

Hannah Arendts gescheiterte Kritik an Karl Marx

Einleitung

In unserer Vortragsreihe wurde bereits in den vorangegangenen Veranstaltungen gezeigt, welche Funktion das Hannah-Arendt-Institut bei der Delegitimierung der DDR und ihrer Charakterisierung als ein totalitärer Staat ausübt und wie hierbei Hannah Arendts Name und Werk mißbräuchlich verwendet wird.

Die Zurückweisung dieses Mißbrauchs und der Umstand, daß Arendt im bürgerlichen Wissenschaftsbetrieb einen respektablen Ruf genießt, dürften meiner Ansicht nach jedoch nicht dazu führen, ihre theoretischen Auffassungen und damit auch ihre „Denkmethode“ unkritisch zu übernehmen.

Seit dem Ende des sozialistischen Weltsystems werden Hannah Arendts Schriften wieder viel gelesen und es erschien eine große Zahl von Publikationen, die ihre Werke popularisierten und interpretierten. Einen Grund für dieses Interesse sehe ich in Arendts Versuch, Marx zu widerlegen, in ihrem sehr „freien“ methodischen Herangehen an die Gegenstände ihrer Untersuchungen und in ihrem eigenen, von wissenschaftlichen Traditionen gelösten Verständnis von Politik, Gesellschaft, Freiheit etc..

Reaktionäre Kräfte in Osteuropa und anderswo beriefen und berufen sich auf Arendts Schriften in ihrem politischen Kampf für einen sogenannten „Regimewechsel“, d.h. für die Beseitigung ihnen mißliebiger Staats- und Herrschaftsformen, beispielsweise in der Ukraine. Linke Kreise suchen bei ihr Anknüpfungspunkte für die Lösung gegenwärtiger politischer Probleme.

Arendts Werk ist in einer Vielzahl von Schriften niedergelegt. Es handelt sich um abgeschlossene Werke (Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Über die Revolution, Vita activa oder Vom tätigen Leben, Eichmann in Jerusalem u.a.), um bisher noch nicht veröffentlichte Manuskripte in ihrem Nachlaß in Washington D.C., um Essays, überarbeitete sowie vom Englischen ins Deutsche übersetzte Schriften, Teilveröffentlichungen und Teilübersetzungen, verschiedenste Textzusammenstellungen, sowie um Vorträge, Vorlesungen, Denk-Tagebücher und Fragmente aus dem Nachlaß. Diese Umstände erschweren den Autoren, die über Arendt schreiben, die Sicht auf ihr Werk als Ganzes und auf einzelne Themenbereiche. Ihre Schriften werden unabhängig davon, ob sie als abgeschlossenes Werk oder z. B. als Eintragung in einem ihrer Denk-Tagebücher existieren, vielfach als gleichwertig betrachtet. Hinzu kommen die notwendige Auseinandersetzung mit der nur ihr eigenen Denkmethode und Begrifflichkeit. Ihr Werk zeichnet sich durch eine beachtliche Redundanz aus.

Es gibt eine unübersehbare Menge an interpretierenden und rezipierenden Schriften über sie. Neben grundsätzlicher Ablehnung gibt es sachliche Widerlegungen wesentlicher Aussagen in ihren Werken. Und es existiert ein Kreis von Autoren, die Arendts Gedanken positiv aufgreifen und versuchen, diese weiter zu entwickeln.

Ich möchte zwei Fragen formulieren, die ich am Ende beantworte.

A. Wie ist Arendt als Theoretikerin des Politischen einzuschätzen?

B. Können aus ihren Schriften Erkenntnisse gewonnen werden, die für das theoretische Denken über die Probleme in unserer heutigen Gesellschaft und für das praktische Handeln relevant sind?

Deshalb wählte ich als Thema Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Karl Marx.

Es ist nicht möglich, auf alle Aspekte ihrer Kritik an Marx einzugehen. Ich beschränke mich daher auf diese Probleme:

1. Was hält Arendt von der Marx'schen politischen Ökonomie?
2. Welche Geschichtsauffassung hat Arendt?
3. Arendts Politik-Begriff und ihre strikte Trennung des Politischen vom Sozialen
4. Arendts „Denkmethode“ contra Marx' Dialektik
5. Beantwortung der eingangs formulierten Fragen

Arendt (1906-1975) und Marx (1818-1883) verbindet Gemeinsames. Es ist ihre jüdische Herkunft und das lange, schwere Leben im Exil. Beide strebten nach Erkenntnis und dem Begreifen der Gesellschaft, in der sie lebten. Die große politische und theoretische Differenz besteht zwischen ihnen, insofern Marx das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft zu ergründen suchte und in jahrzehntelanger theoretischer Arbeit ihr Bewegungsgesetz entdeckte, Arendt aber die Existenz gesetzmäßiger Zusammenhänge in der Gesellschaft, Kausalität in der Geschichte ablehnte.

Der Revolutionär Marx kämpfte für die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft. Arendt war, wie sie 1964 im Interview mit Günter Gaus sagte, an Wirkung nicht interessiert, sie wollte verstehen.

Die Eigentümlichkeit ihres Denkens ist nur aus ihrer Biographie und aus ihrer Verbindung mit dem Existenzialismus Heideggers und Jaspers verstehbar. Als verfolgte Jüdin erfuhr sie im Exil vom Holocaust und sah hierin die tiefste Krise der Zivilisation. Fortan bestimmte sie den Bruch mit dem abendländlichen traditionellen Denken und seinen Begriffen als Voraussetzung für ihr „freies“ Denken. Das „Denken ohne Geländer“ gelang ihr allerdings nur widersprüchlich und eingeschränkt, da sie an antike Philosophen sowie spätere Denker der Neuzeit anknüpfte, abhängig von Heidegger und Jaspers blieb und an Marx nicht vorbeikam, ihn zur Kenntnis nehmen mußte, da er für sie das traditionelle philosophische und politische Denken vollendet habe.

Aus der antiken Philosophie, aus dem mittelalterlichen christlichen Denken (Th. von Aquin) und dem Existenzialismus Heideggers und Jaspers leitet Arendt ihre eigene Terminologie her. Ihre Begriffe, z.B. Geschichte, Gesellschaft, Arbeit und Politik, stimmen deshalb nicht mit denen des traditionellen Denkens und auch nicht mit denen von Marx überein.

Was hält Arendt von der Marx'schen politischen Ökonomie?

Nach der Veröffentlichung der amerikanischen Ausgabe von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* im Jahre 1951 plante Arendt ein Buch mit dem Titel „Totalitarian Elements in Marxism“, da sie sich mit Marx und dem Marxismus in der *Totalitarismusschrift* bewußt nicht auseinandergesetzt hatte. Denn sie hatte befürchtet, sie würde mit einer historischen und begrifflichen Analyse des Hintergrunds der „bolschewistischen Ideologie“ die entsetzliche Originalität des deutschen faschistischen Totalitarismus und des von ihm verübten Holocaust entschärfen. Sie wollte sich nun, nachdem sie im *Totalitarismusbuch* Rassismus, Antisemitismus, Nationalismus und Imperialismus als „geistige Strömungen“ des Westens untersucht hatte, der begrifflichen Analyse der theoretischen Grundlagen des Bolschewismus widmen.¹ Arendt befaßte sich drei Jahre lang in Vorträgen, Vorlesungen, Essays und in Einträgen in ihrem Denktagebuch mit den „totalitären Elementen des Marxismus“ und dabei zunehmend mit der Position von Marx innerhalb der westlichen Tradition des politisch-philosophischen Denkens. Diese Tradition beginnt bei ihr bei Platon und Aristoteles und endet mit Kierkegaard, Nietzsche und Marx. Deshalb änderte Arendt den geplanten aber nicht publizierten Buchtitel

¹ Siehe W. Heuer, Karl Marx. In: *Das Arendt-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Herausgegeben von Wolfgang Heuer, Bernd Heiter und Stefanie Rosenmüller, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar 2011, S. 223

um in „Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought“.

Viele Ergebnisse ihrer Studien aus dieser Zeit, in denen sie die „totalitären Elemente“ des Marxschen Denkens zu erkunden beabsichtigte, fanden ihren Niederschlag in ihrem philosophischen Hauptwerk *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (The Human Condition, Chicago 1958; deutsch 1960 als *Vita activa oder Vom tätigen Leben*).

Sie stellte hier die Frage: „Was tun wir eigentlich, wenn wir tätig sind?“ und entwickelte ihre Auffassungen von den drei Grundformen der menschlichen Tätigkeit: Arbeiten, Herstellen und Handeln, die auf Aristoteles zurückführen. Sie trennt das Arbeiten strikt vom Herstellen. Beide Begriffe prägen ihre Sicht auf ökonomische Prozesse.

„*Arbeiten*“ ist für Arendt die Grundlage für die physische Existenz des Menschen, „der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt und zubereitet, um sie als die Lebensnotwendigkeiten dem lebendigen Körper zuzuführen“.²

Das *Animal laborans*, (das arbeitende Lebewesen), erzeugt *Nahrungsmittel* zum Zweck der alsbaldigen Konsumtion in einem ewigen notwendigen Kreislauf, dem es nicht enttrinnen kann. „Sie brauchen nicht eigentlich erzeugt, sondern nur zubereitet und präpariert zu werden...“³

Arbeit sei „die privateste aller menschlichen Tätigkeiten“.⁴ „Kennzeichen der Arbeit (ist), daß sie nichts objektiv Greifbares hinterläßt, daß das Resultat ihrer Mühe gleich wieder verzehrt wird...“⁵ Die Arbeit sichert „das Am-Leben-Bleiben des Individuums und das Weiterleben der Gattung“.⁶

Das *Animal laborans* ist ganz und gar der Notwendigkeit unterworfen⁷, also unfrei.

