

Dag Javier Opstaele

DIE KUNST DES UNTERSCHIEDENS

Eine Antwort auf Margaret Canovan¹

Dag Javier Opstaele lebt in Köln. Nach dem Studium der Romanischen Philologie, Politikwissenschaft und Philosophie an den Universitäten Löwen und Köln promovierte er an der Philosophischen Fakultät der Universität Köln. Buchveröffentlichung: *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg 1999.

1 Cf. Margaret Canovan, *Beyond Understanding? Arendt's Account of Totalitarianism*, in: *Hannah Arendt Newsletter*, Nr. 1, April 1999, S. 25-30.

Gibt es einen Weg, Hannah Arendt „richtig“ zu lesen und zu interpretieren, oder soll man sich resignierend mit dem Gedanken abfinden, die „wahre“ Hannah Arendt werde immer rätselhaft und damit unverstanden bleiben?

Dies ist – plakativ formuliert – die Frage, die Margaret Canovan in ihrem Beitrag aus der ersten Ausgabe des *Hannah Arendt Newsletter* aufwirft und anhand einer Reihe von Interpretationsschwierigkeiten, zu denen Arendts Totalitarismus-Analyse Anlass gibt, zur Diskussion stellt. Nun hat Margaret Canovan hiermit zweifellos eine Frage angesprochen, die sich die meisten Arendt-Interpreten irgendwann gestellt haben mögen – und dies nicht nur im Zusammenhang mit Arendts Überlegungen zum Totalitarismus. Ja, es lässt sich mit gutem Grund sagen, dass die Frage nach dem „wahren“ Verstehen die Arendt-Forschung seit ihren Anfängen in nicht ungefährlicher Weise belastet hat. Nun scheint mir diese Frage in jüngster Zeit noch an Brisanz zugenommen zu haben: Je mehr sich die Forschung bisher unbearbeiteten Themenbereichen aus dem umfangreichen Arendtschen Werk zuwendet, desto schwieriger wird es, diese teilweise recht heterogenen Denkwelten sinnvoll miteinander zu verknüpfen und in argumentativer Konsequenz zu den Hauptthesen ihres politischen Denkens zu einem widerspruchsfreien Ganzen zusammenzufügen. Die Frage nach dem „wahren“ Verstehen ist m. E. zu einem allgemeinen und realen Problem der Arendt-Forschung geworden.

Im folgenden will ich in einem ersten Schritt versuchen, das angedeutete hermeneutische Problem begrifflich näher zu fassen, um auf dieser Grundlage und in Antwort auf die von Margaret Canovan aufgeworfenen Fragen, einige praktische Vorschläge für einen „wahrheitsgerechteren“ Zugang zu und Umgang mit Hannah Arendts Denken zu formulieren. Die Anregung zu diesem Aufsatz erhielt ich von Frau Ursula Ludz, wofür ich ihr an dieser Stelle nochmals herzlich danken möchte.

„My main objective in this paper“, so führt Margaret Canovan aus, „is to draw attention to the difficulties of following Arendt's thinking on this subject [des Totalitarismus]“. Welcher Art diese Verstehensschwierigkeiten sind, sagt Margaret Canovan in ihrem Beitrag nicht. Aus ihren Ausführungen geht aber mit hinreichender Deutlichkeit hervor, auf welche Interpretationsschwierigkeiten sie aufmerksam machen möchte. Es handelt sich im wesentlichen um folgende vier:

Erstens geht es Margaret Canovan um die Frage nach dem *empirischen* Bezug von Arendts Totalitarismus-Analyse: Inwiefern stellt diese eine adä-

