

**Politische Philosophie  
des 20. Jahrhunderts**



# Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts

Herausgegeben von  
Karl Graf Ballestrem und Henning Ottmann

R. Oldenbourg Verlag 1990

**CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek**

**Politische Philosophie des 20. [zwanzigsten] Jahrhunderts/**

hrsg. von Karl Graf Ballestrem u. Henning Ottmann. –

München ; Wien : Oldenbourg, 1990

ISBN 3-486-55141-8 geb.

ISBN 3-486-55142-6 brosch.

NE: Ballestrem, Karl Graf [Hrsg.]

© 1990 R. Oldenbourg Verlag GmbH, München

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Dieter Vollendorf, München

Satz: DIGITAL Satz und Druck GmbH, Schrobenhausen

Druck und Bindearbeiten: R. Oldenbourg Graphische Betriebe GmbH, Heimstetten

ISBN 3-486-55141-8 geb.

ISBN 3-486-55142-6 brosch.

# Inhalt

|  |     |
|--|-----|
| Einleitung .....   | 7   |
| <i>Hannah Arendt</i>   |     |
| von Ernst Vollrath .....   | 13  |
| <i>Raymond Aron</i>  |     |
| von Brigitte Gess .....  | 33  |
| <i>Friedrich August Hayek</i>                                    |     |
| von Viktor Vanberg .....   | 47  |
| <i>Carl Schmitt</i>  |     |
| von Henning Ottmann .....  | 61  |
| <i>Othmar Spann</i>  |     |
| von Mohammed Rassem .....  | 89  |
| <i>Leo Strauss</i>   |     |
| von Alfons Söllner .....   | 105 |
| <i>Eric Voegelin</i>   |     |
| von Jürgen Gebhardt und Wolfgang Leidhold .....                  | 123 |
| <i>Das politische Denken des Marxismus</i>                       |     |
| von Karl Graf Ballestrem .....                                   | 147 |
| <i>Die kritische Theorie der Frankfurter Schule</i>              |     |
| von Herfried Münkler .....                                       | 179 |
| <i>Existenzphilosophie und Existentialismus</i>                  |     |
| von Alexander Schwan .....                                       | 211 |
| <i>Die politische Philosophie des christlichen Personalismus</i> |     |
| von Sergio Belardinelli .....                                    | 243 |
| <i>Der Kritische Rationalismus</i>                               |     |
| von Kurt Salamun .....   | 263 |
| <i>Die neuen Vertragstheorien</i>                                |     |
| von Peter Koller .....   | 281 |
| <i>Die Autoren</i> .....   | 307 |
| <i>Personenregister</i> .....                                    | 309 |
| <i>Sachregister</i> .....  | 317 |



## Einleitung

Wenn politische Philosophie vor allem in einer Atmosphäre der Krise gedeiht, so müßte das 20. Jahrhundert geradezu als Treibhaus erscheinen, in dem sich die größten und merkwürdigsten Früchte dieser Disziplin bewundern lassen. In der Tat scheint der hier vorgelegte Band die Krisentheorie in mancher Hinsicht zu bestätigen. Es genügt, sich einerseits die Orte und Zeiten vor Augen zu halten, in denen politische Philosophie gehäuft auftritt, andererseits auf die Themen zu achten, mit denen sich die politische Philosophie des 20. Jahrhunderts vorzugsweise befaßt. Es ist kein Zufall, daß die meisten der hier vorgestellten Denker dem deutschen Kulturkreis entstammen, im ersten Drittel des Jahrhunderts die entscheidenden Erfahrungen ihres Lebens machten und die Krisen und Katastrophen der ersten Jahrhunderthälfte in ihren Schriften zu verarbeiten suchen. Daß in den relativ krisenfreien 50er und frühen 60er Jahren, vor allem in England und Nordamerika, vom „Ende der Ideologien“ und vereinzelt sogar vom „Tod der politischen Philosophie“ die Rede war, und daß es später, infolge der Bürgerrechts-, der Friedens- und der Ökologiebewegung, zu einer „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ und einer Wiederbelebung der politischen Philosophie kam, läßt sich im gleichen Rahmen interpretieren.

Aber die Erfahrung von Krisen ist allenfalls eine Voraussetzung der politischen Philosophie. Auf der anderen Seite bedarf es eines umfassenden Ordnungswissens, um diese Krise zu deuten – nicht jedes Nachdenken über Politik ist politische Philosophie. Dieser geht es nicht um Einzelphänomene, sondern um das Wesentliche und Ganze, um die letzten Gründe für Ordnung und Unordnung im Zusammenleben der Menschen. Ihr geht es auch nicht allein um theoretische Analyse oder wertfreie Beschreibung, sondern um handlungsbezogenes Wissen, um Ethik. Wir denken philosophisch über Politik nach, um uns und andere im Leben zu orientieren, auch um in Konfliktfällen das Rechte zu tun.

Politische Philosophie ist daher stets eine Synthese von politischer Erfahrung und philosophischer Einsicht. Zu beurteilen, inwiefern den politischen Denkern des 20. Jahrhunderts eine solche Synthese gelungen ist und ihre Werke somit zu den „Klassikern“ des Fachs zu rechnen sind, gehörte nicht zu unseren Aufgaben und Kompetenzen. Aber eine Überlegung über die speziellen und erschwerenden Bedingungen, unter denen – sowohl von seiten der Politik wie der Philosophie – diese Synthese im 20. Jahrhundert versucht werden mußte, mag einleitend dazu dienen, einige Grundprobleme der politischen Philosophie unserer Epoche anzusprechen.

Wir können die großen politischen Denker früherer Jahrhunderte, was die Art

ihrer Synthese von Politik und Philosophie angeht, in zwei Gruppen einteilen. Auf der einen Seite stehen die *Philosophen*, die im Rahmen ihres philosophischen Systems auch über Politik schreiben (z. B. Aristoteles, Hobbes, Kant, Hegel); auf der anderen Seite die *Politiker*, die aus der Erfahrung praktischer Politik bzw. eines gescheiterten politischen Engagements zur Reflexion über Grundfragen politischer Ordnung kommen (z. B. Cicero, Machiavelli, Burke, Tocqueville). Interessanterweise ist diese Unterscheidung ganz ungeeignet, die politischen Philosophen des 20. Jahrhunderts zu begreifen; denn den meisten von ihnen fehlt beides: sowohl das philosophische System, aus dem sich politische Konsequenzen ergeben, als auch direkte politische Erfahrung, die zu philosophischen Einsichten führt. Von den Denkern, denen im vorliegenden Band ein eigener Beitrag gewidmet wurde, sind die meisten gar nicht in erster Linie Philosophen, sondern Juristen und Sozialwissenschaftler. Auch von den „Hauptfach-Philosophen“ unter ihnen (Arendt, Aron, Strauss) hat keiner so etwas wie ein System der Philosophie entwickelt. Schließlich hat keiner von ihnen Politik als Politiker erlebt, alle waren von Beruf Professoren. Carl Schmitt hatte als Berater mehrerer Regierungen den unmittelbarsten Kontakt mit der Politik. Ob er dabei philosophische Einsichten gewonnen, oder sich nur die Finger verbrannt hat, ist umstritten.

Hat es jemals ein Jahrhundert gegeben, dessen kreativste Philosophen fast nichts über Fragen der Ethik und Politik zu sagen hatten? Denkt man an Husserl und Heidegger, an Wittgenstein und Whitehead, an Bergson und Peirce, oder an Carnap und Quine, so läßt sich die These vertreten, daß dies im 20. Jahrhundert (genauer: in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) erstmals der Fall war. Die Gründe dafür sind bekannt: Krise der Metaphysik, Religions- und Moralkritik, Positivismus und Empirismus, Irrationalismus und Vitalismus, Kulturpessimismus und Nihilismus – diese und andere Namen kennzeichnen das Erbe, das die Philosophie zu Beginn dieses Jahrhunderts antrat. Daß unter diesen Bedingungen kaum mehr philosophische Systeme entwickelt wurden, die die Ordnung des Seins als Ganzen und die Stellung des Menschen in ihr zu erfassen suchen, ist nicht zu verwundern. Nicht zufällig liegen die Schwerpunkte der Philosophie in der ersten Jahrhunderthälfte auf den Gebieten der Logik und Wissenschaftstheorie, der Erkenntnis- und Sprachphilosophie sowie einer Existenzanalyse, die aus der Perspektive der je eigenen Existenz des Einzelnen, nicht aus jener der Gemeinschaft entworfen war.

Der Verlust einer rationalen Weltsicht und die Gefahren des Irrationalismus wurden von den politischen Philosophen des 20. Jahrhunderts, zumal als die katastrophalen praktischen Folgen in vollem Maße erkennbar waren, auf verschiedene Weise thematisiert. H. Arendts Diagnose der „Weltentfremdung“ im modernen Bewußtsein und ihre Analyse des Totalitarismus; Voegelins Begriffe des „Erfahrungs“- und „Transzendenzverlusts“ sowie seine Theorie der modernen „Gnosis“; Arons oder Poppers Kritik an globalen Geschichtstheorien und utopischen Erlösungsideologien – sind verschiedene Versuche, die geistigen Wurzeln für den Zusammenbruch politischer Ordnung bloßzulegen.

Doch woher sollte man die Maßstäbe zur Beurteilung und Begründung einer neuen Ordnung nehmen? Für eine Reihe der hier vorgestellten Denker geht in der Zeit der Emigration die Besinnung auf theoretische Traditionen Hand in Hand mit der Erfahrung politischer Systeme, die sich als immun gegenüber den Gefahren des Faschismus und Kommunismus erwiesen hatten. Ja, man interpretiert England und vor allem die USA im Lichte bestimmter Traditionen, um die Tragfähigkeit dieser Denk- und Handlungsformen zu erweisen. Maritain und Sturzo sind beeindruckt von der Lebendigkeit religiöser Werte in einer Gesellschaft, in der doch Kirche und Staat streng getrennt sind und entwickeln den Gedanken einer christlichen Demokratie. H. Arendt, in geringerem Maße auch Strauss und Voegelin, finden Spuren des klassischen Republikanismus in der amerikanischen Politik und denken an eine Erneuerung der modernen Republiken aus dem Geist der antiken Polis und der griechischen Philosophie (freilich auf eine sehr indirekte und zunehmend wieder von Pessimismus getrübe Weise). Hayek und Popper sehen in den angelsächsischen Ländern den Geist des Liberalismus, der persönlichen Freiheit und der spontanen Ordnung, des Augenmaßes und der pragmatischen Vernunft am Werk.