„*Herstellen*“ ist die Tätigkeit des *Homo faber*, des herstellenden Menschen; er „verfertigt die schier endlose Vielfalt von Dingen, deren Gesamtsumme sich zu der von Menschen erbauten Welt zusammenfügt“⁸; er bringt als das Werk seiner Hände „die Gegenständlichkeit der von ihm selbst hergestellten Welt hervor“⁹; diese künstliche Welt kann, im Gegensatz zu den Lebensmitteln, „das Leben ihrer Erzeuger überdauern“.¹⁰

Auf ihre Unterscheidung des Arbeitens vom Herstellen, auf den grundlegenden Gegensatz beider, legt Arendt allergrößten Wert. Große Teile dieser Schrift, in dem sie sich mit Marx als dem „größten der modernen Arbeitstheoretiker“¹¹ auseinandersetzt, sind diesem Problem gewidmet. Besonders sein Arbeitsbegriff erregte ihre Aufmerksamkeit. Arendt kritisierte, daß „in der modernen Gesellschaft“ der Arbeit Qualitäten zugeschrieben werden, die nur dem Herstellen zukämen. Sie schreibt: „Auf dieser Verwechslung beruht nicht nur Marx' Arbeitstheorie, sondern überhaupt die Glorifizierung der Arbeit in der Neuzeit...“¹²

Arendt versteht Arbeit nur als getrenntes Hervorbringen von kurzlebigen (Lebensmittel) und langlebigen

² H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1999, S.16

³ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2005, S. 115

⁴ ebd., S. 132

⁵ ebd., S. 104

⁶ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, S.15

⁷ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2005, S. 102

⁸ ebd., S. 132

⁹ ebd., S. 162

¹⁰ ebd., S. 114

¹¹ ebd., S. 111

¹² ebd., S. 105

Gegenständen (künstliche Welt); sie betrachtet den Arbeitsprozess allein von der Seite des Ergebnisses her. Daß die Menschen im Prozeß der praktischen Auseinandersetzung mit der Natur zugleich die materiellen Verhältnisse untereinander, die Produktionsverhältnisse produzieren und reproduzieren, wie sie bei Marx lesen kann, ist außerhalb ihres Denkens.

Während Marx seinen Arbeitsbegriff im „Kapital“ im Zusammenhang mit dem Arbeitsprozeß und dem Verwertungsprozeß innerhalb der kapitalistischen Produktion entwickelt und die Mehrwert schaffende Ware Arbeitskraft mit ihrem Doppelcharakter von abstrakter und konkreter Arbeit erklärt, womit er die ganze bisherige ökonomische Theorie revolutioniert, geht es Arendt um das Festhalten und die weitere Ausarbeitung der von Aristoteles übernommenen Unterscheidung von Arbeiten und Herstellen.

Arendt charakterisierte 1966 in einem Seminar „Marx insgesamt als nicht besonders originell. Sein Arbeitsbegriff beruhe auf Locke und Smith, und er habe Hegels Begriff des Prozesses auf die Arbeit angewendet und damit den wirtschaftlichen Prozeß historischen Begriffen und Kategorien unterworfen ... Im Übrigen sei Marx sich seiner Irrtümer bewußt gewesen“.¹³

Diese Aussagen kann ich aufgrund der vorangegangenen Ausführungen unkommentiert lassen und lenke dafür den Blick auf den nach Arendt *„grundsätzlichen Widerspruch, der sich wie ein roter Faden durch Marx' gesamtes Denken zieht und im letzten Band des 'Kapitals' noch so nachweisbar ist wie in den 'Jugendschriften'... Marx' Stellung zur Arbeit, und das heißt zu dem Zentrum seines Denkens und seines Werkes, ist von Beginn bis Ende immer zweideutig gewesen“*.¹⁴

Weiter schreibt sie über Marx und ihn unvollständig (!) zitierend: „Obwohl die Arbeit 'eine ewige Naturnotwendigkeit', 'eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung' und zudem noch die eigentlich menschliche und produktivste aller Tätigkeiten ist, hat die Revolution doch nach Marx nicht etwa die Aufgabe, die arbeitende Klasse zu emanzipieren, sondern die Menschen von der Arbeit zu befreien. Denn 'das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört'; es beginnt jenseits des 'Reichs der Notwendigkeit“.¹⁵ Sie behauptet, „daß Marx in allen Stadien seines Denkens davon ausgeht, den Menschen als ein Animal laborans zu definieren, um dann dies arbeitende Lebewesen in eine ideale Gesellschaftsordnung zu führen, in der gerade sein größtes und menschlichstes Vermögen brachliegen würde. Ungeachtet seiner Größe endet das Marxsche Werk schließlich mit einer unerträglichen Alternative zwischen produktiver Knechtschaft und unproduktiver Freiheit“.¹⁶ Es kommt noch ärger: Marx' Ansicht beruhe „auf den Illusionen einer mechanistischen Weltanschauung, die annimmt, daß Arbeitskraft, gleich jeder anderen Energie, niemals verloren gehen kann und daher, wenn sie nicht in der Plage des Lebens verbraucht und erschöpft ist, automatisch frei wird für 'das Höhere“.¹⁷ In einem Satz Marx eine mechanistische Weltanschauung anzudichten, die lebendige Arbeitskraft des Menschen mit in der unbelebten Natur vorkommenden Energieformen gleichzusetzen und damit schließlich auf „höhere“ gesellschaftliche Entwicklungen zu verweisen, gelingt Arendt mühelos. Sie ignoriert, daß Marx und Engels eine dialektisch-materialistische Weltanschauung ausgearbeitet haben.

¹³ H. Arendt, „Karl Marx“, LoC, Box 59, Blätter 024294, 024298; zitiert nach W. Heuer, Karl Marx. In: a.a.O., S. 226

¹⁴ H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, a.a.O., S. 123

¹⁵ ebd., S. 123, s. S. 138, 153ff; s. Karl Marx / Friedrich Engels, Werke (MEW), Bd. 23, S. 57, MEW Bd. 25, S. 828

¹⁶ H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, a.a.O., S. 123

¹⁷ ebd., S. 156

Die von ihr so genannte „unproduktiven Freiheit“ in der klassenlosen Gesellschaft führe zu einem progressiven, geistlosen Konsumieren.¹⁸

Arendt liest in Marx' Werk einen derartigen Widerspruch hinein, der dort nicht zu finden ist. Sie nimmt nicht zur Kenntnis (oder will es nicht?), daß es Marx sehr wohl darum ging, das Proletariat von der kapitalistischen Form der Arbeit, von der Ausbeutung durch das Kapital zu befreien. Aber die Notwendigkeit, „mit der Natur (zu) ringen, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren“, besteht nach Marx „in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen“.¹⁹

Marx schreibt, auf die klassenlose Gesellschaft blickend, daß „der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn“. (ebd.) Dennoch bliebe das immer ein Reich der Notwendigkeit.

Erst jenseits dieses Reiches der Notwendigkeit „beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann“. (ebd.)

Ausführlich behandelt Manfred Baum die „menschliche Kraftentwicklung“²⁰ im Reich der Freiheit anhand zahlreicher Aussagen in Marx' Werk.²¹

Mit dem Begriff Arbeitskraft steht Arendt auf Kriegsfuß. Sie zitiert Engels falsch, da er die Einführung des Begriffes Arbeitskraft nicht als „wesentlichsten Beitrag zur Theorie der Arbeit“²², sondern als „einen der wichtigsten Punkte der ganzen politischen Ökonomie“²³ erklärte. Ihre Fehlinterpretation besteht in ihrer Ansicht, daß „die eigentliche Kraft der Arbeit, die Arbeitskraft, wie die Kraft des Lebens ... Fruchtbarkeit“ sei: „Der lebendige Organismus ist nicht erschöpft, wenn er für seine eigene 'Reproduktion' gesorgt hat, und der natürlichste Überschuß seiner Kraft zeigt sich darin, daß er sich vermehren und vervielfältigen kann.“²⁴ Es ist richtig, wenn Niggemeyer diese Auffassung Arendts mit dem Argument zurückweist, sie erkläre die „Erzeugung des Mehrprodukts als natürliches Resultat der menschlichen Lebenskraft“, da bei ihr im Gegensatz zu Marx nicht die Ausbeutung und das Elend des Proletariats im Mittelpunkt ihres Interesses stehe.²⁵

Mit dem für ihre Zwecke mißinterpretierten Marxschen Begriff der Arbeitskraft korrespondiert ein solches Vorgehen Arendts beim Begriff des Mehrwertes. Aus der Deutschen Ideologie zitierend, wonach die Menschen ihr eigenes Leben produzieren müssen in der Arbeit und des fremden Lebens in der Zeugung²⁶, sieht sie hier den „Ursprung seines Systems“, den Marx „dann im Verlauf seines Lebens und Denkens ausarbeitete, indem er an die Stelle der 'abstrakten Arbeit' die 'Arbeitskraft' eines lebendigen Organismus

¹⁸ s. ebd. S. 156f, s.a. S. 138

¹⁹ MEW Bd. 25, S. 828

²⁰ MEW Bd. 25, S. 828

²¹ M. Baum: Freiheit bei Marx, Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung, Nr. 55, 2003

²² H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, a.a.O., S. 105

²³ MEW Bd. 22, S. 203

²⁴ H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, Piper Verlag, München 2005, S. 127, s. S. 105

²⁵ L. Niggemeyer, Gesellschaft und Freiheit bei Hannah Arendt. Ein Vergleich mit Karl Marx, Papy Rossa Verlag, Köln 2008, S. 46f

²⁶ s. MEW, Bd. 3, S. 28f

setzte und den 'Mehrwert' auf den Kraftüberschuß zurückführte, der übrigbleibt, wenn die Reproduktion der eigenen Lebensmittel und der eigenen Lebens- und Arbeitskraft geleistet ist".²⁷ Die Produktivität der Arbeit beruhe nach Arendt darauf, daß Marx „Fruchtbarkeit und Produktivität“ gleichsetze, „so daß die berühmte Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte zu einem gesellschaftlichen Überfluß in Wahrheit keinem anderen Gesetz untersteht und an keine andere Notwendigkeit gebunden ist als an das uralte Gebot: 'Seid fruchtbar und mehret Euch'".²⁸ Dieser verquere Mehrwert Arendt'scher Prägung hat mit dem Mehrwert von Marx nichts zu tun. Bei Marx ist der Mehrwert keine der Arbeitskraft des Arbeiters innewohnende natürliche Eigenschaft. Der Mehrwert ist die vom Kapitaleigentümer, dem Kapitalisten, unentgeltlich angeeignete Mehrarbeit des Arbeiters. Das ist möglich, da die Ware Arbeitskraft einen größeren Wert schafft, als sie selbst Wert besitzt. Der Arbeitslohn entspricht nur den Kosten für den Lebenserhalt des Arbeiters und für seine Fortpflanzung.