quate theoretische Erfassung der historisch-politischen Wirklichkeit des Nationalsozialismus und Stalinismus dar? „What I am concerned with here [...] is the difficulty of understanding [...] what totalitarianism actually is.“ Zweitens spricht Canovan das Problem der *inneren Sinnhaftigkeit* von Arendts Totalitarismus-Überlegungen an: Inwieweit sind diese allgemein nachvollziehbar und machen sie das totalitäre Phänomen besser verständlich, oder ist Arendt in ihrer Verwendung der Grundbegriffe, mit denen sie argumentiert, zu „subjektiv“ und „eigenwillig“, um eine allgemeingültige Erklärung des Totalitarismus begründen zu können? „Seeking to understand incomprehensible horrors, she offers an account that is vivid and memorable but also so enigmatic that it is hard to understand and even harder to evaluate.“ Drittens weist Canovan auf einige Akzentverschiebungen innerhalb Arendts Argumentation zwischen dem Buch *The Origins of Totalitarianism* und ihren späteren Überlegungen über *Ideology and Terror* hin, und wirft damit die Frage nach der *logischen Schlüssigkeit* ihrer Totalitarismus-Interpretation auf. „The shift of emphasis do not make the task of interpretation any easier.“ Schließlich problematisiert Canovan den *thematischen Zusammenhang* zwischen Arendts Totalitarismus-Analyse und ihren vielfältigen Überlegungen im Rahmen ihrer lebenslangen Besinnung über das menschliche Vermögen zu Handeln, die gemeinhin als das „Zentrum“ ihres Denkens betrachtet wird und als ihre „Politische Theorie“ bekannt geworden ist. „Above all, how are we to understand her when [...] she uses language that seems to treat ‚totalitarianism‘ as a subject with intentions of its own? [...] What exactly is she up?“

Die letzte von Canovan gestellte Frage zeigt an, dass es ihr in ihrem Beitrag nicht so sehr um allgemeine Probleme der Textinterpretation zu tun ist – auch wenn diese durchaus mitangesprochen sind –, sondern dass es ihr vorrangig um die Frage nach dem „richtigen“ Verstehen von Arendts Überlegungen geht: Gibt es eine „wahre“ Arendt-Interpretation, worin besteht sie, wie lässt sie sich charakterisieren, welche sind die Kriterien ihrer Beurteilung und inwieweit lässt sie sich methodo-

logisch auf den Begriff bringen. Diese Fragen gelten selbstverständlich ganz allgemein für jede Art von Autoreninterpretation. Sie stellen sich aber um so dringender, je „origineller“ und „eigenständiger“ das Denkgebäude des betreffenden Autors ist – was im Falle von Hannah Arendt bekanntlich in extremer Weise zutrifft: „Arendt’s thought is so complex, so idiosyncratic and so self-contained that there is plenty of scope for honest confusion.“

Es gibt aber noch einen zweiten und m. E. wichtigeren Grund, warum man sich der Frage des „richtigen“ Verstehens kurz zuwenden sollte. Er liegt darin, dass das Problem des Verstehens, und zwar sowohl des geschichtlichen Verstehens wie auch des Textverstehens, eins der Themen war, über die Hannah Arendt selbst ihr Leben lang intensiv nachgedacht hat. Ich würde sogar sagen, dass das Problem des Verstehens die zentrale, alles beherrschende Frage ihres geistigen Lebens gewesen ist. So ist der erste Brief, den Hannah Arendt im Juli 1926 an Karl Jaspers schreibt, dem Problem des historischen Verstehens gewidmet: Wie ist, so fragt die zwanzigjährige Studentin ihren Doktorvater, „etwas Neues aus der Geschichte zu erfahren“, wenn ich „das, was sich in ihr ausspricht, zu verstehen“ versuche „von dem her, was ich aus meiner

abstract

I consider some of the questions raised by Margaret Canovan in “Beyond Understanding? Arendt’s Account of Totalitarianism”. The focus is on the adequate ‘hermeneutic’ treatment of Arendt’s politico-philosophical thought as such. Firstly, I point out how important it is to reconstruct systematically the interconnection between “Understanding” and “Judging” in Arendt’s work, in order to understand better what “understanding” meant for her. Secondly, attention is drawn to the fundamental difference in Arendt’s reflection between on the one hand analyses which are not goal-oriented but aim at the understanding of historical-political events (i.e. are purely philosophical), and on the other hand analyses which deal with the essence of fundamental human experience and the clarification of political-philosophical concepts, with the claim of acting normatively on the “vita activa” (both in its practical and theoretical form). The failure to take account of this ‘politico-theoretical difference’ between levels of reflection in Arendt’s thought necessarily leads to misinterpretations.

