANNAH ARENDT

Politik ist menschliches Handeln (1)

Die Vita activa, menschliches Leben, sofern es sich auf Tätigsein eingelassen hat, bewegt sich in einer Menschen- und Dingwelt, aus der es sich niemals entfernt und die es nirgends transzendiert. Jede menschliche Tätigkeit spielt in einer Umgebung von Dingen und Menschen; in ihr ist sie lokalisiert und ohne sie verlöre sie jeden Sinn. Diese umgebende Welt wiederum, in die ein jeder hineingeboren ist, verdankt wesentlich dem Menschen ihre Existenz, seinem Herstellen von Dingen, seiner pflegenden Fürsorge des Bodens und der Landschaft, seinem handelnden Organisieren der politischen Bezüge in mensch-

lichen Gemeinschaften. Es gibt kein menschliches Leben, auch nicht das Leben des Einsiedlers in der Wüste, das nicht, sofern es überhaupt etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt. Alle menschlichen Tätigkeiten sind bedingt durch die Tatsache, daß Menschen zusammenleben, aber nur das Handeln ist nicht einmal vorstellbar außerhalb der Menschengesellschaft. Die Tätigkeit des Arbeitens als solche bedarf nicht der Gegenwart anderer Menschen, wie wohl ein in völliger Einsamkeit arbeitendes Wesen kaum noch ein Mensch wäre; er wäre ein Animal laborans in des Wortes wörtlichster und furchtbarster Bedeutung. Ein Wesen, das Dinge herstellt und eine nur von ihm bewohnte Welt erbaut, wäre zwar noch ein Hersteller, aber schwerlich Homo faber; es hätte seine spezifisch menschliche Eigenschaft verloren und gliche eher einem Gott – zwar nicht einem Schöpfergott, aber doch dem göttlichen Demiurg, wie ihn Plato in einem seiner Mythen beschreibt. Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig, und nur das Handeln kann als Tätigkeit überhaupt nicht zum Zuge kommen ohne die ständige Anwesenheit einer Mitwelt. (S. 27 f.)

Aus: Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1967.

HANNAH ARENDT

Politische Macht beruht auf Vereinbarung (2)

Wer herrscht über wen? Macht, Stärke, Kraft, Autorität, Gewalt – all diese Worte bezeichnen nur die Mittel, deren Menschen sich jeweils bedienen, um über andere zu herrschen: man kann sie synonym gebrauchen, weil sie alle die gleiche Funktion haben. Erst wenn man diese verhängnisvolle Reduktion des Politischen auf

(15)
205
den Herrschaftsbereich eliminiert, werden die ursprünglichen Gegebenheiten in dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten in der ihnen eigentümlichen Vielfalt wieder sichtbar werden. (...) Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält. Wenn wir von jemandem sagen, er »habe die Macht«, heißt das in Wirklichkeit, daß er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln. (S. 45)

Macht gehört in der Tat zum Wesen aller staatlichen Gemeinwesen, ja aller irgendwie organisierten Gruppen, Gewalt jedoch nicht. Gewalt ist ihrer Natur nach instrumental; wie alle Mittel und Werkzeuge bedarf sie immer eines Zwecks, der sie dirigiert und ihren Gebrauch rechtfertigt. Und das, was eines anderen bedarf, um gerechtfertigt zu werden, ist funktioneller aber nicht essentieller Art. Der Zweck des Krieges ist der Friede; aber auf die Frage: Und was ist der Zweck des Friedens? gibt es keine Antwort. Friede ist etwas Absolutes. (...) Ein solches Absolutes ist auch die Macht; sie ist, wie man zu sagen pflegt, ein Selbstzweck. (S. 52)

Aus: Hannah Arendt, Macht und Gewalt, 8. Aufl., München/Zürich 1993.