Andere haben der totalitären Versuchung nicht widerstanden, und die politische Theorie des 20. Jahrhunderts schwankt zwischen Philosophie und Ideologie. Die Auswahl der Autoren dieses Bandes hat eine Grenze zu ziehen versucht zwischen politischen Philosophen auf der einen, Ideologen und Agitatoren auf der anderen Seite. Stalin oder Hitler, Lenin oder Mussolini kommen nicht oder nur am Rande vor. Wenn gleichwohl marxistische Theorie und Kritische Theorie oder der sich zeitweilig dem Nationalsozialismus anschließende Carl Schmitt zum Wort kommen, dann nicht nur weil sie Wirkungsphänomene ersten Ranges sind, sondern auch weil zwischen Hitlers „Mein Kampf“ und Schmitts „Begriff des Politischen“ oder zwischen einem politisch instrumentalisierten Marxismus-Leninismus und der Kritischen Theorie Welten des Theorieanspruches liegen. Es ist – auch das ist ein Kennzeichen des Jahrhunderts – zunehmend schwieriger geworden, Philosophie und Ideologie zu unterscheiden. Und wenn das 19. Jahrhundert in Hegel den letzten großen Repräsentanten der Tradition klassischer, reiner Theorie gefunden hat, so ist das 20. Jahrhundert das Jahrhundert sowohl einer sich erneuernden Philosophie als auch verschiedener Formen unmittelbar an Praxis interessierter, ideologieverdächtiger „Theorie“.

Philosophie ist nach Hegels bekanntem Wort „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“, und wer vom nahenden Ende des Jahrhunderts zurückblickt auf dessen politische Philosophie, wird die Wahrheit dieses Wortes nicht verkennen. Der große Dreh- und Angelpunkt des politischen Denkens war, so oder so, die Krise, die sich im Nihilismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts ankündigte und politisch in den Katastrophen der Weltkriege, moralisch in den Massenmorden offenbar wurde, die im Namen der totalitären Ideologien begangen worden sind. Wo der Geist der totalitären Versuchung widerstand, erweckt er den Eindruck, ein „Rechnen mit den Beständen“ und ein Zehren von dem gewesen zu sein, was dem Jahrhundert

bereits voraus liegt: Humanität und gute Politik der Alten, Freiheit des Christenmenschen und christliche Verantwortung, aufgeklärte Liberalität und moderner Verfassungsstaat. Nach dem Einbruch des Totalitären wurde das Jahrhundert restaurativ, und es hat, wo man nicht pragmatisch-nüchtern und skeptizistisch die wiedergewonnenen Früchte der Freiheit genießen wollte, auf Restaurationen und Renaissance gesetzt.

Die politische Großwetterlage von heute steht im Zeichen der Probleme von Weltfrieden und atomarer Rüstung, von unerhörten technischen Machbarkeiten und unübersehbar gewordener Zerstörung der Umwelt, von Reichtum und Überfluß in wenigen, Armut und Hunger in vielen Ländern. Es ist ungewiß, wie die Antwort der politischen Philosophie auf diese neuen Krisen lauten wird. Die großen „Metaerzählungen“ der Neuzeit (Lyotard), vom Segen des technischen Fortschritts, von der Emanzipation der Menschheit oder von dem einen Ziel der Moderne, sind heute zerbrochen. Die Risiken fortgeschrittener Technik und Industriekultur werden, je nach Einschätzung der Moderne selbst, unterschiedlich beurteilt. Technik und Industrie sind nicht mehr Basis des politischen Konsenses. Sie werden, am Ende des Jahrhunderts, selbst zum Gegenstand des Streits. Aus ehemaligen Garanten politischer Stabilität sind heute Faktoren der Unruhe und politischer Zündstoff geworden.

Kurzatmige Wahlperiodenpolitik und langfristige Probleme, nationale Staaten und Probleme im Weltmaßstab – eine solche Konstellation deutet weniger auf das oft verheißene Ende aller Politik als auf einen wachsenden Politikbedarf. Ein Mehr an Politik, ein Mehr an internationaler Kooperation, ein Mehr an Welt-Politik ist im Namen der drängenden Probleme ebenso zu wünschen, wie es im Namen der Freiheit zu fürchten ist. Und die Sehnsucht nach privatem Leben, nach regionaler, nationaler und kultureller Eigenständigkeit wächst komplementär mit der durch Technik und globale Probleme immer kleiner und immer nivellierter werdenden Welt.

Die Antwort der praktischen Philosophie auf die Probleme der Zeit ist bisher eine Antwort durch Ethik gewesen, und vielleicht wurde nie mehr über Ethik gesprochen als heute. Das ist verständlich und das hat, wie die vielen Formen ökologischer und anderer Ethik, seinen guten Sinn. Nur wird die politische Antwort auf die Krise nicht allein durch Ethik, sondern auch durch politische Philosophie zu geben sein.

Wie deren Antwort lauten könnte, ist diesem Band nur teilweise zu entnehmen. Sein Schwerpunkt mußte bei jenen Denkern liegen, welche Erfahrungen der ersten Jahrhunderthälfte zu begreifen versuchten. Es bleibt jedoch zu hoffen, daß auch im Angesicht der neuen Krisen politische Philosophie eine Sicherung der Bestände humanen Lebens betreibt, die neuen Versuchungen einer Politik auf Kosten der Freiheit gewachsen ist.

Nicht jeder Leser wird der Auswahl zustimmen, die wir getroffen haben. Es ist uns nicht leicht gefallen, Prioritäten zu setzen und z. B. auf so bedeutende politische Denker wie Bertrand de Jouvenel oder Michael Oakshott zu verzichten. Ein

Beitrag über Max Weber war vorgesehen, traf aber nicht rechtzeitig ein. Dieses Manko wiegt schwer und soll in der nächsten Auflage behoben werden. Bis dahin muß der Hinweis genügen, daß sich in der zahlreichen Sekundärliteratur zu Max Weber auch kürzere Beiträge finden, die über seine politische Theorie einführend informieren (so neuerdings der Artikel von Wolfgang J. Mommsen: „Politik und politische Theorie bei Max Weber“ in dem von Johannes Weiß hrsg. Band *Max Weber heute*, stw 711, Frankfurt 1989, S. 515–542).



*Ernst Vollrath*

## Hannah Arendt

### I. WERK UND WIRKEN

Die Anziehungskraft der deutschen Kultur auf das assimilierte Judentum ist ein bedeutendes und außerordentlich fruchtbares Moment dieser Kultur. Das katastrophale Ende dieser Wechselbeziehung hat im Rückblick jüdische Angehörige der deutsch-jüdischen Kultur davon sprechen lassen, daß es niemals zu einer wirklichen Symbiose gekommen ist. Worin diese Anziehung begründet war, ist nicht mit einfachen Worten zu sagen. Es hat aber sicher eine Rolle gespielt, daß die Selbstwahrnehmung der deutschen Kultur und ihrer führenden Repräsentanten auf die intellektuellen Felder von Theologie und Religion, Philosophie, Literatur und Musik zentriert gewesen ist, negativ gesprochen: nicht auf Politik und das Politische, die ja einem verbreiteten Topos zufolge in den Bereich der bloßen Zivilisation verwiesen wurden. So konnte das intellektuelle Judentum in der deutschen Kultur verwandte Züge zu erkennen glauben und sich ihr umso leichter zu assimilieren wünschen, als damit das Versprechen der Aufnahme in den hochkulturellen und modernen okzidentalischen Kontext verbunden war.

Deutsch-jüdische Kultur

Die junge Jüdin Hannah Arendt nahm 1924 in Marburg das Studium solcher Disziplinen auf, in denen sich das Selbstverständnis der deutschen Kultur repräsentativ darstellen konnte: Philosophie, Theologie und Klassische Altertumswissenschaften. Sie war vor allem angezogen, auch persönlich, von dem jungen Philosophieprofessor Martin Heidegger und dessen ungewöhnlich eindringlicher Art des Philosophierens. Gerade ihr persönlicher Bezug zu Heidegger machte es erforderlich, daß sie nach Heidelberg und zu Karl Jaspers ging, bei dem sie ihre Dissertation über den Liebesbegriff bei Augustinus ganz im Heideggerschen Sinn schrieb. Mit anderen Worten: Sie war ursprünglich überhaupt nicht an politischen Phänomenen interessiert.

Nach Abschluß ihrer philosophischen Studien bei Martin Heidegger und Karl Jaspers wollte sie sich zunächst vor allem dem Problem der kulturellen jüdischen Identität und ihrer gesellschaftlichen Problematik widmen. Das Ergebnis ist dann später ihr Buch über Rahel Varnhagen, aber der Verständnishorizont ist zunächst noch vopolitisch, individuell und gesellschaftlich. In den politischen Bereich gestoßen und mit ihm konfrontiert wird sie durch die Ereignisse selbst, die Machtergreifung Hitlers und die einsetzende Verfolgung der deutschen Juden.

Zusammenstoß mit der Politik

Wie sie in einem Interview mit Günter Gaus erklärte, war sie entschlossen, auf diese Herausforderung und Bedrohung politisch zu antworten. Daran hat sie Zeit ihres Lebens festgehalten. Das Politische ist ihr also nicht primär aus theoretischen Motiven zum Gegenstand des Nachdenkens geworden, sondern von den Erfahrungen her, die sie mit ihm machen mußte. Davon ist ihr Blick auf die Phänomene des Politischen von Anfang an bestimmt.