Arendt behauptet in *Vita activa*, „...daß die Unterscheidungen zwischen gelernter und ungelerner und zwischen Kopf- und Handarbeit weder in der klassischen politischen Ökonomie noch in Marx' Werk eine Rolle spielen“.²⁹ Nur ein paar Seiten widerspricht sie sich mit einer entgegengesetzten Aussage³⁰ und beide Aussagen treffen nicht zu. Den Gegensatz zwischen körperlicher und geistiger Arbeit thematisierte Marx in der *Deutschen Ideologie*, im *Kapital* und ausführlich in den Theorien über den Mehrwert.

Sie behauptet ferner, Marx' Arbeitstheorie liege eine Lebensphilosophie und eine Verherrlichung des Lebens an sich zugrunde³¹ und stellt Marx in eine Reihe mit den Lebensphilosophen Nietzsche und Bergson: „... der Kern dieses modernen Denkens, der Bezugspunkt, um den sich diese Systeme wirklich drehen, ist weder das Herstellen und die Welt noch das Handeln und die menschlichen Angelegenheiten, sondern das Leben und seine Fruchtbarkeit“.³² Marx verstand allerdings unter den „menschlichen Angelegenheiten“ nicht diejenigen der von Arendt abstrakt gefaßten bürgerlichen Individuen, sondern die Angelegenheiten und Interessen der Proletarier. Und wenn sie unter ihrem Begriff „Welt“ die durch das „Herstellen“ hervorgebrachte vergegenständlichte künstliche Welt begreift, so ist das für Marx das Problem der vergegenständlichten Arbeit, die sich nicht nur in den Waren, sondern wesentlich in den materiellen Produktivkräften (Maschinerie, Technik) manifestiert. Das sieht sie nicht.

Ihre Vorstellungen vom Eigentum³³, leitet sie von John Locke her. Er lehnte die traditionelle Erklärung des Ursprungs des Eigentums als Eroberung oder „Uraufteilung der gemeinsamen Welt“ ab, die aller historischen Entwicklung vorangegangen sein sollte und suchte deshalb nach einer Tätigkeit, „die von sich selbst her 'aneignenden' Charakter hat, die sich der Dinge der Welt bemächtigen und dennoch ganz privater Natur sein kann“.³⁴ Locke gründete „das Recht des Erwerbs von Privateigentum auf das Eigentumsrecht an dem eigenen Körper“ (ebd.), da Hände und Mund natürliche Aneigner seien und sie nicht der Menschheit gemeinsam gehören, sondern jedem Menschen für seinen privaten Gebrauch gegeben sind. Eigentum sei

²⁷ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, a.a.O., S. 125

²⁸ ebd., S. 125/126

²⁹ ebd., S.106f

³⁰ ebd., S.128

³¹ ebd., S. 439f, Anm. 23

³² ebd., S. 480, Anm. 78

³³ ebd., S.128ff

³⁴ ebd., S.130

Resultat einer körperlichen Aneignung, Tätigkeit, eine Einfriedung von dem Gemeinsamen. So gesehen, schreibt Arendt zustimmend, sei „der Körper wahrlich das Urbild allen Eigentums, da er dasjenige ist, was man ... nicht gemeinsam besitzen oder mit einem anderen teilen kann“.³⁵

Dieser Eigentumsbegriff, der das Angeeignete als *Dinge* versteht, hat mit dem Marxschen Eigentumsbegriff nichts zu tun. Auch Marx bindet das Eigentum an die Arbeit. Aber für ihn ist es ein historisch-konkretes *gesellschaftliches Verhältnis*.

In den „Grundrissen“ schreibt er: „*Eigentum* meint also ursprünglich – und so in seiner asiatischen, slawischen, antiken, germanischen Form – Verhalten des arbeitenden (produzierenden) Subjekts (oder sich reproduzierenden) zu den Bedingungen seiner Produktion oder Reproduktion als den seinen.

Es wird daher auch verschiedene Formen haben nach den Bedingungen dieser Produktion. Die Produktion selbst bezweckt die Reproduktion des Produzenten in und mit diesen seinen objektiven Daseinsbedingungen.“³⁶

Die Bedingungen der Produktion sind jeweils historisch gegeben. Im Kapitalismus kann sich das arbeitende Subjekt, der Arbeiter, nicht zu den Bedingungen seiner Produktion oder Reproduktion als den seinen verhalten. Als doppelt freier Lohnarbeiter ist er von diesen Bedingungen durch den Prozeß der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals gewaltsam getrennt worden. Der Kapitalist als Eigentümer stellt dem Arbeiter daher die Maschinen, Werkzeuge, das Material etc. für den unmittelbaren Produktionsprozeß zur Verfügung.

Marx' Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie erschienen erstmals 1939 (Hauptband) und 1941 (Anhang); sie enthalten in der berühmten Einleitung den Text Die Methode der politischen Ökonomie. Arendt hätte diesen durchaus studieren und in Vita activa berücksichtigen können.

Arendts Interesse an der Marxschen politischen Ökonomie galt nicht den von Marx vollbrachten, die ökonomische Wissenschaft revolutionierenden Leistungen wie die Entdeckung des Doppelcharakters der Ware Arbeitskraft und die Enträtselung des Mehrwertproblems. Sie las Marx vielmehr unter dem unerbittlichen Blick ihrer Auffassung von der notwendigen Trennung von Arbeiten und Herstellen und der Spaltung des einheitlichen Menschen in Animal laborans und Homo faber. Das führte nicht nur zum Unverständnis, zu entscheidenden Mißinterpretationen und Entstellungen, sondern zur Ablehnung seiner politischen Ökonomie. Es hat den Anschein, als versuchte Arendt in Activa vita, wenn auch nicht ausgesprochen, Marx gewissermaßen eine eigene ökonomische „Theorie“ gegenüberzustellen. Von einem Erfolg hierbei kann mitnichten die Rede sein. Ihre gesamte Darstellung und existenzialistische Argumentation in Vita activa trägt den Charakter einer großen Erzählung, nicht den eines theoretischen Werkes, bei der man kaum eine Seite lesen kann, ohne Widerspruch anzumelden.

Welche Geschichtsauffassung hat Arendt?

Hierzu zunächst ein Zitat. „Die Historiker wissen längst, daß die uns bekannten Tatsachen sich schematisch genauso gut durch den Sinnzusammenhang der Hegelschen Freiheitsdialektik oder die Marxsche Konstruktion von Klassenkämpfen, wie durch die darwinistisch oder anders gefärbten Rassentheorien und die Auf- und Untergänge von Zivilisationen erklären lassen. Wenn der menschliche Verstand solche Schemata entwirft, so hat er im Bereich des physisch Natürlichen oder des geschichtlich Menschlichen im

³⁵ ebd., S.132

³⁶ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858, Dietz Verlag Berlin 1974, S. 395

Grunde nichts anderes getan als jene mathematische Kurve zu ziehen, die, wie Leibniz bemerkte, sich immer konstruieren läßt zwischen Punkten, die man zufällig auf ein leeres Blatt Papier wirft.“³⁷

Für Arendt ist das Wort „Geschichte“ nur eine Metapher, nicht mehr als „der Rahmen, innerhalb dessen die unendlichen, erzählbaren Geschichten der Menschen gesammelt und niedergelegt werden“.³⁸

Die „Geschichte“ bestehe „aus nichts ... als aus Geschichten“, die von „Ereignissen berichten“.³⁹

Ihr Geschichtsbegriff läßt sich kaum eindeutig beschreiben⁴⁰; es gibt für sie keinen Geschichtsprozeß, „sondern nur eine Sammlung von unzähligen Einzelgeschichten – eine Art Geschichtenbuch der Menschheit –, die erzählt werden müssen, um Sinn in mitunter als sinnlos erscheinende Erfahrungen zu bringen. Hier tritt also der Geschichtenerzähler an die Stelle des Historikers“.⁴¹

Indem sie „Marx' Behauptung (ablehnt), daß die Gesetze der Wirtschaft eine gegebene Gesellschaft mit der Notwendigkeit von Naturgesetzen bestimmen und regulieren, daß sie also nicht von Menschen gesetzt sind“⁴², bestreitet Arendt die Marx'sche Geschichtsauffassung.

Die Geschichte verlaufe ohne Kausalität, also ohne Wechselwirkung von Ursache und Wirkung; in ihr existieren keine Gesetze. Für Straßenberger wollte Arendts „fragmentarische Historiographie ... den Fallstricken einer kausale Zusammenhänge herstellenden Geschichtsschreibung entkommen: der Gefahr nämlich, im Wissen um den Gang der Ereignisse und ihr vorläufiges Ende eine zwangsgesetzliche Kontinuität zu konstruieren, die es in der Geschichte zu keinem Zeitpunkt gegeben hat“.⁴³

In ihrem Buch Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft ersetzte Arendt das Kausalitätsprinzip durch in der Geschichte wirkende unterirdischen Strömungen, die sich im Totalitarismus „kristallisieren“. (Es ist interessant, daß Marx im Vorwort zur ersten Auflage von Das Kapital, Bd.1⁴⁴ schrieb, daß die bürgerliche Gesellschaft „kein fester Kristall, sondern ein umwandlungsfähiger und beständig im Prozeß der Umwandlung begriffener Organismus ist“. Wurde Arendt hier von Marx angeregt?) Sie versuchte, ihre historischen Ausführungen mittels Beispielen aus der Literatur, dem Leser diese Strömungen zu untermauern. Aufgrund dieses Verfahrens „zog sie sich den Zorn von Historikern, Sozial- und Politikwissenschaftlern und gleichermaßen von Philosophen zu.“⁴⁵

Ihre Verteidiger dagegen argumentierten, Arendt hätte das beispiellose totalitäre Böse, gemeint sind der Holocaust und die Gulags, nicht mit den gewohnten Geschichtsbegriffen beschreiben können und stattdessen ihre „bemerkenswerte Vorstellungskraft“ einsetzen müssen.⁴⁶

Wie viele Marx-Kritiker trennt Arendt den jungen vom „reifen“ Marx. In den Schriften nach dem Manifest der Kommunistischen Partei „sei der echt revolutionäre Elan seiner Jugend in pseudowissenschaftlichen,

³⁷ H. Arendt, Aufklärung und Judenfrage. In: Die verborgene Tradition. Essays. 2. erw. Aufl., Frankfurt a. Main, 2000, S.114

³⁸ H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, a.a.O., S. 228

³⁹ ebd., S. 322

⁴⁰ A. Vowinkel, Geschichte, in: Das Arendt-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. Herausgegeben von Wolfgang Heuer, Bernd Heiter und Stefanie Rosenmüller, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar 2011, S. 281

⁴¹ ebd.