HANS J. MORGENTHAU

Politischer Realismus in den internationalen Beziehungen

Diese Theorie wirft die Frage nach dem Wesen aller Politik auf. Die Geschichte des neuzeitlichen politischen Denkens wird von der Ausein-

andersetzung zweier Schulen beherrschte Auffassungen vom Wesen der Gesellschaft und der Politik in funktionalen Gegensatz zueinander stehen. Die eine vertritt die Auffassung, daß eine verlässliche und moralische politische Ordnung nur durch eine gemeingültigen, abstrakten Grundgesetze leitet, hier und jetzt verwirklicht werden kann. Sie setzt voraus, daß die menschliche Natur nach gut ist und ihrer Fortschritt Grenzen gesetzt sind. Mangel an gegenseitigem Verständnis, veraltete gesellschaftlichen Normen oder die Entartung vereinzelter Individuen und Gruppen tragen Schuld an der gesellschaftlichen Ordnung nicht, sondern den Maßstäben der Vernunft zu. Die andere Schule ist der Ansicht, daß die Welt, so unvollkommen sie vom Standpunkt der Vernunft aus sein möge, das Ergebnis der menschlichen Natur ist. Um die Welt zu verbessern, muß man auf die Kräfte, nicht aber gegen sie arbeiten. Die Welt ihrem Wesen nach von entgegenstehenden Interessen und von Konflikten zu beherrscht wird, können moralische Normen niemals vollkommen verwirklicht werden. Im besten Fall kann durch einen immerwährenden Ausgleich der Interessen eine Annäherung an sie erreicht werden. Die Welt sieht daher in einem System des ständigen und des Ausgleichs ein allgemeines Ziel und pluralistischen Gesellschaften. Sie ist weniger auf abstrakte Grundsätze ausgerichtet, sondern auf praktische Beispiele, und ihr Ziel ist nicht die Verwirklichung des absolut Guten, sondern gibt sie sich mit dem geringeren Übel zufrieden. Dieser theoretischen Auseinandersetzung dem menschlichen Wesen, wie es ist, und mit den geschichtlichen Abläufen

andererseits der Vernunft zu. Die Anwendung von Gewalt sind die Mittel, die sie zur Behebung dieser Mißstände einsetzen.

Intention nicht auf Einzelheiten, sondern auf die Totalität des Staates und die Totalität seines Integrationsprozesses, die jene elastische, ergänzende, von aller sonstigen Rechtsauslegung weit abweichende Verfassungsauslegung nicht nur erlaubt, sondern sogar fordert. (S. 189 f.)

Aus: Rudolf Smend, Verfassung und Verfassungsgesetz, in: ders., Staatsrechtliche Abhandlungen, Berlin 1968, S. 119 ff.

HANNAH ARENDT

Der Staat zwischen Macht und Gewalt ³⁾

Nun ist allerdings die Versuchung, sich in der Bestimmung des Wesens der Macht an den Kategorien des Gehorchens und Befehlens zu orientieren, besonders groß, wenn es sich um die Staatsmacht handelt, also um einen speziellen Fall von Macht. Da die Gewalt sowohl in der Außen- wie in der Innenpolitik immer als letzter Ausweg des Handelns miteinkalkuliert ist und infolgedessen als der letztlich entscheidende Schutz der Machtstruktur gegen alle entschlossenen Gegner erscheint – gegen den Feind von Außen und den Verbrecher im Innern –, kann es wirklich so aussehen, als sei Gewalt die Vorbedingung von Macht, und Macht nichts anderes als eine Fassade, hinter der die Gewalt sich verbirgt, der Samthandschuh, unter dem sich entweder die eiserne Faust oder eine Art Papiertiger befindet. (S. 48)

Es hat nie einen Staat gegeben, der sich ausschließlich auf Gewaltmittel hätte stützen können. Selbst die totale Herrschaft, deren wesentliche Herrschaftsmittel Konzentrationslager, Polizeiterror und Folter sind, bedarf einer Machtbasis, die in diesem Fall von der Geheimpolizei und einem Netz von Spitzeln gestellt wird. (...) Selbst das despotischste Regime, das wir kennen, die Herrschaft über Sklaven, die

ihre Herren an Zahl immer übertrafen, beruhte nicht auf der Überlegenheit der Gewaltmittel als solchen, sondern auf der überlegenen Organisation der Sklavenhalter, die miteinander solidarisch waren, also auf Macht. (S. 51)