2 Hannah Arendt – Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Lotte Köhler/Hans Saner (Hg.), München/Zürich 1985, S.39.

3 Cf. *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, hrsg. v. Ronald Beiner, München/Zürich 1985, S.49.

4 Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günter Gaus, in: Adelbert Reif (Hg.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München 1976, S. 9-34 (S. 11).

5 Zitiert nach Michael Denny, *The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment*, in: Melvyn A. Hill (Hg.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York 1979, S. 245-274 (272).

6 James J. Knauer schreibt, dass „[in] *Understanding and Politics* [...] ‚understanding‘ refers to the mental process she [Arendt] later came to refer to as thinking“ (Hannah Arendt on Judgment, *Philosophy and Praxis*, in: *International Studies of Philosophy*, 21/3 1989, S. 71-83, hier S. 72). Dies ist m.E. ein Fehlurteil.

7 Zu diesem Aspekt der Arendtschen Überlegungen über das „Leben des Geistes“ siehe den Aufsatz des Verfassers „Hannah Arendts Hermeneutik-Konzeption“, der in einer der nächsten Ausgaben der *Zeitschrift für Philosophische Forschung* (hg. v. Otfried Höffe, Bd. 24, 2000) veröffentlicht werden wird.
– Zu diesem Thema cf. auch Dag J. Opstaele, *Politik, Geist und Kritik*, Würzburg 1999 (insb. Teil V, Kapitel 3: Verstehen).

Erfahrung schon weiß“² Und am Ende ihres Lebens, als Arendt im Rahmen ihrer Vorlesung über Kants politische Philosophie über die verborgenen politischen Implikationen von Kants *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* nachdachte, beschäftigte sie die Frage, ob es möglich sei, einen Autoren besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat,³ eine Frage, auf die sie in ihrer Kant-Vorlesung keine Antwort gab, von der man aber mit Sicherheit sagen kann, dass sie sie – wenigstens was Kants politisches Denken betrifft – voll bejaht hat. Wie wichtig das Verstehen für sie als Denkerin war, hierauf hat Arendt übrigens selbst hingewiesen, und zwar in dem berühmten Fernsehinterview mit Günter Gaus aus dem Jahre 1964: „Wissen Sie, wesentlich ist für mich: Ich muss verstehen. Zu diesem Verstehen gehört bei mir auch das Schreiben. Das Schreiben ist, nicht wahr, Teil in dem Verstehensprozess.“⁴

Nun gehört es zu jenen typischen Arendtschen Paradoxa, dass sie über jene Tätigkeit, die ihr eigenes geistiges Leben maßgeblich bestimmt hat, in ihren Schriften nahezu vollständiges Schweigen bewahrt hat. Arendt hat das politische Handeln in all seinen Aspekten und Implikationen theoretisch durchleuchtet und seine humane Größe eindrucksvoll gepriesen, doch nach eigenem Bekunden war sie selbst unfähig zur Politik. Sie hat das Wesen philosophischen Denkens, es bis in seine metaphysischen Ursprünge verfolgend, zu ergründen versucht, hat sich aber immer wieder vehement dagegen gewehrt, zum elitären Kreis der Fachphilosophen gerechnet zu werden. Diejenige Tätigkeit aber, die sie selber ihr Leben lang mit Leidenschaft praktiziert hat und für die sie einmalig begabt war, nämlich das Verstehen all dessen, womit die Wirklichkeit sie konfrontierte, hierüber hat sie sich in ihren Schriften kaum ausgelassen – zumindest nicht in einem ausdrücklichen Sinne und mit Ausnahme des frühen und in mehrfacher Hinsicht erstaunlichen, von der Forschung nach wie vor zu wenig beachteten Aufsatzes *Verstehen und Politik*.