⁴² H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, a.a.O., S. 266

⁴³ Grit Straßenberger, Hannah Arendt zur Einführung, Junius Verlag GmbH, Hamburg 2015, S.20/21

⁴⁴ MEW, Bd. 23, S. 16

⁴⁵ J. Kohn: 'Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought'; in: Das Arendt-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. a.a.O., S. 45

⁴⁶ ebd., S. 45

ökonomischen Begriffen erkaltet“.⁴⁷

Sie zielt damit vor allem auf sein „Kapital“. In diesem habe Marx „die Freiheit an die Notwendigkeit ausgeliefert, nicht anders als Robespierre vor ihm und sein größter Schüler Lenin im Laufe der folgenschwersten Revolution, die sich auf ihn berufen kann, nach ihm“.⁴⁸ Arendt meint mit dieser Auslieferung der Freiheit an die Notwendigkeit den Zusammenhang zwischen dem Reich der Notwendigkeit und dem der Freiheit. (s. Abschnitt über Marx' Ökonomie)

Auf die angeblichen pseudowissenschaftlichen, ökonomischen Begriffe ist am Schluß noch zurückzukommen.

Besonders verwerflich ist für sie, daß Marx die Existenz „ewig gleicher Naturbedingungen menschlichen Lebens auf Erden“⁴⁹ widerlegt und damit die Möglichkeit der Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft gezeigt hat. Falsch ist ihre Ansicht, daß Marx „als erster die Willkür der Gewalt und Unterdrückung entdeckt“⁵⁰ habe. Er hat auch die Existenz der Klassen und ihren Kampf untereinander nicht entdeckt. Bürgerliche Historiker (Thierry u.a.) und Ökonomen hatten längst vor Marx die geschichtliche Entwicklung des Klassenkampfes beschrieben und die Existenz der Klassen aus der Ökonomie hergeleitet.

Marx' Verdienst bestand 1. im Nachweis, „daß die *Existenz der Klassen* bloß an *bestimmte historische Entwicklungsphasen der Produktion* gebunden ist; 2. daß der Klassenkampf notwendig zur *Diktatur des Proletariats* führt; 3. daß diese Diktatur selbst nur den Übergang zur *Aufhebung aller Klassen* und zu einer *klassenlosen Gesellschaft* bildet“.⁵¹

Arendt wendet sich auch gegen den Begriff einer Menschheitsgeschichte mit dem Argument, daß „die Menschheit eine Abstraktion ist, die nicht handeln kann“, weil sie nicht über „die zum Handeln notwendige Eigenschaft der Persönlichkeit“ verfüge.⁵² Für sie gibt es nur Individuen. Offenkundig widerlegt schon die Entwicklung der Menschheit von der Steinzeit bis zur heutigen Schaffung einer künstlichen Intelligenz diese Aussage.

Arendts Bestreiten des Wirkens von Gesetzen in der Geschichte zeigt sich an einem weiteren Punkt.

Sie polemisiert gegen die seit dem 18. Jahrhundert ausgearbeiteten Annahme, daß sich hinter geschichtlichen Ereignissen und Prozessen eine unsichtbare Logik verberge, wie sie bei Adam Smith als „unsichtbare Hand“, bei Hegel als „List der Vernunft“ ausgearbeitet wurde und „schließlich als das Marxsche Klasseninteresse“⁵³ aufgetreten sei.

Diese „unsichtbare Logik“ ist die von Marx entdeckte Dialektik zwischen den materiellen Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen. Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, jedoch nicht willkürlich, da jede Generation die Produktionsmittel der vorangegangenen Generation erbt, sie nutzt und „einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert“.⁵⁴ Das gilt für Arendt nicht. Nach ihrer Auffassung können sich die Menschen den Bedingungen, unter denen sie handeln, zumindest partiell entziehen und den

⁴⁷ H. Arendt, *Über die Revolution*, München 2013, S. 79

⁴⁸ ebd., S. 81

⁴⁹ ebd., S. 79

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ MEW, Bd. 28, S. 507f

⁵² H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, a.a.O., S. 228

⁵³ ebd., S. 229

⁵⁴ MEW, Bd. 3, S. 45

vermeintlich vorhersehbaren Lauf der Dinge jederzeit verändern.⁵⁵ Sie wendet sich strikt gegen „Marx' berühmtes Wort von der Gewalt als dem 'Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht'“, denn dies bedeute, daß die „Geschichte von Menschen in dem gleichen Sinn 'gemacht' wird, wie die Natur von Gott 'gemacht' worden ist“.⁵⁶

Arendt sieht auch einen Widerspruch zwischen der Idee des Fortschritts der Menschheit und dem Individuum. Für sie ist es „gegen die menschliche Würde, an den Fortschritt zu glauben“.⁵⁷

Denn die Menschenwürde verlange, daß jeder Mensch „in seiner Besonderheit gesehen und als solcher als die Menschheit im allgemeinen widerspiegelnd betrachtet“ werde.⁵⁸ Die Unterordnung der Individuen unter einen Fortschrittsglauben, worunter auch Ideologien wie der Kommunismus und der „National-sozialismus“ oder der Glaube an eine schrankenlose technische Machbarkeit fallen, beraube sie ihrer Individualität.⁵⁹

„Die extremste Konsequenz des die menschliche Würde verachtenden bedingungslosen Fortschritts-Willens bildet nach Hannah Arendt der Totalitarismus“, da er individuell handelnde Menschen „überflüssig“ mache.⁶⁰

Mit den umfangreichen Erkenntnissen von Marx über den *realen Fortschritt* der Menschheit, der sich in den Klassengesellschaften in antagonistisch-widersprüchlicher Weise vollzieht, setzte sich Arendt nicht auseinander.

Als Fazit halte ich fest, daß Arendt die Geschichtsauffassung von Marx und Engels nicht nur nicht verstand, sondern ablehnte und bekämpfte, aber nicht widerlegen konnte. Ihre Position ist Ausdruck ihres Geschichtspessimismus.

Arendts Politik-Begriff und ihre strikte Trennung des Politischen vom Sozialen

Arendt spricht von einem „Grundirrtum aller Versuche, den Bereich des Politischen materialistisch zu verstehen“.⁶¹ So wie sie unter Arbeit etwas völlig anderes als Marx versteht, ist es auch beim Begriff der Politik der Fall. Für sie ist Freiheit das Wesen der Politik, nicht der Kampf der Klassen um die Macht. Vor allem die sozialen Interessen und Auseinander-setzungen liegen für sie außerhalb dessen, worum sich die Politik zu kümmern habe.

Die Bedingung für politisches Handeln ist für Arendt vielmehr das Absehen, die Freiheit von den ökonomischen Notwendigkeiten des Lebens. Das habe Marx verkannt.⁶²

Arendt schrieb: „Freiheit und Gleichheit beginnen also erst, wo die Lebensinteressen ihre Grenze haben und ihnen Genüge getan ist ... jenseits der Berufe und der Sorge um den Lebensunterhalt...“.⁶³ Wie kann sie nach dieser „Logik“ beispielsweise das politische Handeln der Arbeiterklasse erklären, die eben nicht frei ist von den „ökonomischen Notwendigkeiten des Lebens“? Die geschichtliche Realität steht im Widerspruch zu ihrer Aussage.

Ihr Politikbegriff gipfelt in der Revolution, im Räteregime. Hierzu bemerkt Kannapin: „Unter der Prämisse der vollständigen Trennung von Politik und den anderen sozialen Sphären (für die Politik wohl eigentlich zu

⁵⁵ s. Annette Vowinkel, Geschichte. In: Das Arendt - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. a.a.O., S. 281

⁵⁶ H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, a.a.O., S. 290

⁵⁷ H. Arendt: Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, München 1998, S. 102

⁵⁸ ebd.

⁵⁹ s. M. Meier, Phänomene der Massengesellschaft nach Hannah Arendt, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, Berlin u.a., S. 110f

⁶⁰ ebd., S. 110

⁶¹ H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, a.a.O., S. 225

⁶² J. Kohn über 'Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought'; in: Das Arendt-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, a.a.O., S. 49

⁶³ H. Arendt, Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus, München 1958, S.41

machen wäre) ist auch ihr häufiges Eintreten für ein Rätssystem zu verstehen.“⁶⁴ Ihr Ziel sei nicht „die Vervollkommnung demokratischer Prinzipien zu Erweiterung sozialer Lebensmöglichkeiten aller in einer von Ausbeutung befreiten Gesellschaftsordnung, sondern die ... Verständigung auf einer unteren Ebene der Hierarchieskala ... bis zu dem Punkt, an dem die politischen Entscheidungen dann wirklich getroffen werden. Der einfache Satz des Konzernchefs, dass einen Zentimeter vor dem Wort Enteignung der Spaß und jede Verhandlung aufhören, ist das klassische Dementi jeglicher abstrakter Autonomie der Politik.“⁶⁵ Freiheit im politischen Handeln ist für Arendt nicht an den Fortschritt der Gesellschaft gebunden, sie ist als Sprung spontan jederzeit realisierbar.⁶⁶

In ihren Schriften über die Revolution betont Arendt, die politische Freiheit setze die Überwindung der Armut voraus. Diese Überwindung sei jedoch nur eine technische Frage, die durch den Fortschritt von Naturwissenschaft und Technik gelöst werden könne, der eine unpolitische Lösung der sozialen Probleme der Gesellschaft ermögliche.⁶⁷

Sie äußert: „Es gibt Dinge...bei denen man die richtigen Maßnahmen errechnen kann. ... Andererseits sind alle die Dinge, die wirklich errechnet werden können – in dem Bereich, den Engels die 'Verwaltung der Sachen' nannte – im allgemeinen soziale Dinge. Daß sie als solche Gegenstand von Debatten sein sollten, scheint mir fauler Zauber zu sein – und eine Plage.“⁶⁸

Eines der größten sozialen Probleme ist die Armut und der Hunger von vielen Hundert Millionen Menschen. Schon die „Debatte“ hierüber ist für sie „fauler Zauber“ und „eine Plage“. Diese Aussage kennzeichnet ihr elitäres Denken.