Das Problem des Verstehens

Die Art, wie sie zu den Ereignissen Stellung nimmt, nämlich in politischer Weise und nicht, was sehr wohl legitim gewesen wäre, in einer anderen, gehört daher zu den Erfahrungen wesentlich hinzu. Um das Geschehen zu verstehen – und Verstehen war und blieb für sie ein politischer Akt –, standen ihr von ihrer intellektuellen Herkunft her keinerlei Kategorien und Schemata zur Verfügung. Sie mußte sie erst in einem langwierigen Prozeß ausbilden, und dazu verwendete sie auch Konzepte ihrer akademischen Lehrer Heidegger und Jaspers. Aber es ist charakteristisch für den Stil ihres Denkens, daß sie diese Konzepte ihrer philosophisch-monologischen Struktur entkleidet und sie in einen pluralistisch-politischen Kontext umsetzt.

Die Taten und Untaten der nationalsozialistischen totalitären Herrschaft, vor allem die Zerstörung des europäischen Judentums, konfrontierten sie mit solchen Ereignissen, die „anormal“ zu nennen die Untertreibung schlechthin wäre. Sie sind rational überhaupt nicht zu erklären, wenn „Erklärung“ die Anwendung vertrauter Kategorien auf diese Geschehnisse bedeuten soll. Das Problem besteht darin, daß jede Erklärung in gewissem Sinn eine Rechtfertigung darstellt, weil sie Gründe vorbringt, die nach dem bekannten französischen Sprichwort das durch Verstehen zu verzeihen gestatten, was schlechterdings unverzeihlich ist.

Gleichwohl bleibt die Aufgabe des Verstehens, weil sonst die aufbrechende Sinnlosigkeit, die individuell bei den Opfern begreiflich ist, ein Leben in einer mit anderen gemeinsamen Welt unmöglich gemacht hätte, also das Ende des Politischen bedeutet hätte. In diesem Sinn ist die Operation des Verstehens, die sich im Werk von Hannah Arendt finden läßt, nicht einfach ein theoretischer Akt der Reflexion, sondern ein „politischer“ Vorgang, natürlich nicht im banalen Sinn einer Politisierung.

Ansatz einer Lösung

In zwei Essays hat sich Hannah Arendt mit dem Problem des Verstehens auseinandergesetzt: *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps* [41], und: *Understanding and Politics* [43], beide bislang nicht ins Deutsche übersetzt. Das Verstehen ist kein Akt, bei dem vom Standort des unbetroffenen Zuschauers aus die Ereignisse in objektiver Unbefangenheit anvisiert werden. Wäre dies der Fall oder könnte dergleichen überhaupt angesichts der Ereignisse die allein maßgebliche Haltung sein, dann wäre Theorie in ihrer szientistischen Auslegung die ausschließlich angemessene Zugangsart. Vom Verstehen ist mehr gefordert als Objektivität, nämlich Unparteilichkeit, und zwar allein schon deshalb, weil auch noch der Betrachter in die Ereignisse verflochten ist, sofern diese einen geschichtlichen Charakter haben und er ein geschichtliches Wesen ist, das niemals unbetroffen zu sein vermag. Hier liegt der Ansatz zu Hannah Arendts

Bemühungen, die (reflektierende) Urteilskraft im Sinne Kants zum Organ des Verstehens weltlich-politischer Phänomene zu machen. Dieses urteilende Verstehen ist, obwohl betroffen, doch unabhängig. Es weiß sich daher als „politisch“ qualifiziert, ohne in einem engen Sinne politisiert zu sein, weil sein Standort der einer mit anderen Wesen gemeinschaftlichen Welt (Kant) ist.

Hannah Arendt hat kein systematisch geschlossenes Werk hinterlassen. Gerade die Offenheit ihres Denkens kann Anstoß und Anregung sein, wenn es darum geht, die erstarrten Kategorien des traditionellen politischen Denkens aufzubrechen, die sich der Neuartigkeit der Phänomene nicht gewachsen zeigten, mit denen Menschen im politischen Feld konfrontiert waren.

Offenheit des Denkens

Es sind mehrere Kreise von Phänomenen und Problemen, denen Hannah Arendt ihre Aufmerksamkeit zugewendet hat, Kreise, die sich selbstverständlich überlappen. Der Zusammenhang dieser Felder ist durch die lebensgeschichtlichen Erfahrungen bestimmt, denen sie sich ausgesetzt sah. Es lassen sich fünf solcher Felder benennen, und von ihnen her kann der Versuch gemacht werden, die Einheitlichkeit des Zuganges von Hannah Arendt zu diesen Problem- und Phänomenfeldern zu kennzeichnen. In dieser Einheitlichkeit besteht die Originalität ihres Beitrages zu einer Theorie des Politischen. Sie ist auf das Engste mit den Erfahrungen verbunden, die sie mit den politischen Phänomenen gemacht hat.

1. Den ersten Kreis bildet ihre Auseinandersetzung mit den Fragen des Judentums und den Problemen des Staates Israel. Bis auf den „Fall Eichmann“ und die darüber entbrennende Kontroverse ist von der Beschäftigung Hannah Arendts mit diesen Dingen in der Bundesrepublik Deutschland wenig wahrgenommen worden. Ihre ersten Veröffentlichungen in den USA nach ihrer Emigration sind eine Reihe von Aufsätzen, die zwischen 1941 und 1953 in der jüdisch-deutschen Zeitung „Aufbau“ in New York erschienen sind, die meisten in deutscher Sprache. Darin und in späteren Artikeln zum gleichen Problemkreis vertritt sie eine von der offiziellen Linie der Zionistenführer abweichende Politik. Ihre Auffassungen stehen denen der oppositionellen Ihud-Gruppe nahe, zu der u. a. Rabbi Judah Magnes, Präsident der Hebrew University in Jerusalem, Henriette Szold, Organisatorin der Jugend-Aliyah, und Martin Buber gehörten.

Judentum und Israel

Es können nicht die aktuellen Bezüge herausgearbeitet werden. Für Hannah Arendt stellt die jüdische Frage ein Exempel für die Weltlosigkeit, für den Verlust der Fähigkeit dar, in der Welt mit politischen Mitteln die Verhältnisse zu ordnen, die sie für ein entscheidendes Kriterium der Moderne hielt. Insofern ist für sie das jüdische Problem der Index einer allgemeinen Lage mit allerdings speziellen Zügen. Eine ganze Reihe der Kategorien, die sie für ihr Verständnis des modernen Menschen entwickelt hat, entfaltet und gewinnt sie überhaupt erst aus ihrer Interpretation der Rolle der Juden in der modernen Geschichte. Mit der Kategorie der Weltlosigkeit verbunden ist die der Unfähigkeit zur Politik und der Rückzug in die reine Innerlichkeit der humanen Tugenden, die politisch katastrophale

Weltlosigkeit und Politikferne

Folgen haben kann. Hannah Arendt anerkannte am Zionismus, daß er zum erstenmal nach langer Zeit in der jüdischen Geschichte eine politische Antwort auf das Problem des Judentums zu geben versuchte. Ihre Kritik, die an dem Verhältnis von Pariah und Parvenu orientiert ist, das sie von dem französischen Zionisten Bernard Lazare übernommen hatte [2: ARENDT, Bernard Lazare], bestand darin, daß sie den führenden Zionisten vorhielt, sie suchten die Lösung in einer an höchst fragwürdig gewordenen Kategorien – nämlich der des souveränen Nationalstaates – orientierten Politik, die unweigerlich zur Diskriminierung der palästinensischen Araber führen mußte. Auch eine Reihe ihrer politischen Kategorien ist auf diesem Felde gewonnen. Hier liegt auch der Ursprung ihres Konfliktes mit den Zionisten, der in der Eichmann-Kontroverse so heftig ausbrach. Ob ihre Vorstellung, Juden und Araber könnten in einem transnationalen Gemeinwesen ihre gemeinsame gleichberechtigte Heimstatt finden, je Aussicht auf Verwirklichung gehabt hat, kann füglich bezweifelt werden.

Totalitarismus-  
theorie

2. Der zweite, eng zusammengehörige Kreis ist die Strukturanalyse des Totalitarismus. Gerade die Ungeheuerlichkeit der Untaten verlangte nicht einfach nach einer Erklärung im Sinne der Anwendung der traditionellen Verfahren, weil jede solche Erklärung in gewissem Sinne eine Rationalisierung und damit eine Rechtfertigung bedeutet hätte. Sie verlangte nach dem urteilenden Verstehen, von dem schon die Rede war. Ein erster Ansatz findet sich in dem Aufsatz „Organisierte Schuld“, der bereits 1946 in der Zeitschrift „Die Wandlung“ erschien [36]. Ihr Buch von 1953 „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ stellte eine der ersten Analysen dieses für sie absolut neuartigen Phänomens bereit, dem mit den üblichen Kategorien – etwa „Diktatur“ oder „Tyrannis“ – nicht beizukommen war. Über ihr Verfahren äußerte sich Hannah Arendt in einer Replik auf die Besprechung ihres Buches durch Eric Voegelin: „I did not write a history of totalitarianism, but an analysis in terms of history; I did not write a history of antisemitism or of imperialism, but analyzed the element of Jew-hatred and the element of expansion insofar as these elements were still clearly visible and played a decisive role in the totalitarian phenomenon itself. . . The book. . . gives a historical account of the elements which crystallized into totalitarianism, this account is followed by an analysis of the elemental structure of totalitarian movements and domination itself“. In ihrer Antwort auf die Besprechung von Voegelin besteht Hannah Arendt darauf, daß es sich beim Totalitarismus nicht einfach um ein Gewirr von Ideologien handelt, sondern um ein tatsächliches Phänomen: „What is unprecedented in totalitarianism is not primarily its ideological content, but the *event* of totalitarian domination itself“ [42: ARENDT, Rejoinder, 78 u. 80]. Sie geht an das Phänomen des Totalitarismus nicht so heran, daß sie es in seine geistesgeschichtlichen Wurzeln auflöst, ohne dabei die Rolle der Ideologie zu unterschätzen. Ihre apokalyptische Interpretation des Totalitarismus ist heftig kritisiert worden. Aber wichtige Momente, die sie an ihm herausgearbeitet hat – der Bewegungscharakter, der die staatlichen Strukturen aufzehrt, die Partei neuen Typs, die „Zwiebel“-Struktur der Organisationen, die Rolle der Geheimorganisa-

tionen –, gehören auch heute noch zu den wichtigsten Einsichten in das Phänomen. Die Deskription der konstituierenden Momente wird beschlossen mit einer Strukturanalyse dieser Elemente in Gestalt einer an Montesquieus Verfassungstheorie orientierten „Regierungslehre“ des Totalitarismus.