Nun wissen wir, dass Arendt mit diesem frühen Aufsatz nicht gerade zufrieden gewesen ist und ihre Zustimmung zu seiner Neuveröffentlichung immer wieder verweigert

hat. Auch soll sie über ihn gesagt haben, dass sie „had bitten off more than I could chew and was quite out of my depth“.⁵ Gleichwohl bin ich der Auffassung, dass dieser Aufsatz im Rahmen ihrer Überlegungen über das Verstehen eine Schlüsselstellung einnimmt und dementsprechend auch gewürdigt werden sollte. Er enthält ihre wichtigsten Gedanken zu diesem Thema, Gedanken, die hier zwar noch unvollständig und unausgereift sind und ohne inneren Zusammenhang sich präsentieren, die aber mit ihren späteren Überlegungen zum „Leben des Geistes“ eindrucksvoll übereinstimmen. Ginge man diesem thematischen Zusammenhang nach, so würde man erkennen, dass die Tätigkeit des Verstehens bei Arendt aufs engste mit dem Vermögen der Urteilskraft in ihrer „reflektierenden“ Gestalt zusammenhängt.⁶

Wenn ich mir nun als Antwort auf die von Margaret Canovan gestellten Fragen überlege, wie man zu einem adäquateren Umgang mit Arendts Gedanken kommen könnte, so glaube ich, dass bereits ein Schritt in die richtige Richtung getan wäre, würde man dem inneren Zusammenhang zwischen „Verstehen“ und „Urteilen“ in ihrem Werk nachspüren, um so zu einer Klärung dessen zu kommen, was die Denkerin selbst unter „Verstehen“ verstanden hat: Wissen wir, worin die Tätigkeit des Verstehens für sie bestanden hat, so sind wir selbstverständlich in einer besseren Position, ihre Gedanken auf ihre eigentliche, d. h. von ihr gemeinte Bedeutung hin zu beurteilen. Denn auf die von Canovan gestellten Fragen gibt es natürlich so viele Antworten wie es Hermeneutikkonzeptionen gibt.⁷

So könnte man, um ein extremes Beispiel zu nehmen, Arendts Totalitarismus-Analyse aus einer Heideggerschen Perspektive deuten und beurteilen. Man könnte sie aber auch durch die Brille Raul Hilbergs lesen, der eine ganz andere Auffassung von historischem Verstehen vertritt. Diese unterschiedlichen Lesarten könnten durchaus zu interessanten Ergebnissen führen. Die Frage aber ist – und die allein interessiert uns hier – ob man hiermit Arendts Denken gerecht würde und es die Forschung weiterbrächte. Wohl kaum! Ist es doch Arendts Grundeinsicht aus *Verstehen und Politik*, dass „wahres Verstehen“

wesentlich darauf beruht, dass man den zu verstehenden Gegenstand in seiner ihm eigenen Besonderheit anerkennt und der Versuchung widersteht, vorgegebene Denk- und Urteilkategorien auf ihn anzuwenden.⁸

Arendts Urteil über Heideggers Interpretation der „inneren Wahrheit“ des Nationalsozialismus ist bekannt.⁹ Ihr Urteil über Raul Hilbergs bedeutendes Werk *The Destruction of the European Jews* ist weniger bekannt. Es ist aber kaum weniger eindeutig. Am 20. April 1964 schreibt Hannah Arendt an Karl Jaspers: „Sein [Hilbergs] Buch ist wirklich ausgezeichnet, aber nur weil er eben einfach berichtet. Ein allgemeineres, einführendes geschichtliches Kapitel ist unter der gesengten Sau (Pardon – ich habe einen Moment vergessen, wem ich schreibe. Und nun lass ich es doch stehen.)“¹⁰

Nicht von ungefähr habe ich die beiden, sich in vielem diametral widersprechenden Sichtweisen Heideggers und Hilbergs zum Nationalsozialismus mit Arendts eigenen Überlegungen zu diesem Thema kontrastiert. Es sollte hiermit angedeutet werden, dass ihre eigene hermeneutische Position irgendwo zwischen diesen beiden Extrempositionen zu finden ist: Weder bloße empirische Beschreibung oder historische Faktensammlung, noch spekulative Theorie unter weitgehender Ausblendung der konkreten historisch-politischen Fakten, sondern eine urteilende Annäherung an den historischen Gegenstand, die im Spannungsfeld zwischen diesen beiden Zugangsweisen sich befindet und bestrebt ist, beide miteinander zu verbinden und zwischen ihnen zu vermitteln.