Die Realität widerlegt Arendts Sichtweise der Trennung des Politischen vom Sozialen, wie beispielsweise die politischen Auseinandersetzungen um die Berechnung und die Höhe der sogenannten Hartz IV-Bezüge oder um den Mindestlohn deutlich machen.

Gegen diese Trennung regte sich 1972 frühzeitig Widerstand unter Arendts Kollegen und Freunden, da jede menschliche Tätigkeit eine solche Komplexität aufweise, daß sie nicht einem bestimmten Tätigkeitstyp zugeordnet werden könne.⁶⁹ Arendt-Interpreten bemühen sich seitdem intensiv und erfolglos um ein theoretisches Verständnis dieser Unterscheidung, da sie erkannt haben, daß es hier um den „systematischen Kern von Arendts politischem Denken und dessen heutiger Bedeutung“^{69a} gehe und die Aktualität von Arendts Theorie davon abhängt, „ob von heute aus eine Interpretation der umstrittenen Unterscheidung gelingt“.⁷⁰ Sie hoffen, damit „einen Schlüssel zu Problemen unserer Zeit“^{70a} in die Hand zu bekommen.

Wenn Arendt gegen Marx behauptet, den Bereich des Politischen materialistisch zu verstehen sei ein

⁶⁴ D. Kannapin, Politik ohne Ökonomie: Junge Welt, 14.10.2016, S.12/13

⁶⁵ ebd.

⁶⁶ s. E. Müller, Hannah Arendts Marxkritik. In: Berliner Debatte INITIAL 14 (2003), S. 104-112

⁶⁷ s. L. Niggemeyer, a.a.O., S. 103

⁶⁸ H. Arendt, Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto (November 1972). In: Ich will verstehen, Selbstauskünfte zu Leben und Werk, hrsg. von Ursula Ludz, 2. Aufl., München 1997

⁶⁹ M. Weißpflug / J. Förster: The Human Condition / Vita activa oder Vom tätigen Leben. In: Das Arendt-Handbuch. Leben - Werk – Wirkung, a.a.O., S. 67

^{69a} S. Benhabib: Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne. Hamburg, 1998, S. 220

⁷⁰ M. Weißpflug / J. Förster: The Human Condition / Vita activa oder Vom tätigen Leben. In: Das Arendt-Handbuch. Leben - Werk – Wirkung, a.a.O., S. 67

^{70a} ebd.

Grundirrtum, so ist ihre praktizierte Trennung der Politik vom Sozialen kein Irrtum, sondern eine Konsequenz ihres idealistischen Freiheitsbegriffs. Eine mit der Wirklichkeit übereinstimmende Interpretation der behaupteten Trennung von Politik und Ökonomie kann es nicht geben.

Da der systematische Kern und die Bedeutung von Arendts politischem Denken derart ins Wanken geraten sind, steht es folglich schlecht um die Aktualität ihres Denkens.

Arendts „Denkmethode“ contra Marx' Dialektik

Bekanntlich verstand sich Arendt nicht als Philosophin, sondern als Denkerin des Politischen, der politischen Theorie. Arendt hielt das bisherige philosophische und politische Denken des Abendlandes, das für sie mit Plato begann, als zum Ende gekommen. „Kierkegaard“ habe die „Grundvoraussetzungen der überlieferten Religion, Marx die Grundbegriffe der überlieferten politischen Philosophie und Nietzsche die Grundkategorien der traditionellen Metaphysik mitsamt ihrer Moral ... ein für allemal erschüttert“.⁷¹

Sie reflektiert dies als Traditionsbruch und will ihr Denken nicht von dieser Vergangenheit her entwickeln. Kierkegaard, Nietzsche und Marx (Engels gibt es für sie nicht) sind für sie Denker, die „als erste ohne Anleitung jedweder Autorität, gleichsam ganz und gar ohne Geländer zu denken gewagt“⁷² haben.

Deshalb, und mit der Erfahrung des Totalitarismus und dem Wissen über Auschwitz seit 1943, sei über das Politische neu zu denken. Ihre eigene Denkmethode bezeichnete sie ebenfalls als Denken ohne Geländer.

Durch das Studium bei Heidegger und Jaspers vom Existentialismus geprägt, schuf sich Arendt dafür ein eigenes Begriffssystem und bestimmte „viele Schlüsselbegriffe auf eine Weise, die nur für sie selbst gilt“⁷³, wie Kollegen und Freunde kritisch feststellten.

Mittels dieses merkwürdigen Verfahrens, kritisierten sie weiter, komme Arendt zu „verblüffenden, paradoxen Schlussfolgerungen“.⁷⁴ Sie verteidigt ihren Standpunkt und ihre Antwort zeigt, so M. Meier, einen Blick auf ihre „phänomenologisch zu nennende ... Arbeitsmethode“.^{74a}

Marx ist für Arendt in weiten Teilen ihres philosophischen Hauptwerkes *Activa vita* oder *Vom tätigen Leben* und in den Schriften, deren Ergebnisse hier ihren Niederschlag gefunden haben, ihr philosophischer Gegner. Sie versteht die „sog. Geschichte der Philosophie“ als eine Folge „von Umkehrungen bestimmt und vorwärtsgetrieben ..., von dem gegenseitigen Umschlagen eines Idealismus in einen Materialismus, einer Transzendenz- in eine Immanenzphilosophie, eines Realismus in einen Nominalismus, des Hedonismus in den Spiritualismus, und so fort.“⁷⁵ Sie behauptet nun, daß alle diese philosophischen Systeme so beschaffen seien, „daß man sie beliebig 'vom Kopf auf die Füße' und von den Füßen auf den Kopf stellen kann, wobei entscheidend ist, daß es für solche Umkehrungen keinerlei 'äußerer' Veranlassungen bedarf, also keiner geschichtlichen Ereignisse oder durch Ereignisse bedingter Erfahrungen“.⁷⁶ Es handle sich um „reine

⁷¹ W. Heuer, *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlin 1992, S. 177

⁷² ebd., S. 178; H. Arendt, *Tradition und die Neuzeit*. In: H. Arendt, *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, Frankfurt / Main 1957, S. 27

⁷³ C.B. Macpherson: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto. November 1972*. In: Ludz, Ursula (Hrsg.): *Hannah Arendt: Ich will verstehen, Selbstausskünfte zu Leben und Werk*. München 1997, S. 94/95

⁷⁴ ebd.

^{74a} M. Meier, *Phänomene der Massengesellschaft nach Hannah Arendt*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, Berlin u.a., S. 14

⁷⁵ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, a.a.O., S.371

⁷⁶ ebd., S. 371/372

Verstandesoperationen, die sich aus der Sache selbst ergeben“ und „ohne historisches Gewicht“⁷⁷ seien. Dieses Spiel habe mit Plato begonnen. Aber „es ist teilweise noch das gleiche Spiel mit Gegensatzpaaren, das die bekannten modernen Umstülpungen ... beherrscht, die Marxsche Umdrehung der Hegelschen Dialektik vom Kopf auf die Füße und die Nietzschesche Entwertung des Übersinnlichen und Transzendenten zugunsten der Sinnenwelt und des im Willen zur Macht sich äußernden Lebenstriebes“.⁷⁸

Aus dieser falschen Sicht auf die Marxsche Dialektik heraus behauptete Arendt, Marx habe seine Kategorien von ihren Inhalten befreien können und dies habe ihn dazu „verführt“, „seine eigenen Kategorien nach Bedarf auf den Kopf zu stellen“.⁷⁹

Das Bild des „vom Kopf auf die Füße Stellens“ hat Arendt von Marx übernommen.

Marx würdigte im Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes des Kapitals (1873) Hegel als großen Denker, der als erster die „allgemeinen Bewegungsformen“ der Dialektik „in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat“.⁸⁰ Als objektiver Idealist hatte Hegel die Dialektik als einen Prozeß der *Selbstentwicklung des Geistes* ausgearbeitet. „Sie steht bei ihm auf dem Kopf“, so Marx. „Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.“ Marx betont, daß seine dialektische Methode das direkte Gegenteil der Hegelschen ist, denn „für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen“. Es folgt Marx' entscheidende Aussage: „Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“⁸¹

Der Kontrast zwischen der Bedeutung der Dialektik, die ihr Marx zuspricht und Arendts abfälligem Urteil über Marx' Dialektik kommt in seinen folgenden Worten zum Ausdruck: „In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.“⁸²

Arendts lange Erörterung über das Umschlagen philosophischer Systeme endet mit der Vermutung, der menschliche Geist habe durch die Entwicklung der Neuzeit gerade in der Philosophie die größte Einbuße erlitten und sie fragt sich, was die entscheidende Ursache dieses Verlustes sei, „das neue Primat des Tätigseins vor allen anderen menschlichen Vermögen“ - das ist besonders gegen Marx' Ökonomie gerichtet! - „oder ... das Verschwinden des Wahrheitsbegriffes, der für die gesamte abendländische Tradition maßgebend gewesen ist“.⁸³

Diese Sichtweise prägte im starken Maße Arendts Verhältnis zu Marx. Es kommt hier ihr Unverständnis des revolutionär Neuen der Marxschen Philosophie drastisch zum Vorschein, was sich in ihren Gedanken und Urteilen über Marx' Ökonomie im Kapital und über die materialistische Geschichtsauffassung niederschlägt. Arendt sieht keinen Fortschritt im philosophischen Denken, betrachtet nur die *Gedankenentwicklungen* der

⁷⁷ ebd., S. 372

⁷⁸ ebd.

⁷⁹ H. Arendt, *Über die Revolution*, München o. J. (1965), S. 81

⁸⁰ MEW, Bd. 23, S. 27

⁸¹ ebd.

⁸² ebd., S. 27 f

⁸³ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, a.a.O., S. 374/375; vgl. 27

Philosophen und ignoriert Marx' Erkenntnis, daß „...jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit (ist)“⁸⁴

Sie stimmt dem idealistischen Gedanken Hegels zu, die Philosophien seien „Ausdrucksorgane des Zeit- und Weltgeists“⁸⁵ und übersieht dabei, daß ihr eigenes Denken über „Massengesellschaft“, „Politik“ etc. reale gesellschaftliche Prozesse widerspiegelt (z.B. Faschismus, Holocaust, Revolutionen).