Das Totalitarismus-Konzept ist zeitweilig aus durchsichtigen politischen Gründen angegriffen worden. Es sollte durch das Faschismus-Konzept ersetzt werden, um die fatalen Äquivalenzen zwischen dem nationalsozialistischen und dem stalinistischen Herrschaftstyp zu verschleiern. Bezeichnenderweise war bei diesem Unterfangen auf die unterschiedliche Qualität der zugrundeliegenden Ideologien hingewiesen worden: hier immerhin eine Theorie vom Schlage der Theorie von Marx, dort ein trübes Gemisch aus Rassenwahn und Chauvinismus. Aber es kommt beim Phänomen des Totalitarismus nicht auf den Gehalt, sondern auf die Funktion der Ideologie an, und das konstituiert die Ähnlichkeiten. Die Unentbehrlichkeit des Totalitarismus-Konzepts zur phänomenalen und strukturellen Erkenntnis einer der bedrohlichsten Inversionen des Politischen ist weiter anzunehmen, auch wenn Modifikationen angebracht werden müssen, zumal die, die eine gewisse Wandlungsfähigkeit totalitärer Systeme anerkennen.

Eine der für das Denken von Hannah Arendt wichtigsten Fragestellungen entwickelt sich im Umkreis des Totalitarismus-Konzepts. Es ist die Frage nach der Beteiligung und Verantwortlichkeit des Personals der totalitären Herrschaft, für sie exemplifiziert am Fall Eichmanns. Hannah Arendt hat sich stets gegen die These von der Kollektivschuld gewendet und sie deutlich von der Frage der Gesamthaftung und Verantwortlichkeit unterschieden. Vor allem ihre Formel von der Banalität des Bösen hat ungewöhnlich erhellenden Charakter. Sie macht verständlich, wie es möglich gewesen ist, daß ganz durchschnittliche Menschen Taten begehen und sich an ihnen beteiligen können, die alles menschliche Vorstellungsmaß überschreiten, nämlich aus schierer Gedankenlosigkeit und der Unfähigkeit sich vorstellen zu können, was sie angerichtet haben. Bei der ganzen heftigen Kontroverse um das Eichmann-Buch Hannah Arendts ist viel seltener zur Sprache gekommen, daß damit eine Deutung des Bösen und seiner Wirkungen in der Welt vorliegt, die nicht nur seinem traditionellen Verständnis als der Negation des Guten, also als einer eigenen Größe, zuwiderläuft, sondern die die Frage nach der politischen Rolle des Denkens unabweisbar macht. Hier liegt einer der Ursprünge von Hannah Arendts Neuinterpretation des Lebens des Geistes. Sie wird diese Frage immer wieder stellen, und der Standort, den sie dabei einnimmt, ist außerordentlich prekär. Sie stellt sie nämlich so, daß sie die Welt als eine für Menschen gemeinsame zum Ausgang ihrer Bestimmung der Rolle des Denkens in der Welt macht, des Denkens, das doch gerade durch einen Rückzug aus dieser Welt gekennzeichnet ist. Auf jeden Fall aber ist das Eichmann-Buch ein Schlüsselwerk für das Verständnis des Funktionierens des Personals der totalitären Herrschaft.

Banalität des Bösen

3. Im Phänomen des Totalitarismus und in der Zerstörung des europäischen Judentums dokumentiert sich für Hannah Arendt die Krise der Moderne und die Moderne als Krise. Es handelt sich um eine Krise nicht allein der traditionellen

Zeitkritik und Krise der Zeit

Kategorien der Selbstverständigung des okzidentalen Menschen, sondern seiner gesamten Welt und Weltverhältnisse. Hannah Arendt hat immer wieder wesentliche Stücke dieser Krise thematisiert. Ihre Kerneinsicht lautet: „Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte, ist das Kennzeichen der Neuzeit“ [6: Arendt, *Vita activa*, 249]. Von dieser Einsicht müßten alle anderen Merkmale der Krise der Moderne neu bestimmt werden: die Krise der Erziehung, der Verlust des Autoritätsphänomens, die Verführungen des neuzeitlichen Geschichtsdenkens und vieles mehr. Am Bedeutendsten ist die Auseinandersetzung mit den traditionellen Kategorien des Politikverständnisses, die vor allem in dem Essay-Band „Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart“, aber auch in dem Buch, das als eines ihrer Hauptwerke zu betrachten ist, „*Vita Activa – oder vom tätigen Leben*“, vorliegt.

Revision politischer Kategorien

Ohne auf Einzelheiten eingehen zu können: die Ereignisse selbst in der politischen Sphäre in ihrer Unerwartetheit und ihrer Ungeheuerlichkeit fordern eine Revision der traditionellen Kategorien des Politischen. Diese Revision unterzieht sie alle einer Kritik, die einer Destruktion – im Heideggerschen Sinne – gleichkommt, der Freilegung ihrer verschwiegenen Implikationen. Diese Revision betrifft Schlüsselkategorien des politischen Denkens, vor allem den Begriff der Souveränität, den der Herrschaft, das Verhältnis von Macht und Gewalt, die Verwechslung von Handeln und Herstellen, die Rolle des Geschichtsdenkens. Nimmt man einen rein theoretischen Standpunkt ein, dann liegen hier die bedeutendsten Beiträge von Hannah Arendt zu einer Theorie des Politischen. Alle ihre Erörterungen und Deutungen mögen im höchsten Maße umstritten sein, keine ist der Kritik gänzlich entgangen. Aber es kann kein Zweifel daran bestehen, daß im Angesicht derjenigen Ereignisse, die dieses Zeitalter kennzeichnen, ein Neubedenken aller politischen Kategorien erforderlich ist. Was Hannah Arendt dabei zur Verfügung stellt, ist einmal die theoretische Unvoreingenommenheit, die ihr ganzes Denken auszeichnet, zum anderen ihr Bestehen darauf, daß die Neuformulierung der Kategorien des Politischen aus einem authentischen Verständnis des Politischen gewonnen werden muß, das sich auf die konkreten Erfahrungen und nicht auf weltlose Spekulation gründet.

Neuformulierung des Politischen

4. Den vierten Kreis stellen daher die Neuansätze Hannah Arendts zu einer Theorie des Politischen in seiner Authentizität dar. Diese Theorie ist nicht vollständig ausgearbeitet worden. Ihr Zentrum bildet die Theorie der Republik und ihrer Gründung im spontanen Akt des gemeinsamen Handelns. Diese Idee ist in einer mit dem üblichen Verständnis konkurrierenden Weise mit dem Räte-Gedanken verbunden, den Hannah Arendt aus seiner verfälschenden und zerstörerischen Usurpation durch die leninistische Interpretation befreit. (Dies ist vermutlich unter dem Einfluß ihres zweiten Mannes, Heinrich Blücher, geschehen, der einer nichtorthodoxen Gruppe der „Linken“ angehörte). Das ist wahrlich ein enthusiastischer Begriff des Politischen. Ihm ist entgegengehalten worden, daß es sich um den Versuch der Wiederbelebung der antiken Polis handele, die unter den Bedingungen des gegenwärtigen Zeitalters keine Aussicht auf Realisierung habe.

Oder es wird ihr ein Denken vorgehalten, das nichts anderes sei als eine Variante „der ehrwürdigen Figur des Vertrages“, die kognitiv unzuverlässig und daher überholungsbedürftig sei. Das Modell für ihren enthusiastischen Begriff des Politischen ist jedoch die amerikanische Republik, so wie sie diese Institution bei den Gründungsvätern der USA gedacht, aber auch durch sie verwirklicht erblickte. So kommt in das spontaneistische Konzept ein Moment von Institutionalität hinein, dem ihr Denken sonst weniger Aufmerksamkeit gewidmet hat.

Die Idee der Republik bei Hannah Arendt läßt sich als ein Maßstabsbegriff des Politischen verstehen, der die politische Qualifikation von Phänomenen, beziehungsweise deren Defizite, zu beurteilen gestattet. Das ist keineswegs eine politische Entschärfung, als ob damit eine Verwirklichung des in diesem Begriff Vorgestellten ad acta gelegt würde. Der Begriff erfaßt maßstäblich und im Sinne eines Urteilkriteriums das wirkliche Vorliegen oder das Ausbleiben der politischen Qualität und Modalität derjenigen Phänomene, die sich in dem durch ihn eröffneten Apperzeptionshorizont zeigen. Wenn das geschieht, dann werden die Qualifikationsmerkmale für das Politische nicht woanders hergenommen – etwa aus reiner intellektualistischer Theorie –, sondern aus den Erfahrungen selbst, die im politischen Bereich zu machen sind. Die Authentizität dieser Erfahrungen und damit auch des von ihnen her aufgestellten Begriffs sind dadurch verbürgt, daß sie am extremsten Fall der Inversion des Politischen, seiner totalen Verkehrung in Unpolitik, gemacht worden sind.

5. Ein wichtiger Kreis, dem sich Hannah Arendts Denken zugewendet hat, sind schließlich die Werke der Dichter und Schriftsteller. Sie hat niemals das Vorurteil geteilt, bei Dichtung handle es sich eben nur um Dichtung. Vielmehr war sie der Ansicht, daß die Werke der Dichter und Schriftsteller ebenso weltauerschließend und sinnstiftend zu sein vermögen wie die der größten Denker. Auf die Verstehen gewährende, versöhnende Kraft der Dichtung pflegt sie mit einem Wort von Isak Dinesen, wie sich die dänische Schriftstellerin Karen Blixen nannte, hinzuweisen: „All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them“ [13: ARENDT, *Dark Times*, 104]. Die Signatur ihrer Zeit – finsternen Zeiten, wie sie mit Bertolt Brecht sagte – entnahm sie dem Werk der Dichter und Schriftsteller. Ihre Aufsätze über Lessing, Walter Benjamin, Nathalie Sarraute, Franz Kafka, Bertolt Brecht und Hermann Broch gehören zum Schönsten und zugleich Einsichtsvollsten dessen, was sie geschrieben hat.