Wenn ich meine bis hier angeführten Gedanken überlese, so fürchte ich, dass ich durch meinen Verweis auf Arendts Verstehensbegriff die Frage nach dem „wahren Verstehen“ noch komplizierter gemacht habe, als sie ohnehin schon ist. Ich hatte – vielleicht etwas übermütig – einige konkrete Vorschläge für einen besseren Umgang mit Arendts Gedanken in Aussicht gestellt. Statt dessen plädiere ich nun dafür, sich Klarheit über ihre Auffassung von Verstehen zu verschaffen, was natürlich für sich genommen selbst ein eminent hermeneutisches Unterfangen ist, zumal es hier um

Überlegungen geht, die von der Denkerin nirgends systematisch zu Papier gebracht worden sind, sondern vom Interpretieren aus ihren Texten zum „Leben des Geistes“ systematisch herausgearbeitet und zu einem sinnvollen Ganzen zusammengetragen werden müssen. Ich habe also die von Margaret Canovan gestellten Fragen auf eine tiefere Ebene gesetzt und sie damit im Grunde unbeantwortet gelassen. Ich kann und will es dabei nicht belassen, sondern möchte daher in einem zweiten Anlauf versuchen, etwas unmittelbar Konstruktives zu der hier zur Debatte stehenden Problematik beizutragen.

Kehren wir dazu zu jener Schwierigkeit der Arendt-Interpretation zurück, der Margaret Canovan in ihrem Beitrag die meiste Aufmerksamkeit schenkt, nämlich zu der Frage nach dem *sachlichen Zusammenhang* zwischen Arendts Totalitarismus-Analyse und ihren politiktheoretischen Überlegungen zum Begriff des „politischen Handelns“. Dieser Zusammenhang, so Margaret Canovan, sei schwer erkennbar, ja im Grunde genommen höchst problematisch, gibt es doch eine Reihe von Überlegungen Hannah Arendts aus ihrer Totalitarismusedarstellung, die in offenem Widerspruch zu zentralen Ansichten aus ihrer „politischen Theorie“ stehen. Wie lassen sich z. B. Arendts Überlegungen über das „Wesen“ und die „Natur“ des totalitären Herrschaftsystems mit ihrer Grundeinsicht in die Kontingenz, Unvorhersehbarkeit und Unkontrollierbarkeit alles politischen Handelns vereinbaren? Wie ist ihr Gedanke, wonach die Erfahrung der „Verlassenheit“ die gesellschaftliche Grundwirklichkeit des totalitären Staates ist, insofern sie diejenige menschliche Erfahrung darstellt, auf der der spezifische Charakter und das spezifische Handlungsprinzip dieser neuen Herrschaftsform beruht, mit ihrer politischen Kernthese von der menschlichen Pluralität als der Grundbedingung politischen Handelns und Denkens in Einklang bringen? Schließlich: Wie lässt sich ihre wiederholt vollzogene „Subjektivierung“ des totalitären Phänomens als einer übergeschichtlichen Kraft, die, hinter dem Rücken der historischen Akteure agierend, sie zu bloßen Exponenten ihrer unaufhaltsam nach vorn treibenden Bewegungsgesetze

8 Verstehen und Politik, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. v. Ursula Ludz, München/Zürich 1994, S. 110-127 (S. 125).