Macht bedarf keiner Rechtfertigung, da sie allen menschlichen Gemeinschaften immer schon inhärent ist. Hingegen bedarf sie der Legitimität. Macht entsteht, wann immer Menschen sich zusammentun und gemeinsam handeln, ihre Legitimität beruht nicht auf den Zielen und Zwecken, die eine Gruppe sich jeweils setzt; sie stammt aus dem Machtersprung, der mit der Gründung der Gruppe zusammenfällt. Ein Machtsanspruch legitimiert sich durch Berufung auf die Vergangenheit, während die Rechtfertigung eines Mittels durch einen Zweck erfolgt, der in der Zukunft liegt. Gewalt kann gerechtfertigt, aber sie kann niemals legitim sein. Ihre Rechtfertigung wird um so einleuchtender sein, je näher das zu erreichende Ziel liegt. Niemandem kommt es in den Sinn, die Berechtigung von Gewalttätigkeit im Falle der Selbstverteidigung in Frage zu stellen, weil die Gefahr nicht nur evident sondern unmittelbar gegenwärtig ist (...) (S. 53)

Aus: Hannah Arendt, Macht und Gewalt, 8. Aufl., München/Zürich 1993.

HANNAH ARENDT ⁴⁾

Die Gründung der Freiheit im Verfassungsstaat

Die Bedeutung dieser Entwicklung [daß sich dem Unabhängigkeitskrieg Amerikas sogleich eine Phase der Verfassungsgebung anschloß] kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Denn das »Wunder«, das sich in diesem Zeitraum ereignete, war keineswegs, was damals den größten Eindruck machte, daß die Kolonien mächtig genug waren, den Krieg gegen das Mut-

terland auszuhalten und zu gewinnen, sondern vielmehr, daß dieser Sieg nicht in einer Katastrophe der Zersplitterung, in »Verbrechen und Unheil (endete) (...), bis schließlich die erschöpften Provinzen unter das Joch irgendeines Eroberers fallen und in Sklaverei versinken würden« – wie John Dickinson mit Recht befürchtet hatte. So pflegen in der Tat Rebellionen zu enden, denen die Revolution nicht auf dem Fuße folgt, weshalb denn auch die meisten sogenannten Revolutionen dies Schicksal erwartet. [Dagegen muß man festhalten,] daß das Ziel einer Rebellion nur die Befreiung ist, während das Ziel der Revolution die Gründung der Freiheit ist. (...) [Zu Theorien, die aussagen, die Verfassung der USA sei Ergebnis der Konterrevolution] Das diesen Theorien zugrundeliegende Mißverständnis ist immer das gleiche: Man weigert sich, einen Unterschied zwischen Befreiung und Freiheit anzuerkennen, und übersieht daher, daß nichts vergänglicher und vergleblicher ist als eine Rebellion und eine Befreiung, die unfähig ist, die neu gewonnene Freiheit in angemessenen Institutionen und Verfassungen zu verankern. (S. 204 f.)

Ferner sollte man sich hüten, die Verfassungen oder Grundgesetze, die eine nichtrevolutionäre Regierung erläßt, weil es sich herausgestellt hat, daß das Volk und die Revolution unfähig waren, eine neue Staatsform zu konstituieren, mit dem gleichen Namen [Konstitution] zu belegen und von ihnen die gleichen Resultate zu erwarten wie von jenen »Konstitutionen«, die entweder in den Worten Gladstones »das Ergebnis einer fortschrittlichen Geschichte« der Nation waren oder das Resultat der ungeheuren Anstrengung eines ganzen Volkes, einen neuen politischen Körper zu gründen (...) Was Macht und Autorität angeht, so besteht ein großer Unterschied zwischen der Verfassung, die eine Regierung ihrem Volke verleiht, und derjenigen, durch welche ein Volk eine Staatsform konstituiert. Die von den Verfassungsjuristen entworfenen Konstitutionen, unter denen Europa nach

16

! |
! |
] Verf.