Für Arendt, schreibt Heuer, sei „auch die Marxsche Dialektik, die ja ganz im Unterschied zu einer formalen und linearen Logik die Wirklichkeit umfassend zu erkennen beansprucht, bloß ... eine weitere formale Methode, die sich von der verhängnisvollen Rolle der Logik nicht wesentlich unterscheidet“.⁸⁶

Marx und Engels haben in berühmten Einleitungen, Vorworten, Nachworten und Briefen Marx' bzw. ihr methodisches Herangehen, mit dem sie zu ihren jeweiligen Forschungsergebnissen gelangten, präzise dargelegt. Es ist unwahrscheinlich, daß sie diese Texte nicht kannte. Arendt hat sich in *Vita activa* (mir ist auch sonst nichts bekannt) damit nicht auseinandergesetzt.

Eine Erklärung für diesen Sachverhalt findet sich bei S. Benhabib, einer ausgewiesenen Kennerin der Arbeiten Arendts. Sie spricht von einem „Rätsel der Methodologie und Geschichtsschreibung“ in Arendts politischem Hauptwerk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*.⁸⁷ Arendt habe sich nicht mit methodologischen Überlegungen beschäftigt und in den Vorworten zur Charakterisierung ihrer Schrift habe sie „eher zu noch größerer Unklarheit“ beigetragen.⁸⁸

Der Historiker H. Mommsen beurteilte Arendts Methode ebenfalls kritisch. Er bescheinigte Arendt u.a. einen antihistorischen Grundzug, der jener Zeit entsprochen habe. „So konnte sie aus der Tradition ... ausbrechen und unterschiedliche Epochenereignisse ... intellektuell zusammenzwingen, was ihr faszinierende Einsichten in universelle Strukturen ermöglichte, aber mitunter nicht ohne gewaltsame Konstruktionen abging.“⁸⁹ Und weiter: „Im Grunde hatte sie keine Methode, sondern fügte mit impressionistisch-einführender Assoziationskraft unterschiedliche Gegenstände in eine ... Gesamtsicht zusammen.“⁹⁰

Arendts mangelndes Methodenbewußtsein wirft kein gutes Licht auf ihr Denken, weder für ihre Anhänger noch für Kritiker.

Zur Beantwortung der eingangs formulierten Fragen

A. Wie ist Arendt als Theoretikerin des Politischen einzuschätzen?

Die bisherige Darstellung enthält hierzu bereits einige Aussagen. Weiter sei auf unterschiedliche und gegensätzliche Rezeptionen ihres Denkens verwiesen. Die Bandbreite reicht von einer „kritiklosen Faszination durch Person und Werk“ über eine „selektive Nutzung des Arendtschen Denkens zur

⁸⁴ MEW Bd. 1, S. 97

⁸⁵ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, a.a.O., S. 374

⁸⁶ W. Heuer, ebd., S. 235

⁸⁷ S. Benhabib, *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin*. Frankfurt am Main, 2006, S. 113

⁸⁸ ebd.

⁸⁹ H. Mommsen, *Hannah Arendt und der Prozeß gegen Adolf Eichmann*. In: *Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Piper Verlag, München / Berlin 1986, S. 50

⁹⁰ ebd.

Untermauerung der eigenen Thesen oder politischen Absichten“ bis zur überwiegenden Ablehnung.⁹¹

Straßenberger bemerkt, die „kritische Einschätzung, Arendt werde für ganz unterschiedliche und miteinander um die richtige Deutung der sozialen Welt konkurrierende Theoriemodelle ideenpolitisch vereinnahmt“, lasse „sich jedoch auch anders beschreiben. Danach ist der von Arendt eröffnete und von ihr selbst geführte Deutungskampf um das Politische abgelöst worden von einem Deutungskampf um Arendt“.⁹²

Das ist tatsächlich der Fall, wie die Publikationen über Arendt zeigen. Ich führe als charakteristische Beispiele bewußt zwei Zeitungsartikel an (hohe Auflagen, große Verbreitung). K. J. Sakkas sieht bei Arendt eine „Revolution des Bewußtseins“.⁹³ Sie wird in dem Artikel schwärmerisch und vollkommen unkritisch in einer Art Predigt glorifiziert. Der Autor begibt sich zudem auf eine unhaltbare Position wenn er äußert: „Gegen das Da-Sein, gegen das Sein in der Welt, der sinnlosen und daher nichtswürdigen Welt der Moderne richtete sich das Wüten Adolf Hitlers; gegen das Dasein ... schrieb der Philosoph Heidegger sein Werk 'Sein und Zeit'“. Arendts Werk *Vita activa* enthalte, so Sakkas, „die brillianteste Beschreibung unseres Zeitalters“.⁹⁴ Dazu konträr D. Kannapin: „Angesichts der Ratlosigkeit des spätimperialistischen Zeitalters gilt Hannah Arendt ... selbst in linken und emanzipatorischen (Rest-) Zirkeln als tragfähig, obwohl sie zeit ihres Lebens keinerlei Sympathie mit dem Sozialismus hegte ... und angesichts ihres Wirkens nach dem Zweiten Weltkrieg zurecht von kritischen Intellektuellen als glasklar konservativ eingestuft wurde.“⁹⁵ Er verweist auf Slavoj Žižeks Bemerkung, daß es einen strukturellen Zusammenhang zwischen der westlichen Demokratie und dem Aufstieg des 'Totalitarismus' gibt⁹⁶ und denkt, der gegenwärtige Spätkapitalismus trage mit seiner fehlenden Zukunftsperspektive und zerstörerischen Kriegen sogar nach den „Maßstäben Arendts ... gerade in seiner demokratischen Verfasstheit totalitäre Züge, die weit darüber hinausreichen, was sich die Denkerin des 'Totalitarismus' je hätte ausmalen können“.⁹⁷ Kannapin bescheinigt Arendt am Beispiel ihres Buches *Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, ihre politischen Ansichten über diese „Revolution“ ohne Berücksichtigung der 1956 in Ungarn bestehenden sozialpolitischen und ökonomischen Verhältnisse ausgearbeitet zu haben.

E. Müller wiederum sieht „den eigentlich provozierenden Kern ihrer Theorie“ darin, „Geschichte von Situationen her zu denken, in denen versachlichte, institutionalisierte, prozeßhafte Abläufe auf Katastrophen zulaufen“.⁹⁸

Seinen Sinn habe ihr Handlungsbegriff dort, wo „Rhetoriken des Sachzwangs oder anonyme Logiken der Notwendigkeit ... das freie Handeln und das Politische unterminieren (Gegen Automatismen des Krieges, der Wissenschaft in der Genetik, der Standortdebatte) ... In geschichtlichen Extremsituationen ist das Subjekt auf moralische Spontanität verwiesen.“⁹⁹

⁹¹ G. Straßenberger, *Hannah Arendt zur Einführung*, a.a.O., S. 126

⁹² ebd.

⁹³ K. J. Sakkas, *Revolution des Bewußtseins*. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt: Eine Philosophie für unsere Zeit, *Neues Deutschland*, 14. /15. 10. 2006

⁹⁴ ebd., S. 19

⁹⁵ Detlef Kannapin, *Politik ohne Ökonomie*, *Junge Welt*, 14.10.2016, S. 12

⁹⁶ ebd., S.12

⁹⁷ ebd., S.13

⁹⁸ E. Müller, *Hannah Arendts Marxkritik*. In: *Berliner Debatte INITIAL* 14 (2003), S. 104-112

⁹⁹ ebd.

„Hannah Arendts 'libertärer Existenzialismus', aus Katastrophenerfahrungen des 20. Jahrhunderts erwachsen, bleibt der theoretische Kern ihrer Philosophie“.¹⁰⁰

Festzuhalten ist, daß Arendt Marx und seine Theorie nicht für den sogenannten Bolschewismus verantwortlich macht. Er habe ihn nicht begründet.¹⁰¹ Das trifft ebenfalls auf den Totalitarismus zu, obwohl sie zu Beginn ihrer Marx-Studien in einem Eintrag in ihr Denktagebuch die sogenannten „totalitären Elemente bei Marx“ benannte. W. Heuer gibt sie folgendermaßen wieder: „die Ersetzung der Politik durch Geschichte, die Definition des Menschen als arbeitendem Wesen, die Identifizierung von Arbeit mit Herstellen und die Verwechslung von Arbeit mit Herstellen sowie die Übernahme des Hegelschen Bildes des isoliert Zweck setzenden Menschen, der der Notwendigkeit folgend in die 'Welt' der Anderen einbricht ... Es ist der Herstellensaspekt, das Geschichte-Machen, das für Arendt das Totalitäre kennzeichnete, nicht die bloße Idee der Klasse oder der klassenlosen Gesellschaft“.¹⁰² Was ich von diesen Auffassungen halte, wurde bereits dargelegt.

Da sich Arendt gleich nach der Schrift *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* einige Jahre mit Marx' Werk beschäftigte und die Resultate zu großen Teilen in *Vita activa* ihren Ausdruck fanden, kann die Auseinandersetzung mit Marx in dieser Schrift als repräsentativ für ihr politisches Denken angesehen werden.

Wie ist Arendt *hiervon ausgehend* als Theoretikerin des Politischen einzuschätzen?

Die Antwort kann kurz gefaßt werden. Ihr Unverständnis der Marx'schen Theorie und deren Ablehnung sowie die *nur ihr eigene*, im Existenzialismus wurzelnde und von ihr mit dem Zivilisationsbruch begründete Methode (die auch ihren Anhängern großen Kummer bereitet) führte sie zu schwerwiegenden Fehltritten und Schlußfolgerungen.

Sie erklärte es als Grundirrtum von Marx, das Politische materialistisch zu verstehen und nahm eine unhaltbare Trennung des Politischen vom Sozialen vor. Ihr zufolge sei die Bedingung für politisches Handeln seine Lösung von den ökonomischen Notwendigkeiten des Lebens. Wer als Leser ihrer Schrift(en) diese Tücke nicht erkennt, gelangt mit Arendt zur „Freiheit“ des politischen Handelns, losgelöst von den historisch-konkreten ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft. Zwar ist die Beziehung zwischen politischem Handeln und Ökonomie nicht starr und unbeweglich, letztlich liegen aber der Politik ökonomische Interessen zugrunde, wie schon ein Blick in das tägliche reale Leben und in die Medien zeigt.

Marx' Arbeitswerttheorie und seine Mehrwerttheorie wurden von Arendt nicht verstanden und daher verworfen. Mit ihrer Trennung des Arbeitens vom Herstellen kann sie nicht die wirtschaftlichen Grundlagen des Kapitalismus erklären.