Dichter und  
Dichtungen

Hannah Arendt geht in ihrem Denken von ihren sehr konkreten Erfahrungen in der Welt aus; sie stellt sich dieser Welt in ihrer phänomenalen Faktizität, ohne ihr blindlings zu verfallen. Sie urteilt vom Standort einer mit anderen gemeinsamen Welt und doch unabhängig von den Vorurteilen, die sich ausgebildet haben, auch solchen der reinen, weltlosen Theorie.

Ihre Zugangsart – von „Methode“ zu sprechen ist vielleicht zu formalistisch – ist durch wenige elementare Erfahrungen bestimmt. Sie wurde mit dem Politischen in einer kruden Gestalt konfrontiert: sie wurde auf das Politische geradezu in Gestalt einer äußersten Perversion gestoßen. Von den vielen Weisen, mit denen man auf

Verfahren  
des politischen  
Denkens

eine solche Konfrontation antworten konnte, wählte sie diejenige, die sie als politische begriff, und hat von dorthier ihr eigenes Verständnis des Politischen auszuarbeiten versucht. Ihr Verständnis des Politischen beruht auf jenen Erfahrungen – und von ihr können es dann die lernen, die diese Erfahrungen selbst nicht oder nicht so gemacht haben.

Die ursprüngliche Erfahrung der Pluralität

Auf ihren Kern gebracht lautet die Erfahrung des Politischen schlicht: „Ursprünglich erfahre ich Freiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nichtgezwungen-werden“ [48: ARENDT, Kultur, 670]. Diese Freiheit ist nicht durch philosophische Spekulation zu erringen. Es gibt sie ausschließlich „im Verkehr mit anderen“. Für ihre Erfahrung ist die Gegenwart anderer Menschen die Voraussetzung. Der von Hannah Arendt immer wieder betonte ursprüngliche phänomenale Sachverhalt des Politischen ist die Pluralität der Menschen. Es ist „die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“ [6: ARENDT, Vita activa, 14]. In der Englischen Fassung lautet dieser Satz noch knapper: „Men, not Man, live on earth and inhabit the world“ [6: ARENDT, Condition, 9]. Es ist diese außerordentliche Betonung der Pluralität als der Grundbedingung alles Handelns und vor allem des Politischen mit allen daraus zu entnehmenden Konsequenzen, die das politische Denken von Hannah Arendt von (so gut wie) allem bisherigen politischen Denken unterscheidet und die Originalität dieses Denkens ausmacht.

Gleichheit und Verschiedenheit

Diese fundamentale Annahme, deren Einsichtigkeit man sich nicht verschließen kann, obwohl sie gerade deshalb so wenig beachtet wird, hat zwei entscheidende Konsequenzen, die nicht deutlich genug herausgearbeitet werden können. Die eine ist die Anerkennung der Pluralität als des in die Struktur des Politischen eingelassenen und sie überhaupt erst begründenden elementaren Sachverhaltes. Ist dies aber der Fall, dann ist damit die Anerkennung der wesentlich differentiellen Struktur des Politischen ausgesprochen: im Politischen darf um Willen seiner Authentizität und Integrität das Moment der Verschiedenheit nicht und durch kein Verfahren beseitigt werden, auch nicht durch spekulative Konstruktionen wie den Allgemeinen Willen und dergleichen. „Das Faktum menschlicher Pluralität, die grundsätzliche Bedingung des Handelns wie des Sprechens, manifestiert sich auf zweierlei Art, als Gleichheit und Verschiedenheit. Ohne Gleichartigkeit gäbe es keine Verständigung unter Lebenden, kein Verstehen der Toten und kein Planen für die Welt, die nicht mehr von uns, aber doch immer noch von unsersgleichen bevölkert sein wird. Ohne Verschiedenheit, das absolute (sic!) Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, die ist, war oder sein wird, bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung“ [6: ARENDT, Vita activa, 164]. Das Politische konstituiert eine Gemeinsamkeit solcher, die unterschieden sind und unterschieden bleiben, und keine Einheit und Einigung einer Menge von Menschen, die diese Unterschiedenheit als ihr Konstitutionsprinzip nicht bewahrt, kann einen authentisch politischen Charakter für sich

beanspruchen. Der enthusiastische Begriff des Politischen, den Hannah Arendt entfaltet, besagt recht eigentlich, daß das Politische, die politische Art der Verbandsbildung, das Einzige ist, was Menschen zu einem Gemeinsamen zusammenbringen kann, ohne daß sie dabei ihre Unterschiedlichkeit, die ihr Personsein ausmacht, aufzugeben hätten. Sie konstituieren das Politische als jenes Gemeinsame einer Welt zwischen sich als dasjenige, woran sie Anteil haben durch den Beitrag, den sie in ihrer Unterschiedenheit dazu leisten.

Das Politische schließt das Moment der Differenz und Differentialität ein als seine Auszeichnung, und die Authentizität und Integrität des Politischen beruhen gerade darauf. Hannah Arendt macht dieses unumgängliche differentielle Moment mit Verweis auf den „Federalist“ klar, jene eminente Quelle des amerikanischen politischen Denkens, in welcher die politische Rolle der Differenz, und das heißt zugleich der Meinungen, bei der Grundlegung politischer Institutionen in Anspruch genommen wird. Genau dieser Denktyp bleibt aller kontinentalen Theorie und Philosophie des Politischen prinzipiell verschlossen. Um es aus der gegenteiligen Annahme deutlicher zu machen: es ist gerade nicht das identitäre Paradigma, welches die Eigenart des Politischen zu fassen vermag, wie es die von Prinzipien der Theorie und vor allem von den spekulativen Prinzipien der Philosophie ausgehenden Interpretationen des Politischen aus je ihren, d. h. eigentlich aus a-politischen Prinzipien angenommen haben. Nicht die Identität der immer schon Geeinten wird politisch als das Gemeinsame verstanden, sondern das, worauf sich Verschiedene und Unterschiedliche als das ihnen Gemeinsame geeinigt haben.

Differenz statt  
Identität

Stünde es anders, dann könnte man die politische Freiheit erdenken und bräuchte sie nicht im Handeln zu realisieren und zu erfahren: es gäbe sie als politische überhaupt nicht. Der Versuch, von den identitären Prinzipien von Theorie her die aus der Pluralität von Menschen stammende Differentialität des Politischen zu begreifen und begründen zu wollen, führt zur Verkennung der Authentizität des Politischen, das es zu Gunsten einer Gemeinschaft der *nicht* mehr Unterschiedenen, sondern substantiell Geeinten zu überwinden gilt – aber eine solche Gemeinschaft wäre keine politische mehr. Die darauf sich einlassenden Modelle suchen alle die Erlösung vom Politischen in einer Gemeinschaft derer, die nicht mehr zu teilen brauchen, weil sie identische sind.

Die zweite, eng zugehörige Konsequenz ist die, daß nicht nur der politische Raum durch Differentialität bestimmt ist, sondern daß auch die phänomenal zugehörige Apperzeption – das integrale politische Denken – gleichfalls diese Differentialität aufweisen und gewahren muß, wenn es den politischen Phänomenen adäquat begegnen will, und zwar sowohl, wenn es diese Phänomene in ihrem politischen Charakter verstehen, als auch, wenn es in politisch adäquater Weise sich mit dem Handeln verbinden will. Das einzige Vermögen, mit der wesentlichen Differentialität des politischen Raumes vernünftig zu Rande zu kommen, ist die Urteilskraft (im Sinne der reflektierenden Urteilskraft Kants). Sie steht daher im Zentrum des Denkens von Hannah Arendt. Sofern Hannah Arendt die Kanti-

Theorie der  
politischen  
Urteilskraft

sche Theorie der Urteilskraft mit der Einsicht in die meinungshafte Differentialität und Pluralität des Politischen zusammenbringt, verläßt sie den traditionell unpolitischen Kulturhorizont des deutschen Denkens, der auch die deutsche politische Philosophie beherrscht hat. Sie adoptiert aber nicht einfach das anglo-amerikanische Kultur- und Politikverständnis; sie fügt ihm jene Momente hinzu, die aus dem deutschen Geistesleben stammen. Aber auch das geschieht nicht einfachhin; sondern so, daß sie die einzigen Stücke aufgreift, die sich mit diesem Horizont verbinden lassen, und das sind diejenigen, die aus der neuinterpretierten Lehre Kants von der Urteilskraft stammen. Die Amalgamation von Elementen des anglo-amerikanischen politisch geprägten Kulturverständnisses mit denjenigen Stücken der Philosophie Kants, die sich politisch auslegen ließen, machen die eigentliche Originalität des Beitrages von Hannah Arendt zur Theorie des Politischen aus.

Begegnung mit  
dem anglo-  
amerikanischen  
Denken

Von allen Emigranten in die USA ist sie eine der wenigen, die sich dem Typus des anglo-amerikanischen Denkens, der sich von dem Typus des traditionellen politischen Denkens in Deutschland fundamental unterscheidet, in positiver Weise genähert hat: weder die „Kritische Theorie“ noch Leo Strauss oder Eric Voegelin haben das getan. Die Annäherung mag noch begrenzt sein; sie ist im Wesentlichen auf den „Federalist“ beschränkt. Sie bietet jedoch die Möglichkeit, spezifische Schwächen des traditionellen Kulturverständnisses in Deutschland auszugleichen. Im anglo-amerikanischen Typus des politischen Denkens wird im Unterschied zu dem deutschen das Politische nicht metapolitisch und „moralisch“, sondern aus Prinzipien und gemäß Kategorien erklärt und verstanden, die den Erfahrungen entstammen, die in diesem Felde selbst zu machen sind. Sofern Hannah Arendt Momente der anglo-amerikanischen, in expliziter Weise politischen Kultur mit solchen aus dem deutschen Kulturverständnis zusammenfügt, die sich in genuiner Weise politisch auslegen lassen, nämlich mit der Kantischen Idee der reflektierenden Urteilskraft, eröffnet sie die Möglichkeit, das traditionell unpolitische Kulturverständnis in Deutschland, das wiederum politisch desaströse Folgen gehabt hat, zu überwinden.