! |

ERICH FROMM

Freiheit zu sich selbst steht noch aus

Die These dieses Buches lautet, daß der moderne Mensch, nachdem er sich von den Fesseln der vor-individualistischen Gesellschaft befreite, die ihm gleichzeitig Sicherheit gab und ihm Grenzen setzte, sich noch nicht die Freiheit – verstanden als positive Verwirklichung seines individuellen Selbst – errungen hat; das heißt, daß er noch nicht gelernt hat, seine intellektuellen, emotionalen und sinnlichen Möglichkeiten voll zum Ausdruck zu bringen. Die Freiheit hat ihm zwar Unabhängigkeit und Rationalität ermöglicht, aber sie hat ihn isoliert und dabei ängstlich und ohnmächtig gemacht. Diese Isolierung kann der Mensch nicht ertragen, und er sieht sich daher vor die Alternative gestellt, entweder der Last seiner Freiheit zu entfliehen und sich aufs neue in Abhängigkeit und Unterwerfung zu begeben oder voranzuschreiten zur vollen Verwirklichung jener positiven Freiheit, die sich auf die Einzigartigkeit und Individualität des Menschen gründet. (S. 10)

Aus: Erich Fromm, Furcht vor der Freiheit, Stuttgart 1983.

HANNAH ARENDT

Freiheit als Sinn der Politik 66

Wir sahen, daß der Satz: Der Sinn von Politik ist Freiheit, voraussetzt, daß Politik es mit der Welt zu tun hat und nicht mit dem Leben und daß Freiheit dort beginnt, wo die Sorge um das Leben aufgehört hat, die Menschen zu zwingen, sich so oder anders zu verhalten. Und wir sahen, daß diese Begriffe von Freiheit und Politik im Widerspruch stehen zu den Gesellschaftstheorien der Moderne. Dieser Sachverhalt legt

natürlich nahe zu versuchen, hinter die Neuzeit und ihre Theorien zurückzugehen und uns älteren Traditionen anzuvertrauen. Die eigentliche Schwierigkeit in der Behandlung unseres Themas entsteht dadurch, daß dies nicht so einfach möglich ist. Denn meine Behauptung, daß Freiheit ein wesentlich politisches Phänomen ist, daß sie primär weder im Wollen noch im Denken, sondern im Handeln erfahren wird und damit auf einen eigens für dies Handeln erstellten, eben politischen Raum angewiesen ist, widerspricht sehr alten und sehr ehrwürdigen Vorstellungen. (S. 210)

Aus: Hannah Arendt, Freiheit und Politik, in: dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 1994, S. 201–226.

Das Politische in diesem griechischen Sinne verstanden ist also um die Freiheit zentriert, wobei Freiheit negativ als Nicht-beherrscht-Werden und Nicht-Herrschen verstanden wird und positiv als ein von vielen zu erstellender Raum, in welchem jeder sich unter seinesgleichen bewegt. Ohne solche Anderen, die meinesgleichen sind, gibt es keine Freiheit, und darum ist der, der über Andere herrscht und daher auch von Anderen prinzipiell verschieden ist, zwar glücklicher und beneidenswerter als die, welche er beherrscht, aber er ist um nichts freier. Auch er bewegt sich in einem Raum, indem es Freiheit überhaupt nicht gibt. Dies ist für uns schwer zu verstehen, weil wir mit Gleichheit den Begriff der Gerechtigkeit verbinden und nicht den der Freiheit, und so den griechischen Ausdruck für eine freie Verfassung, die »isonomia«, in unserem Sinn einer Gleichheit vor dem Gesetz mißverstehen. (S. 39 f.)

Aus: Hannah Arendt, Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, hg. von Ursula Ludz, München und Zürich 1993.