Marx benannte sein Hauptwerk bewußt *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Zwei Äußerungen von Marx zum Verhältnis von Politik und Ökonomie folgen. Er schreibt nach dem Erscheinen seines ersten Bandes: „Es ist sicher das furchtbarste Missile, das den Bürgern (Grundeigentümer eingeschlossen) noch an den Kopf geschleudert worden ist“.¹⁰³ Und im Vorwort zur ersten Auflage heißt es: „Auf dem Gebiete der politischen Ökonomie begegnet die freie wissenschaftliche Forschung nicht nur demselben Feinde wie auf allen anderen Gebieten. Die eigentümliche Natur des Stoffes, den sie behandelt, ruft wider sie die heftigsten,

¹⁰⁰ ebd.

¹⁰¹ s. J. Kohn: 'Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought'; in: *Das Arendt-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. a.a.O., S. 46

¹⁰² W. Heuer, Karl Marx. In: *Das Arendt-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. a.a.O., S. 227

¹⁰³ MEW, Bd. 31, S. 541

kleinlichsten und gehässigsten Leidenschaften der menschlichen Brust, die Furien des Privatinteresses, auf den Kampfplatz.“¹⁰⁴

Die enorme politische Sprengkraft der Marx'schen Theorie ist Arendt nicht verborgen geblieben. Dennoch bestritt sie jede Kausalität in der Geschichte. Wenn sie sogar meinte, es gäbe keinen *Geschichtsprozeß*, sondern nur eine Sammlung von unzähligen Einzelgeschichten, mußte sie als Konsequenz die materialistische Geschichtsauffassung von Marx ablehnen, ohne sie überwinden zu können.

Auch ihr ist Marx' Dialektik ein Greuel, zusammen mit dem *Kapital* und der materialistischen Geschichtsauffassung.. Arendt hatte mehrfach ihren Unwillen gegen Marx zum Ausdruck gebracht. So teilte sie Jaspers 1953 mit: „Je mehr ich Marx lese, je mehr sehe ich, daß Sie Recht hatten: Er ist weder an Freiheit, noch an Gerechtigkeit interessiert. (Und ein Patentekel)“¹⁰⁵ Und 1954 schrieb sie an Heidegger, sie sei dabei, das Projekt Marx aufzugeben, da sie es „nicht konkretisieren kann, ohne ins Endlose zu geraten“.¹⁰⁶ „Ihr Wunsch, dem eigenen Denkansatz zu folgen, liefert wohl zusammen mit ihrer zunehmenden Ungeduld und Frustration in Bezug auf Marx“, so J. Kohn, „die beste Begründung dafür, dass sie schließlich dieses endlose Projekt beiseitelegte.“¹⁰⁷

Marx' berühmte 11. These über Feuerbach: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*“¹⁰⁸, fand ebenfalls nicht ihre Zustimmung, da sie in ihr fälschlich die Aufforderung zur Abschaffung der Philosophie erblickte. Marx bestritt nicht die Notwendigkeit des philosophischen Denkens, sondern hob in seiner These den grundlegenden Unterschied zwischen seiner und Engels' Philosophie von aller vorangegangenen Philosophie hervor. Ihre Philosophie ist keine passivanschauende Betrachtung der Wirklichkeit, sondern die theoretische Grundlage für die praktisch-kritische, revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft. Und auf Letzteres kam es Marx und Engels an.

Arendts Versuch, „ohne Geländer“ zu denken, ging widersprüchlich aus, da es nicht möglich ist, sich von den aus der philosophischen Tradition überlieferten Begriffen völlig zu lösen. Ihr Denken ist, darüber sind sich alle Autoren, die über Arendt schreiben einig, von Beginn an zutiefst vom Existenzialismus Heideggers und Jaspers geprägt.

Wenn Arendt Marx' ökonomische Begriffe als pseudowissenschaftlich bezeichnete, so möchte ich auf Engels verweisen. Er gab den Rat: „... wenn man sich mit wissenschaftlichen Fragen beschäftigen will, muß man vor allen Dingen lernen, die Schriften, die man benutzen will, so zu lesen, wie der Verfasser sie geschrieben hat, und vor allem, ohne Dinge hineinzulesen, die nicht darinstehn“.¹⁰⁹ Arendt offenbart in *Vita activa* eine Arroganz gegenüber dem Theoretiker und Revolutionär Marx, dem sie mit ihren theorieförmigen Schriften und Erzählungen in keinsten Weise gewachsen ist. Ihre Kritik an Marx ist gescheitert.

Engels bemerkte als Herausgeber des dritten Bandes des Marx'schen Kapitals, es gibt „Leute, die nicht lesen können oder wollen, die schon beim ersten Buch sich mehr Mühe gegeben, es falsch zu verstehn, als nötig war, es richtig zu verstehn ...“.¹¹⁰

¹⁰⁴ MEW, Bd. 23, S. 16

¹⁰⁵ Hannah Arendt / Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969. Hg. von Lotte Köhler und Hans Saner, München 1985, S. 252. Zit. nach J. Kohn: 'Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought'; in: a.a.O., S. 47

¹⁰⁶ Hannah Arendt / Martin Heidegger: Briefe 1925-1975. Hg. von Ursula Ludz. 3. durchges. u. erw. Aufl, Frankfurt a. M, 2002, S. 146. Zit. nach J. Kohn: 'Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought'; in: a.a.O., S. 47

¹⁰⁷ J. Kohn: 'Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought'; in: a.a.O., S. 47

¹⁰⁸ MEW, Bd. 3., S. 7

¹⁰⁹ MEW, Bd. 25, S. 29

¹¹⁰ MEW, Bd. 25, S. 897

Arendts philosophisches Hauptwerk *Vita activa* wurde sehr treffend als „Baustein eines insgesamt fragmentarischen, nicht-systematischen und stets mit sich selbst im Widerstreit stehenden, intervenierenden politischen Denkens“ charakterisiert.¹¹¹

Es wird dennoch und vielleicht deswegen im ideologischen Kampf um die Zurückweisung und beim Bemühen um die Niederhaltung des Marxschen Werkes gebraucht. Sie ist, um mit Marx zu sprechen, eine doktrinäre Wortführerin des Bürgertums.¹¹²

S. Benhabib meint, daß Arendt „einer der nützlichsten und schöpferischsten Kritiker des Marxismus in diesem (im 20. Jh. - D.S.) Jahrhundert wurde“.¹¹³ An Marx-Kritikern hat es nie gefehlt und die des 21. Jahrhunderts sind im Jahr des 200. Geburtstages von Marx sicher besonders zahlreich und aktiv.

B. Können aus Arendts Schriften Erkenntnisse gewonnen werden, die für das theoretische Denken über die Probleme in unserer heutigen Gesellschaft und für das praktische Handeln relevant sind?

Die Frage hat mit dem Thema des Vortrages wenig zu tun. Sie bedarf dennoch einer Beantwortung, da sie sich bei der Beschäftigung mit Arendts Werk von selbst stellt.

Bezogen auf ihre Schrift *Vita activa* war Karl Marx ihr Gegner, nicht der „Marxismus“. Das sage ich des Argumentes wegen, daß heute, zwei Generationen nach Arendt und angesichts des Zerfalls des sozialistischen Weltsystems, vieles über den Marxismus, einschließlich seiner Perspektive, anders gesehen werden müsse etc. Aber hier geht es um Marx, an dessen Kritik Arendt gescheitert ist. Selbst ihre Anhänger müssen gravierende Widersprüche und Mängel bei ihrer Begriffsbildung und ihrer Methode konstatieren. Das führt bis dahin, daß sie ihrer Schrift Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft nicht das Prädikat Sozialwissenschaft verleihen.¹¹⁴

Bei aller Kritik an Arendt muß ohne Zweifel die ihre Schriften prägende humanistische Haltung gewürdigt werden.

Wie also an Arendt herangehen? Das Sinnvollste ist, sich an Marx selbst zu orientieren. Er mußte und vermochte es, selbst bei entschiedener Kritik an anderen Theoretikern, deren Erkenntnisse für seine eigene theoretische Arbeit nutzbar zu machen. Philosophisch formuliert, leistete er die dialektische Aufhebung der Ökonomien von Smith und Ricardo und der Philosophie Hegels. (Von einer solchen Aufhebung kann bei Arendt nicht die Rede sein.) Es geht darum, ob Erkenntnisse bei Arendt vorliegen, die für das theoretische Denken über die Probleme in unserer heutigen Gesellschaft und für das praktische Handeln relevant sind.

Eine Reihe von Schwierigkeiten stehen dieser Prüfung entgegen. Da sind ihre Begriffe zu nennen. Die ihnen von Arendt gegebenen Inhalte, die Begriffsinhalte, dürfen nicht unkritisch übernommen werden.

Und sich auf den „Deutungskampf um Arendt“ (Straßenberger) sowie auf die Diskussion „Arendt gegen Arendt“ (Benhabib) einzulassen, um zu sehen, welche ihrer Aussagen wie verstanden werden könnten (oder auch nicht), also das Betreten dieser theoretischen Metaebene, all das wäre unproduktive Zeitverschwendung, auch angesichts des Umstandes, daß auf diesem Gebiet schon das Wesentlichste von ihren Interpreten ausgegraben wurde. Auch eine alleinige oder vorzugsweise Beschäftigung mit Arendts Werk wäre theoretisch völlig unzureichend für das Nachdenken über den Geschichtsverlauf seit dem

¹¹¹ Marie Luise L. Knott: *The Human Condition / Vita activa oder Vom tätigen Leben*. In: *Das Arendt - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. a.a.O., S. 61

¹¹² s. MEW, Bd. 23, S. 27f

¹¹³ S. Benhabib: *Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne*. Hamburg, 1998, S. 220

¹¹⁴ S. Benhabib, a.a.O., S. 112

19. Jahrhundert und für die Erarbeitung eines Weges zur Befreiung der Menschheit vom Imperialismus im 21. Jahrhundert.

Marx, Engels, Lenin, Luxemburg sind und bleiben höchst aktuell; viele weitere marxistische und andere Theoretiker, auch weltweit, und die revolutionären Erfahrungen müssen studiert werden.