Die Rolle des  
reinen Denkens

Wie eine veröffentlichte Vorlesung [51: ARENDT, Thinking] zeigt, war sie durch ihre Berichterstattung über den Eichmann-Prozeß veranlaßt, die Rolle der intellektuellen Vermögen in der Welt und für die Welt neu zu bedenken. Sie hatte beabsichtigt, in der Gesamtkonzeption ihres Werkes „Vom Leben des Geistes“ ihre Reflexionen über die Urteilskraft vorzulegen, und diese als das eigentlich politische unter den intellektuellen Vermögen auszuweisen. Durch ihren frühzeitigen Tod ist sie daran gehindert worden. Aber über die Urteilskraft in ihrer weltlich-politischen Funktion hat sie sich in ihrem ganzen Werk geäußert. Schließlich ist eine Vorlesung aus dem Jahre 1970 über Kants politische Philosophie veröffentlicht worden [21: R. BEINER (Ed.), Kant's Political Philosophy], in der sie sich mit der Kantischen Theorie der reflektierenden Urteilskraft auseinandergesetzt hat. Offensichtlich sollte aus dieser Vorle-

sung das Material stammen, das sie im 3. Teil des Buches „Vom Leben des Geistes“ zu verwenden gedachte. Es ist aber unmöglich festzustellen, wie dieser 3. Teil dann ausgesehen haben würde.

Bei allen Äußerungen Hannah Arendts über die Urteilskraft steht deren differentieller Charakter im Zentrum. Sofern Pluralität ein unutilbarer Wesenszug des Politischen ist und dieses verschwinden würde, wenn dieser differentielle Charakter abhanden käme, was für Hannah Arendt in absoluter Weise im Phänomen des Totalitarismus der Fall gewesen war, muß zur Bewältigung dieser Situation ein Vermögen bereitstehen, die meinungshafte Pluralität zu bewahren, ohne in die Beliebigkeit der privaten Subjektivität zu fallen. Die Allgemeinheit, die durch die Operation der Urteilskraft zu gewinnen ist, hat nicht den Status einer kognitiven Wahrheit. Auf diese einen politischen Verband gründen zu wollen, hieße durch logischen Zwang die Pluralität und Differentialität abzuschaffen. Es handelt sich vielmehr um eine Gemeinsamkeit, deren Stiftungsgrund gerade die bewahrte Differentialität ist. Sie ist in der Operation der Urteilskraft selbst eingelassen, sofern diese gemäß ihrer Maxime „Sich in der Mitteilung mit anderen in die Stelle jedes anderen zu denken“ (Kant) urteilt. Aus ihr könnte ein Kriterium gewonnen werden, die Vernünftigkeit des Politischen maßstäblich zu bestimmen, um überhaupt etwas in der Hand zu haben, mit dem man Vernunft und Unvernunft in der Politik beurteilen kann.

Anstoß und  
Anregung

## II. ZUR WIRKUNGSGESCHICHTE

Die Wirkungsgeschichte des Denkens von Hannah Arendt beschränkt sich nicht auf die Angehörigen der „Scientific Community“. Auf der einen Seite sind grundlegende Einsichten von ihr – z. B. die Differenzierung der Tätigkeitsarten des Handelns und des Herstellens, die sie in „Vita activa“ vorgenommen hat – fast zum Gemeingut geworden. Auf der anderen Seite hat sie mit mehreren ihrer Werke eine öffentliche Aufmerksamkeit erregt, die bis zu persönlichen Angriffen auf sie führen konnte.

Öffentliche  
Wirkung

Sie wurde einer breiteren Öffentlichkeit in der angloamerikanischen und der deutschsprachigen Welt zuerst durch ihr Buch „The Origins of Totalitarianism“ bzw. „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ bekannt. Dieses Buch wurde als eine der ersten Strukturanalysen des Phänomens des Totalitarismus gelesen. Vor allem in der Bundesrepublik Deutschland wurden seine Thesen zunächst allgemein als Verständigungsmittel aufgenommen, sofern sie die strukturellen Übereinstimmungen zwischen Nationalsozialismus und Stalinismus herausarbeiteten. Genau dies war der Grund, daß in der später aus politischen Motiven aufkommenden Ersetzung des Totalitarismus-Konzepts durch das Faschismus-Konzept bei der Interpretation des Nationalsozialismus die von ihr behaupteten strukturellen Ähnlichkeiten heftig bestritten wurden. Allerdings ist diese Debatte niemals so geführt worden, daß sie sich ausdrücklich auf die Thesen ihres Buches

bezog: das Totalitarismus-Konzept wurde und wird global behauptet oder bestritten.

Eichmann  
Kontroverse

Mit ihrem Buch „Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen“ hat Hannah Arendt vor allem in Israel und in den USA eine heftige Kontroverse ausgelöst. Die Kontroverse bezog sich auf ihre These von der Verwicklung der Judenräte in die Zerstörung des europäischen Judentums, ihre Kritik an dem israelischen Ankläger Eichmanns und an der ihrer Meinung nach falschen Absicht, die sie der israelischen Regierung bei diesem Prozeß unterstellte. Die wichtigsten Beiträge zu dieser Kontroverse sind in deutscher Sprache zugänglich in einem von F. A. KRUMMACHER herausgegebenen Sammelband [60: Die Kontroverse]. Eine abgewogene Darstellung der Problematik gibt H. MOMMSEN in einem Essay, der der Neuausgabe des Eichmann-Buches beigegeben ist [11: Eichmann in Jerusalem (1986), I-XXXVII].

Angelsächsische  
Welt

In der anglo-amerikanischen Welt hat M. CANOVAN einen ersten Versuch einer Gesamtdarstellung noch zu Lebzeiten von Hannah Arendt vorgetragen [54: The Political Thought of Hannah Arendt]. Der in England ausgebildete und lebende Inder B. PAREKH untersucht kritisch ihre Auseinandersetzung mit der Tradition des politischen Denkens in der okzidentalen Philosophie und ihre Suche nach einem anderen Paradigma für dieses politische Denken [61: Hannah Arendt and the Search für a New Polical Philosophy]. In dem Buch von G. KATEB [59: Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil] werden die höchst komplexen Beziehungen analysiert, die bei Hannah Arendt zwischen Politik und Moral bestehen. In ihrer Hannah Arendt-Biographie hat ihre Schülerin E. YOUNG-BRUEHL aus der Kenntnis ihres Nachlasses in persönlicher Weise ihr Werk und ihr Denken dargestellt [52: Hannah Arendt]. Es gibt auch Ansätze zu einer Diskussion des Verhältnisses ihres Denkens zu dem der Angehörigen der „Kritischen Theorie“ [76: M. CANOVAN, A Case of Distorted Communication; 81: G. P. HEATHER/M. STOLZ, Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory; 82: M. JAY/L. BOTSTEIN, Opposing Views]. Es ist aber auch scharfe Kritik an ihrem angeblich überholten, an der griechischen Polis orientierten Politikverständnis geübt worden [90: O’SULLIVAN, Hellenistic Nostalgies and Industrial Society].

Frankreich

In Frankreich ist ihr Werk, auch wegen der sprachlichen Barrieren, erst spät wahrgenommen worden. Die wiederum fast ausschließlich in Zeitschriftenartikeln auftretenden Hinweise gelten dem Totalitarismus-Konzept, über das im progressiven Lager die Debatte erst spät eingesetzt hat, und den handlungstheoretischen Perspektiven. Vor allem die letzteren und die spontaneistischen Momente ihres Denkens stellt das Buch von A. ENEGRÉN heraus [55: La pensée politique de Hannah Arendt].

Italien

Auch in Italien hat die Beschäftigung mit Hannah Arendt verspätet eingesetzt. Hier ist in einem Buch von T. SERRA [64: L’autonomia del politico] das in einer gewissen Weise mit der Machiavelli-Tradition zu verbindende Thema der Eigenständigkeit des Politischen herausgestellt worden. F. VOLPI zeigt die

Beziehungen des Denkens von Hannah Arendt zu einer Rehabilitation der Praktischen Philosophie auf [95: *Il pensiero politico di Hannah Arendt*].

In der Bundesrepublik Deutschland hat J. HABERMAS seinen kommunikationstheoretischen Ansatz mit Momenten des Arendtschen Denkens verbunden und auch wieder davon abgehoben [79: *Hannah Arendts Begriff der Macht*]. Er reklamiert ferner, daß seine grundlegende Differenzierung von strategischem und kommunikativem Handeln in Hannah Arendts Unterscheidung von Herstellen und Handeln vorgebildet sei [80: J. HABERMAS, *Die klassische Lehre*].

Deutschland

D. STERNBERGER hat die Bindung des Arendtschen Denkens an die antike Polis-Konzeption herausgearbeitet [in: 62: A. Reif (Hg.), *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*, 109–122; ferner: 93: D. STERNBERGER, *Hannah Arendt – Denkerin der Polis*]. Er hat in einer neueren Veröffentlichung jedoch darauf hingewiesen, daß die Idee der ‚Politie‘, die er jetzt im Arendtschen Denken anvisiert sieht, für das Verständnis des modernen demokratischen Verfassungsstaates fruchtbar gemacht werden kann [94: D. STERNBERGER, *Politie und Leviathan*].

E. VOLLRATH hat den Versuch gemacht, die zentralen Konzepte des Denkens von Hannah Arendt vorzuführen [mehrere Aufsätze in: 62: A. Reif (Hg.), *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*, 19–108]. Seine auf das Denken von Hannah Arendt und ihre Idee einer politischen Urteilskraft bezogenen Bemühungen um eine Neugründung einer philosophischen Theorie des Politischen werden in zwei Büchern vorgetragen [66: E. VOLLRATH, *Rekonstruktion*; 67: *Grundlegung*].