Daß die Idee der Freiheit und die Erfahrung eines Neuanfangs miteinander verkoppelt sind in dem Ereignis selbst, ist für das Verständnis der modernen Revolution entscheidend. (...) So versteht man selbst in der politischen Theorie gemeinhin unter politischer Freiheit überhaupt kein primär politisches Phänomen, sondern im Gegenteil die mehr oder minder ungehinderte Ausübung nicht-politischer Betätigungen, die jeweils von einem Staat erlaubt und garantiert ist. (S. 33–37)

Nun liegt in der Tat eine der Schwierigkeiten, zu einem gültigen Revolutionsbegriff zu kommen, darin, daß es in den Revolutionen der Neuzeit notwendigerweise immer um beides gegangen ist, um Befreiung und um Freiheit. Und da Befreitsein, nämlich die Abwesenheit jedes ungesetzlichen Zwanges, der die Bewegungsfreiheit einschränkt, in der Tat die wesentlichste Bedingung der Freiheit selbst ist – schon weil ja niemand sich je in das Reich der Freiheit begeben könnte, es sei denn, er sei im vollen Besitz der Bewegungsfreiheit –, ist es konkret oft sehr schwer auszumachen, wo das bloße Bestreben, sich von einem lastenden Zwang zu befreien, endet und wo der Wille zur Freiheit als einem positiven Lebensmodus beginnt. (S. 401.)

Aus: Hannah Arendt, Über die Revolution, mit einem Nachwort von Hermann Lübke, München 1965, Kap. 2, 2.

che Überwachung der Industriedevelopment« geliefert wurden, haben allen, die sehen wollen, zur Genüge gezeigt, wie die politischen Folgen der Planwirtschaft in der Praxis aussehen. (S. 118)

Aus: Friedrich A. Hayek, Der Weg zur Knechtschaft, hg. und eingeleitet von Wilhelm Röpke, übersetzt von Eva Röpke, Zürich 1945.

HANNAH ARENDT

7

Die politische Welt als öffentlicher Raum

Das Wort »öffentlich« bezeichnet zwei eng miteinander verbundene, aber doch keineswegs identische Phänomene. Es bedeutet erstens, daß alles, was vor der Allgemeinheit erscheint, für jedermann sichtbar und hörbar ist, wodurch ihm die größtmögliche Öffentlichkeit zukommt. Daß etwas erscheint und von anderen genau wie von uns selbst als solches wahrgenommen werden kann, bedeutet innerhalb der Menschenwelt, daß ihm Wirklichkeit zukommt. Verglichen mit der Realität, die sich im Gehört- und Gesehenwerden konstituiert, führen selbst die stärksten Kräfte unseres Innenlebens – die Leidenschaften des Herzens, die Gedanken des Geistes, die Lust der Sinne – ein ungewisses, schattenhaftes Dasein, es sei denn, sie werden verwandelt, gleichsam entprivatisiert und entindividualisiert, und so umgestaltet, daß sie eine für öffentliches Erscheinen geeignete Form finden. (...) Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unser selbst; und wenn auch die vollentwickelte Intimität des privaten Innenlebens, die wir der Neuzeit und dem Niedergang des Öffentlichen zu danken haben, die Skala subjektiven Fühlens und privaten Empfindens aufs höchste gesteigert und bereichert hat,