Unter Berücksichtigung dieser Gesichtspunkte, dem Wissen von ihrem Methoden-, Geschichts- und Politikverständnis und meiner Kenntnis einiger ihrer Hauptschriften, sehe ich folgende Gedanken Arendts als wesentlich für die Gegenwart an:

⑩ *Die Sorge um die Zukunft der Menschheit*

Arendt äußerte in einer Reihe ihrer Schriften ihre große Sorge um die Zukunft der Menschheit. Sie unterscheidet dabei allerdings, z.B. in *Vita activa*, „das Menschengeschlecht“ von „der Menschheit“:

„Mit dem Wort 'Menschengeschlecht' möchte ich ... die Gattung bezeichnen im Unterschied zu den Menschen, für deren Gesamtheit ich das Wort 'Menschheit' gebrauchen werde.“¹¹⁵

„Die Entstehung des Menschengeschlechts, im Unterschied zu der Menschheit als einer regulativen Idee der Menschenwürde, besagt nicht mehr und nicht weniger als die Ausbreitung der modernen Gesellschaft über den ganzen Erdball, und damit die Verschleppung der modernen gesellschaftlichen Phänomene, der Entwurzeltheit und Verlassenheit des Massenmenschen und der Massenbewegungen, in alle Länder der Welt.“¹¹⁶

Arendt sprach in ihren Aussagen über die Zukunft allgemein von „der modernen Gesellschaft“, differenzierte nicht zwischen dem kapitalistischen und dem sozialistischen System.

Es ist besonders die Gefahr eines dritten Weltkrieges, die sie wiederholt zum Ausdruck brachte. Mit der Entdeckung der Atomenergie sei ein totaler Krieg möglich geworden.

Beim Einsatz der Wasserstoffbombe drohe der Untergang des Menschengeschlechts.¹¹⁷

Die menschliche Zerstörungskapazität „hat heute sogar den Punkt erreicht“, wo die Menschen „die Erde und das Leben auf ihr“ zerstören können.¹¹⁸

Die Existenz von Atomwaffen verbiete daher den Krieg.

· *Die Barbarei des heutigen Imperialismus*

Arendt hält den Holocaust, den „Verwaltungsmassenmord“ in Auschwitz und anderen faschistischen Vernichtungslagern für ein wiederholbares, sogar eskalierbares Verbrechen gegen die Menschheit:

„ ... es steht zu fürchten, daß die Konzentrationslager und Gaskammern, welche zweifellos eine Art Patentlösung für alle Probleme von Überbevölkerung und 'Überflüssigkeit' darstellen, nicht nur eine Warnung, sondern auch ein Beispiel bleiben werden.“¹¹⁹

In der heutigen Welt seien „totalitäre Tendenzen überall und nicht nur in totalitär regierten Ländern zu finden“,¹²⁰ schrieb sie 1955. Diese Aussage ist drei Generationen später noch immer von erschreckender Aktualität, wobei es sich nicht nur um Tendenzen, sondern um tatsächlich geschehende Prozesse handelt.

Zu den „totalitären“ Verbrechen des heutigen Imperialismus zählen der Hunger und die kulturelle und gesundheitliche Verelendung von Hunderten Millionen Menschen. Der Raub riesiger landwirtschaftlich nutzbarer Ländereien in

¹¹⁵ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, a.a.O., S. 421, Anm. 4

¹¹⁶ ebd., a.a.O., S. 329

¹¹⁷ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, ungek. Taschenbuchausgabe, 11. Aufl., München 2006, S. 916

¹¹⁸ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, a.a.O., S. 296

¹¹⁹ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., S. 942f

¹²⁰ ebd., S. 943

Afrika und Asien durch internationale Konzerne, um Monokulturen anzubauen, führt zur Vertreibung der dort lebenden Bevölkerung. Das ist ökonomischer Terror.

Die explosiv ansteigenden Rüstungsausgaben der imperialistischen Hauptmächte zur Schaffung immer todbringenderer Waffen und die zunehmend aggressiver werdende Politik gegenüber Rußland, China und andere Staaten (Venezuela, Kuba etc.) gefährden die Existenz der Menschheit durch einen dritten Weltkrieg.

Die Zerstörung ganzer Staaten durch Interventionskriege (Libyen, Afghanistan ...) führt zu Völkermord und „ethnischen Säuberungen“. So groß wie nie zuvor ist die Zahl der durch Kriege und Zerstörung der materiellen Lebensgrundlagen aus ihrer Heimat geflohenen und vertriebenen Menschen. Es gibt bereits Lager mit Hunderttausenden Menschen und der Papst spricht von KZ-ähnlichen Lagern. Die „überflüssigen“ Menschen, genauer die für das Kapital „Überflüssigen“, sind in ihrer menschlichen Existenz bedroht. Der Gaza-Streifen wird selbst in bürgerlichen Medien als weltgrößtes Gefängnis angesehen. Politiker in der EU werden nicht müde, Asylbewerber, Flüchtlinge und Vertriebene an den Grenzen abzuwehren und die ihnen im Aufenthaltsland noch verbliebenen Rechte immer weiter zu beschneiden. Und es wird die Errichtung weiterer Lager betrieben. Dem Flaggschiff der „westlichen Werte“, der parlamentarischen Demokratie, werden immer größere Lecks geschlagen, u. a. durch die praktische Einschränkung der Versammlungsfreiheit oppositioneller Kräfte. Das alles geht einher mit einer Blüte der faschistischen Ideologie und des Rassismus.

· *Das Problem der Menschenrechte*

Mit den Menschenrechten hat sich Arendt besonders in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* befaßt, auch unter dem Eindruck ihrer Erfahrungen als Flüchtling und Staatenlose.

S. Benhabib rätselt, „welche philosophischen Annahmen“ die Grundlage für die „Menschenrechte“ bei Arendt bilden, „wenn wir darauf bestehen, daß wir alle Menschen als Wesen behandeln müssen, die das Recht beanspruchen können, Rechte zu haben? Begründen wir eine derartige Achtung der universellen Menschenrechte mit der Natur, mit der Geschichte oder mit der menschlichen Vernunft? In Arendts Texten suchen wir vergeblich nach Antworten auf diese Fragen“.¹²¹

Genau damit beschäftigt sich J. Kuczynski in seiner bemerkenswerten Schrift *Menschenrechte und Klassenrechte*.¹²²

Dennoch haben wir bei Arendt einen grundlegenden Text über die Menschenrechte. Sie war eine der ersten, die sich in der Politikwissenschaft dem Problem der Flüchtlinge, Heimat- und Staatenlosen und Minderheiten sowie mit der Bedrohung des Lebens dieser Menschen befaßt hatten. Ihre Ergebnisse besitzen eine nicht nachlassende und bestürzende Aktualität.

Arendts Aussagen über Menschenrechte, Flüchtlinge, Staatenlose usw. müssen mit den „Werten“ unserer „Wertegemeinschaft“ und mit der praktischen Politik in unserer freiheitlichen Demokratie konfrontiert werden. Dabei sollte auch die Sprache der Politiker und der Medien kritisch bewertet werden. Deren Wortwahl etc. dient je nach der gegebenen politischen Situation dem Verschleiern und Verharmlosen von Repressionen gegen Flüchtlinge und Asylbewerber oder dem offenen Propagieren der Unterdrückung dieser Menschen.

⑩ *Die Wahrnehmung der persönlichen Verantwortung*

Nicht das passive Erdulden politischer Entscheidungen, sondern die aktive Einmischung jedes Einzelnen in die Politik und die Wahrnehmung persönlicher Verantwortung und Interessen sieht Arendt als notwendig an. Das gilt heute für den Kampf gegen die Übelstände und Gefahren in der heutigen Gesellschaft ebenso wie für die Überwindung des Kapitalismus als Ziel.

⑩ *Der Kampf gegen die Verletzung der Privatsphäre*

Die Privatsphäre ist für Arendt ein unverzichtbares Gut. Die „eigenen vier Wände (sind) der einzige Ort, an

¹²¹ S. Benhabib, Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin, a.a.O., S.138

¹²² Jürgen Kuczynski, *Menschenrechte und Klassenrechte*, Akademie-Verlag Berlin, 1978

den wir uns von der Welt zurückziehen können, nicht nur von dem, was in ihr ständig vorgeht, sondern von ihrer Öffentlichkeit, von dem Gesehen- und Gehörtwerden. ... Die einzig wirksame Art und Weise, die Dunkelheit dessen zu gewährleisten, was vor dem Licht der Öffentlichkeit verborgen bleiben muß, ist Privateigentum, eine Stätte, zu der niemand Zutritt hat und wo man zugleich geborgen und verborgen ist.“¹²³ Sieht man bei dieser Aussage vom Kontext und davon ab, was Arendt unter Privateigentum versteht, so zeigt sich hier ein Bedürfnis des bürgerlichen Individuums nach einer für Fremde nicht zugänglichen Wohnstatt. Arendt sah in ihrer Zeit dieses Bedürfnis als bedroht an. Heute ist das in viel größerem Maß und in einer Weise der Fall, den Arendt nicht voraussehen konnte. Das Recht auf die Unverletzlichkeit der Wohnung ist z.B. durch Lauschangriffe in Frage gestellt; diverse staatliche Abhörpraktiken und Zugriffsmöglichkeiten auf Inhalte der mit der modernen Technik praktizierten privaten Kommunikation und die heimliche Manipulation der privaten Kommunikationstechnik der Bürger untergraben wesentliche Teile der bürgerlichen Demokratie. Im Kampf gegen diese Politik kann man sich auf Arendt berufen.

Eine Bemerkung zum Schluß

Es handelt sich bei *Vita activa* um eine Schrift, in der Arendt Marx massiv angriff. Sie konnte mit ihrer Kritik seine Theorie nicht widerlegen. Insofern war Arendt zwar erfolglos, aber ihre Schriften wurden von bürgerlichen Ideologen und Politikern wirksam eingesetzt mit dem Ziel: Weg von Marx, hin zu Arendt.

Es ist richtig, daß sich bei Marx, dessen 200. Geburtstag in diesem Jahr weltweit begangen wird, nicht der Schlüssel zur Lösung aller Fragen findet, die uns heute bewegen. Das ist selbstverständlich nicht möglich und kann nicht redlich als Vorwurf gegen Marx ausgelegt werden. Weder von seinen Gegnern noch von seinen Gleichgesinnten. Vielmehr besteht die Notwendigkeit, seine Theorie kritisch-dialektisch zu entwickeln und in der Praxis anzuwenden.

Es gilt: Nicht weniger Marx, sondern hin zu Marx!

¹²³ H. Arendt, *Vita activa*, a.a.O., S. 86f