Das bislang nur unvollständig vorgelegte, vielfach in essayistischer Gestalt auftretende Denken von Hannah Arendt entzieht sich einer systematischen Darstellung. Die Beschäftigung mit ihm hat vielfach selbst rhapsodistischen Charakter. Aber immer wieder regt es in zweifacher Hinsicht außerordentlich an. Es kann durch seine eindringlichen und überraschenden Einsichten zum besseren Verständnis der „Last unserer Zeit“ verhelfen („The Burden of our Time“ ist der Titel der in England erschienen Ausgabe von „The Origins of Totalitarianism“). Es ist beim erforderlichen Neudurchdenken der Grundkategorien des Politischen Anstoß und Anregung.

### *Auswahlbibliographie*

Eine vollständige Ausgabe der Schriften von Hannah Arendt existiert weder deutsch noch englisch. Eine umfassendere Bibliographie findet sich in YOUNGBRUEHL [51] und HEUER [52], beide sind nicht absolut zuverlässig; eine vollständige Bibliographie ist in Vorbereitung. Viele ihrer Schriften existieren in mehreren Ausgaben, englisch und deutsch, wobei diese Fassungen nicht immer übereinstim-

men. Die folgende Bibliographie der Schriften ist nach dem Datum des ersten Druckes geordnet.

#### A. SCHRIFTEN VON HANNAH ARENDT

##### *Selbständige Werke, Aufsatzsammlungen*

1. Der Liebesbegriff bei Augustinus, Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin 1929.
2. Bernard Lazare, Job's Dungheap, New York 1948.
3. Sechs Essays, Heidelberg 1948 (teilweise erneut abgedruckt in 18).
4. The Origins of Totalitarianism, New York 1951, <sup>1</sup>1973; dt. Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt a. Main 1955, München <sup>1</sup>1986.
5. Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Vier Essays, Frankfurt a. Main 1957.
6. The Human Condition, Chicago 1958, Garden City u. Chicago 1959 u. 1969, dt. Vita activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960, München 1967, 1981.
7. Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman, London 1957, New York 1974; dt. Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München 1959, <sup>3</sup>1981.
8. Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus, München 1958.
9. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Gedanken zu Lessing, Hamburg 1960, München 1960.
10. Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought, New York 1961, rev. ed.: Eight Exercises in Political Thought, New York 1968, Harmondsworth 1977.
11. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, New York 1963, rev. ed. New York 1964 u. 1976; dt. Eichmann in Jerusalem, ein Bericht von der Banalität des Bösen, München 1964, Neuausgabe 1986.
12. On Revolution, New York 1963 u. 1977; dt. über die Revolution, München 1963 u. 1974.
13. Men in Dark Times, New York 1968, Harmondsworth 1973, dt. Menschen in finsternen Zeiten, München 1989.
14. On Violence, New York 1970; dt. Macht und Gewalt, München 1970, 1987.
15. Walter Benjamin – Bertold Brecht: Zwei Essays, München 1971.
16. Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, Thoughts on Politics and Revolution, New York 1972, Harmondsworth 1973.
17. Wahrheit und Lüge in der Politik: Zwei Essays, München 1972.
18. Die verborgene Tradition: Acht Essays, Frankfurt a. Main 1976.
19. The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age, ed. Ron H. Feldman, New York 1978.

20. *The Life of the Mind*, Vol. 1: Thinking, Vol. II: Willing, New York 1978; dt. *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1: Das Denken, Bd. 2: Das Wollen, München 1979.
21. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, Chicago 1982; dt. *Das Urteilen: Texte zu Kants politischer Philosophie*, München 1985.
22. *Zur Zeit: Politische Essays*, hrsg. M. L. Knott, Berlin 1986.
23. *Hannah Arendt – Karl Jaspers, Briefwechsel 1926–1969*, hrsg. v. L. Köhler u. H. Saner, München 1985.
24. *Gespräche mit Hannah Arendt*, A. Reif (Hrsg.), München 1976.

*Aufsätze in Zeitungen und Zeitschriften (Auswahl)*

25. Augustin und der Protestantismus, in: *Frankfurter Zeitung* vom 4. 12. 1930.
26. Berliner Salon (mit einem Brief Rahels an Pauline Wiesel), in: *Deutscher Almanach für das Jahr 1932*, Leipzig 1932, 173–185.
27. Sören Kierkegaard, in: *Frankfurter Zeitung* vom 29. 1. 1932.
28. Aufklärung und Judenfrage, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, Berlin 4/2–3, 1932, 65–77 (auch in 18).
29. Friedrich von Gentz, Zu seinem 100. Geburtstag am 9. Juni, in: *Kölnische Zeitung* v. 8. 6. 1932.
30. Adam Müller-Renaissance?, in: *Kölnische Zeitung* vom 13. 9. 1932.
31. Rahel Varnhagen, Zum 100. Todestag, in: *Kölnische Zeitung* v. 7. 3. 1933.
32. Der Dank des Hauses Juda, Offener Brief an Jules Romain, in: *Aufbau* 7/46 v. 24. 10. 1941 (erster einer Reihe von Artikeln, die in der deutschsprachigen jüdischen Zeitung ‚Aufbau‘ erschienen, in denen Hannah Arendt u. a. den Aufbau einer autonomen jüdischen Armee forderte).
33. The Case against the Saturday Evening Post: Cui Bono? in: *Aufbau* 8/4 v. 3. 4. 1942 (erster Artikel in englischer Sprache).
34. The Jew as Pariah: A Hidden Tradition, in: *Jewish Social Studies* 6/2 1944, 99–122 (dt.: Die verborgene Tradition, in 18, 46–73).
35. Balfour Declaration and Palestine Mandate, in: *Aufbau* 10/20 v. 19. 5. 1944.
36. Organized Guilt and Universal Responsibility, in: *Jewish Frontier* 12 (1945), 19–23 (dt.: Organisierte Schuld, in: 18, 32–45).
37. Zionism Reconsidered, in: *The Menorah Journal* 33/2 (1945), 162–196 (dt.: Der Zionismus aus heutiger Sicht, in: 18, 127–168).
38. The Jewish State: 50 Years After: Where have Herzl's Politics Led? in: *Commentary* 1 (1945–46), 1–8, jetzt in 19, 164–177.
39. What is Existenz Philosophy?, in: *The Partisan Review* 8/1 (1946), 34–56 (dt.: Was ist Existenz-Philosophie?, in: 3, 33–80).
40. Peace or Armistice in the Near East?, in: *Review of Politics* 12/1 (1950), 56–82, jetzt in 19, 193–222.
41. Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps, in: *Jewish Social Studies* 12/1 (1950), 49–64.

42. A Reply. Rejoinder to Eric Voegelin's Review of 'The Origins of Totalitarianism', in: *Review of Politics* 15 (1953), 76–85.
43. Understanding and Politics, in: *Partisan Review* 20/4 (1953), 377–392.
44. Tradition and the Modern Age, in: *Partisan Review* 21/1 (1954), 53–75 (dt. in: 5, 9–45).
45. Natur und Geschichte, Die Anfänge der griechischen Geschichtsschreibung, in: *Deutsche Universitätszeitung* 12 (1957), 6–9, 9–14, jetzt in 5, 47–79.
46. The Crisis in Education, in: *Partisan Review* 25/4 (1958), 493–513 (auch in: 10, 197–226); dt. *Die Krise in der Erziehung*, Bremen 1958.
47. What is Authority?, in: *Authority*, ed. C. J. Friedrich, Cambridge/Mass. 1959 (auch in: 10, 91–142); dt. *Was ist Autorität?*, in: *Der Monat* 8, Heft 89 (1956), 29–44 (auch in: 5, 117–168).
48. Kultur und Politik, in: *Merkur* 12, Heft 130 (1958), 1122–1145.
49. Freiheit und Politik, in: *Die neue Rundschau* 69/4 (1958), 670–694.
50. Reflections on Little Rock, in: *Dissent* 6/1 (1959), 45–56, dt. *Little Rock*, in: 22, 95–118.
51. Thinking and Moral Consideration: A Lecture, in: *Social Research* 38/3 (1971), 417–446.

## B. LITERATUR

### *Biographien*

52. E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven and London 1982; dt. *Hannah Arendt: Leben und Werk*, Frankfurt a. Main 1986.
53. W. HEUER, *Hannah Arendt*, Reinbek b. Hamburg 1986.

### *Monographien und Sonderhefte von Zeitschriften, die H. Arendt gewidmet sind*

54. M. CANOVAN, *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York/London 1974.
55. A. ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris 1984.
56. *Esprit* 1980/6, erweitert 1985/6 (Beiträge von M. Abensour, M.-I. Brudny, J. Caroux, A. Enegrén, J.-C. Esslin, J. M. Ferry, M. Marian, O. Monegin, G. Petitdemange, J. Taminiaux, P. Valadier).
57. F. G. FRIEDMANN, *Hannah Arendt, Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus*, München/Zürich 1985.
58. M. HILL (Hrsg.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York 1979.
59. G. KATEB, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa, N. J., 1984.
60. F. A. KRUMMACHER (Hrsg.), *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, Frankfurt a. Main 1964.
61. B. PAREKH, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London/New York 1981.

62. A. REIF (Hrsg.), *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*, Wien/München/Zürich 1979.
63. *Salmagundi* 60 (1983) (Beiträge von L. Botstein, S. Wolin, P. Ricoeur, C. Castoriades, N. Jacobsohn, G. Kateb).
64. T. SERRA, *L'autonomia del politico: introduzione al pensiero di H. Arendt*, Teramo 1984.
65. *Social Research* 44/1 (1977), (Beiträge von B. Crick, J. Glenn Gray, E. Heller, H. Jonas, H. Morgenthau, R. Nisbet, J. Shklar, E. Vollrath, S. Wolin, E. Young-Bruehl).
66. E. VOLLRATH, *Die Rekonstruktion der Politischen Urteilskraft*, Stuttgart 1977.
67. DERS., *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987.