so konnte doch diese Intensivierung naturgemäß nur auf Kosten des Vertrauens in die Wirklichkeit der Welt und der in ihr erscheinenden Menschen zustande kommen. (...) Da unser Realitätsgefühl durchaus davon abhängig ist, daß es Erscheinungen und damit einen öffentlichen Raum gibt, in den etwas aus der Dunkelheit des Verborgenen und Geborgenen heraustreten kann, verdankt selbst das Zwielficht, das unser intimes Privatleben notdürftig erhellt, seine Leuchtkraft dem blendend unerbittlichen Licht, das aus der Öffentlichkeit strahlt. Nun gibt es aber eine große Anzahl von Sachen, die die Helle nicht aushalten, mit der die ständige Anwesenheit anderer Menschen den öffentlichen Raum überblendet, der nur duldet, was er als relevant anerkennt, würdig, von allen betrachtet oder angehört zu werden, so daß, was in ihm irrelevant ist, automatisch zur Privatsache wird. (...) Dabei kann sogar das, was die Öffentlichkeit für irrelevant ansieht, so faszinierend und bezaubernd reizvoll werden, daß ein ganzes Volk sich ihm zuwendet, in ihm eine Lebensform findet, ohne daß es doch deshalb seinen wesentlich privaten Charakter verlöre. (...) Die zärtliche Sorgfalt und Vorsorge, die in diesem engsten Bereich waltet, mag wohl in einer Welt, deren rapide Industrialisierung ständig die Dinge des gewohnten Gestern zerstört, um Platz zu schaffen für die Erzeugung des Neuen, anmuten, als habe sich hierin die letzte, rein menschliche Freude an der Welt der Dinge geflüchtet. Aber diese Ausweitung des Privaten, dieser Zauber, den gleichsam ein ganzes Volk über den Alltag gebreitet hat, stellt keinen öffentlichen Raum bereit, sondern bedeutet im Gegenteil nur, daß das Öffentliche aus dem Leben des Volkes nahezu vollständig geschwunden ist, so daß überall das Entzücken und der Zauber, und nicht Größe oder Bedeutung vorwalten. Denn bezaubernd gerade kann das Öffentliche, das sich der Größe eignet, niemals sein, und zwar eben darum, weil es für das Irrelevante keinen Platz hat.

Der Begriff des Öffentlichen bezeichnet

zweitens die Welt selbst, insofern sie das uns Gemeinsame ist und als solches sich von dem unterscheidet, was uns privat zu eigen ist, also dem Ort, den wir unser Privateigentum nennen.

Doch ist dies weltlich Gemeinsame keineswegs identisch mit der Erde oder der Natur im Ganzen, wie sie dem Menschengeschlecht als ein begrenzter Lebensraum und als Bedingtheit seines organischen Lebens angewiesen sind. Die Welt ist vielmehr sowohl ein Gebilde von Menschenhand wie der Inbegriff aller nur zwischen Menschen spielender Angelegenheiten, die handgreiflich in der hergestellten Welt zum Vorschein kommen. In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.

Der öffentliche Raum wie die uns gemeinsame Welt versammelt Menschen und verhindert gleichzeitig, daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen. Was die Verhältnisse in einer Massengesellschaft für alle Beteiligten so schwer erträglich macht, liegt eigentlich, jedenfalls nicht primär, in der Massenhaftigkeit selbst; es handelt sich vielmehr darum, daß in ihr die Welt die Kraft verloren hat, zu versammeln, das heißt, zu trennen und zu verbinden. Diese Situation ähnelt in ihrer Unheimlichkeit einer spiritistischen Séance, bei der eine um einen Tisch versammelte Anzahl von Menschen plötzlich durch irgendeinen magischen Trick den Tisch aus ihrer Mitte verschwinden sieht, so daß nun zwei sich gegenüber sitzende Personen durch nichts mehr getrennt, aber auch durch nichts Greifbares mehr verbunden sind. (S. 49–52)

Nur die Existenz eines öffentlichen Raumes in der Welt und die in ihm erfolgende Verwandlung von Objekten in eine Dingwelt, die Menschen versammelt und miteinander verbindet, ist auf Dauerhaftigkeit angewiesen. Eine Welt, die

Platz für Öffentlichkeit haben soll, kann nicht nur für eine Generation errichtet oder nur für die Lebenden geplant sein; sie muß die Lebensspanne sterblicher Menschen übersteigen.

Ohne dies Übersteigen in eine mögliche irdische Untergeblichkeit kann es im Ernst keine Politik noch eine gemeinsame Welt noch eine Öffentlichkeit geben. (S. 54)

Aus: Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1967.

Denn → . Kernkraft
· Pri
· handel
· Kaufl. →
Vertik

Angewandte ist die
Qualität der