#### C. AUFSÄTZE

68. J. ABEL, *Aesthetics of Evil: Hannah Arendt on Eichmann and the Jews*, in: *Partisan Review* 30/2 (1963), 211–230.
69. W. F. ALLEN, *Existential Phenomenology and Political Freedom*, in: *Philosophy and Social Criticism* 9 (1982), 169–190.
70. J. BEATTY, *Thinking and Moral Considerations, Socrates and Arendt's Eichmann*, in: *The Journal of Value Inquiry* 10 (1976), 266–278.
71. R. BEINER, *Judging in a World of Appearances*, in: *History of Political Thought* 1 (1980), 117–135.
72. D. BELL, *The Alphabet of Justice*, in: *Partisan Review* 30/3 (1963), 417–429.
73. R. BERNSTEIN, *Hannah Arendt, The Ambiguities of Theory and Practice*, in: Ball, T. (Ed.), *Political Theory and Practice, New Perspectives*, Minneapolis 1977.
74. DERS., *Hannah Arendt: Judging – the Actor and the Spectator*, in: Boyers, R. (Ed.), *Proceedings of History, Ethics, Politics, A Conference Based on the work of Hannah Arendt*, Saratoga Springs 1982.
75. M. CANOVAN, *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*, in: *Political Theory* 6 (1978), 5–26.
76. DIES., *A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt*, in: *Political Theory* 11 (1983), 105–116.
77. R. J. DOSTAL, *Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant*, in: *The Review of Metaphysics* 37/4 (1984), 725–755.
78. ST. DRAENOS, *The Totalitarian Theme in Horkheimer and Arendt*, in: *Salmagundi* 56 (1982), 155–169.
79. J. HABERMAS, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1981.

80. J. HABERMAS, Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: ders., *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. Main 1971, 48–88.
81. G. P. HEATHER/M. STOLZ, Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory, in: *Journal of Politics* 41/1 (1979), 2–22.
82. M. JAY/L. BOTSTEIN, Hannah Arendt: Opposing Views, in: *Partisan Review* 45/3 (1978), 348–416.
83. ST. JUSTMAN, Hannah Arendt and the Idea of Disclosure, in: *Philosophy and Social Criticism* 8 (1981), 405–423.
84. G. KATEB, Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt, in: *Political Theory* 5 (1977), 141–181.
85. R. H. KING, Endings and Beginnings, Politics in Arendt's Early Thought, in: *Political Theory* 12 (1984), 235–251.
86. J. T. KNAUER, Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action, in: *The American Political Science Review* 74/3 (1980), 721–733.
87. D. LUBAN, On Habermas on Arendt on Power, in: *Philosophy and Social Criticism* 6 (1979), 81–95.
88. G. MCKENNA, On Hannah Arendt: Politics as it is, was, might be, in: *Salmagundi* 10–11 (1969/70), 104–122.
89. J. S. NELSON, Politics and Truth: Arendt's Problematic, in: *American Journal of Political Science* 22/2 (1978), 270–301.
90. N. O'SULLIVAN, Hellenistic Nostalgies and Industrial Society, in: A. DeCrespigny/K. Minogue (Eds.), *Contemporary Political Philosophers*, New York 1975, 228–251.
91. L. S. RATHORE/P. S. BATHI, Hannah Arendt's Contribution to Contemporary Political Theory, in: *Indian Journal of Political Science* 40/3 (1979), 367–379.
92. P. STERN/J. YARBROUGHT, Vita activa and vita contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought of 'The Life of the Mind', in: *Review of Politics* 43/3 (1981), 323–354.
93. D. STERNBERGER, Hannah Arendt – Denkerin der Polis, in: Nordhofen, E. (Hrsg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. Main 1986, 143–158.
94. DERS., Politie und Leviathan, Der Streit um den antiken und den modernen Staat, in: ders., *Herrschaft und Vereinbarung*, Frankfurt a. Main 1986, 178–196.
95. F. VOLPI, Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica, in: *Il Mulino* 33 (1986), 53–75.

## Zeittafel

- 1906 Am 14. Oktober wird Hannah Arendt als einzige Tochter von Paul Arendt und seiner Frau Martha, geb. Cohn, in Hannover geboren.
- 1910 Nach der Erkrankung des Vaters Rückkehr nach Königsberg, der Heimatstadt der Familie.
- 1913 Tod des Vaters.
- 1924–1928 Studium der Philosophie, Theologie und Klassischen Philologie in Marburg (u. a. bei Martin Heidegger und Rudolf Bultmann), in Freiburg/Br. bei Edmund Husserl und Heidelberg bei Karl Jaspers.
- 1928 Promotion bei Karl Jaspers: Der Liebesbegriff bei Augustinus.
- 1929 Heirat mit Günther Stern (i. e. Günther Anders).
- 1930 Stipendium der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft für eine Biographie von Rahel Varnhagen.
- 1933 Untergrundarbeit für die deutschen Zionisten, Verhaftung, Flucht nach Frankreich.
- 1935–1940 Leiterin des Pariser Büros der Jugend-Aliyah, die jüdische Kinder auf ihr Leben in Palästina vorbereitet.
- 1936 Trennung von Günther Stern-Anders; Begegnung mit Heinrich Blücher, der der Brandler-Gruppe der KPD angehört hatte.
- 1940 16. Januar: Nach Scheidung von Günther Stern-Anders Heirat von Hannah Arendt und Heinrich Blücher; 15. Mai: Internierung als ‚Feindlicher Ausländer‘ in Paris und im Frauenlager Gurs; nach der Niederlage Frankreichs Flucht und Wiedervereinigung mit Heinrich Blücher.
- 1941 Flucht über die spanische Grenze und Emigration über Lissabon mit einem von Günther Stern-Anders besorgtem Visum in die USA; Ankunft in New York. Sie überbringt dem Institut für Sozialforschung das Manuskript von Walter Benjamins „Geschichtsphilosophischen Thesen“.
- 1941–1945 Mitarbeit an der deutschsprachigen jüdischen Zeitung „Aufbau“.
- 1944 Leiterin einer Forschungsabteilung bei European Jewish Reconstruction.
- 1946–1948 Chefflektorin bei Schocken Books.
- 1948–1952 Executive Director bei European Jewish Reconstruction Organization.
- 1949–1950 Reise in deren Auftrag nach Europa und Deutschland; Wiederbegegnung mit Martin Heidegger.
- 1951 Annahme der US-Bürgerschaft.
- 1952 Stipendium der Guggenheim Foundation.
- 1952 Heinrich Blücher beginnt Vorlesungen am Bard College in Annandale on Hudson, N. Y., zu halten.

- 1953–1954 Vorlesungen an der Princeton University im Rahmen des Christian Gauss Seminar in Criticism und an der New School for Social Research in New York.
- 1955 Vorlesungen an der University of California at Berkeley.
- 1958 Walgreen Foundation Lectures an der University of Chicago.
- 1959 Lessing-Preis der Hansestadt Hamburg.
- 1961–1962 Berichterstatterin über den Eichmann-Prozeß in Jerusalem für die Zeitschrift ‚New Yorker‘.
- 1963–1968 Professur an der University of Chicago. Nach dem Erscheinen ihres Eichmann-Buches bricht eine gewaltige Kontroverse aus.
- 1967 Sigmund-Freud-Preis der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung in Darmstadt.
- 1968 Professur an der Graduate Faculty der New School for Social Research in New York.
- 1970 Tod Heinrich Blüchers am 31. Oktober.
- 1973 Gifford Lectures in Aberdeen/Schottland.
- 1975 Sonning-Preis der dänischen Regierung. Am 4. Dezember stirbt Hannah Arendt; ihre Urne wird im folgenden Frühjahr im Park von Bard College beigesetzt.

*Brigitte Gess*  
Raymond Aron

Raymond Aron war einer der markantesten liberal-konservativen Intellektuellen der Nachkriegsära. Als er im Herbst 1983 verstarb, hinterließ er ein ungewöhnlich umfangreiches, vielschichtiges Gesamtwerk. Es beinhaltet Beiträge zur Geschichtsphilosophie, zur Soziologie und politischen Theorie, Werke zu den internationalen Beziehungen und zur Strategiedebatte sowie ideologiekritische Schriften.

Aron, der sich als „engagierter Beobachter“ des Zeitgeschehens verstand, war Universitätsprofessor und Publizist. Über mehr als vier Jahrzehnte hinweg reflektierte er das Wesen der Politik, die sie bestimmenden Einflußfaktoren und die bestmögliche Gesellschafts-, Staats- und Regierungsform zum Wohle des Volkes – das klassische Thema politischer Philosophie und Theorie schlechthin. Dies geschah stets im Bewußtsein der Menschheitsgeschichte als dem Fundament individuellen wie kollektiven Existenzverständnisses einschließlich auch aller politischen Phänomene. Die philosophische Reflexion der Politik im Medium der Geschichte lehrte Raymond Aron die Historizität politischen Denkens und Handelns und führte ihn zu einer Betrachtungsweise der Politik, die den Verzicht auf ein starres, dogmatisches intellektuelles Referenzsystem, auf eine Ideologie mit Glaubenscharakter implizierte. Oberstes Axiom war seine Erkenntnis, daß politisches Denken niemals das Machbare, die Realität und Empirie außer acht lassen darf, wenn es zu konstruktiven Ideen kommen will. Aron gelangte zu der Überzeugung, daß die parlamentarische Demokratie das am wenigsten schlechte Regime darstellt. Unter den besonderen Bedingungen der modernen industriellen Zivilisation – Dominanz der (Natur-)Wissenschaft, Expansion der Technik und Imperativ der Effizienz – und aufgrund der erklärten Ziele ihrer Gesellschaften – Erlangung der formellen und reellen Freiheiten, Produktivität und Egalität – erkannte er in der „demokratisch-liberale(n) Synthese“, wie sie die Gesellschaften westlichen Typs verkörpern, „... den am meisten befriedigenden oder am wenigsten unbefriedigenden Ausdruck des liberalen Ideals“ und den „fortschrittlichsten Kompromiß“ zwischen verschiedenen ökonomischen, sozialen und politischen Zielvorstellungen [13: R. ARON, *Zwischen Macht und Ideologie*, 141–142]. Diese Grundüberzeugung Arons ist als logische Konsequenz seiner Erkenntnis zu betrachten, alle politischen Systeme seien – wie jegliche menschlichen Werke – unvollkommen, verwundbar und zerbrechlich, und daher gelte es, das für die

Historizität der  
Politik