9 Cf. Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: *Merkur*, 23, H. 258, 1969, S. 893-902.

10 Hannah Arendt – Karl Jaspers, *Briefwechsel*, S. 586.

degradiert, mit ihrer Betonung der grundsätzlichen Handlungs- und Verantwortungsfähigkeit des Menschen zusammendenken? In Canovans Worten: „[H]ow are we to understand [...] these passages in which ‚totalitarianism‘ appears as a subject, and what are we to make of Arendt’s Montesquieu-style enquiry into its ‚nature‘ and her diagnosis of ‚loneliness‘ as its source?“

Ausgehend von dieser Frage, versucht sich Margaret Canovan im letzten Abschnitt ihres Beitrages an einer Interpretation dieser sich widerstreitenden Arendtschen Gedanken, eine Interpretation, die sie als „the logic of a situation“ begreift und die darauf abzielt, sowohl Arendts Totalitarismus-Theorie als auch den Leitgedanken ihrer „politischen Theorie“ gerecht zu werden.

Nun muss ich gestehen, dass ich die von Canovan hier aufgeworfene Frage nicht eigentlich verstehe. Oder präziser formuliert: Ich verstehe nicht die Art und Weise, in der die Verfasserin sie zur Diskussion stellt. Denn dass es zur Aufgabe einer jeden ernsthaften Arendt-Interpretation gehört, die verborgenen Verbindungen zwischen den verschiedenen Teilbereichen ihres politik-philosophischen Projekts zu erforschen und hermeneutisch zu rekonstruieren, darüber kann kein Zweifel bestehen. Ich würde sogar sagen, dass solange diese – zugegebenermaßen schwierige – Aufgabe nicht annähernd zufriedenstellend bewältigt sein wird, solange werden wir Arendt nicht richtig verstanden haben. Nur bei oberflächlicher Lektüre präsentiert sich ihr Denken als fragmentarisch, bruch- und lückenhaft, in der Tiefe aber zeichnet es sich durch strengste Logik und beispiellose inhaltliche Geschlossenheit aus, eine Einsicht, die leider nach wie vor in der Forschung viel zu wenig verbreitet ist.¹¹

Worauf Canovan aber hinaus will, ist etwas ganz anderes. Ihr Ziel ist es nicht so sehr, die verborgenen Gedankenlinien zwischen Arendts Totalitarismus-Interpretation und ihren politischen Grundansichten zum menschlichen Zusammenhandeln aufzudecken, welche selbstverständlich unterschiedlichster Art sind und nicht unbedingt Kontinuitätslinien sein müssen, sondern durchaus auch Linien der Opposition sein

können. Ihr geht es vielmehr um den Versuch, Arendts Gedanken zum Phänomen des Totalitarismus in ihre Handlungstheorie zu integrieren: „I will end with some suggestions[...] for a way of reading her that might make sense of her claims about the ‚nature‘ and ‚essence‘ of totalitarianism and of her references to totalitarianism-as-subject, while remaining consistent with her continual insistence on the contingency of events and on human responsibility for human actions“ (meine Hervorhebung).

Diese Zielsetzung verstehe ich nicht. Warum dieser Versuch, zentrale Kategorien von Arendts Handlungstheorie auf ihre Interpretation des Totalitarismus zu übertragen? Oder übervereinfachend gefragt: Warum dieser Versuch, *The Origins of Totalitarianism* innerhalb des begrifflichen Koordinatensystems der Abhandlung *The Human Condition* auszulegen? Ist dies kein flagranter Beleg des Gebrauchs der „determinierenden“ Urteilskraft, nämlich der Anwendung vorgegebener Urteilsmaßstäbe auf den zu verstehenden Gegenstand? Und hat gerade Arendt nicht immer wieder die Unzulänglichkeiten dieser herkömmlichen Urteilsform im Erfassen des Neuigkeitscharakters historisch-politischer Ereignisse sowie traditioneller philosophischer Denkmotive unterstrichen? Ja, beruht ihr gesamtes Werk nicht auf der dezidierten Ablehnung der „determinierenden“ Urteilskraft zugunsten der Urteilskraft in ihrer „reflektierenden“ Gestalt?

Nun soll hiermit keineswegs gesagt werden, dass es grundsätzlich verfehlt wäre, bei der Interpretation Arendtscher Texte auf die „determinierende“ Urteilskraft zurückzugreifen. So wäre es beispielsweise durchaus sinnvoll, *On Revolution* aus der Perspektive der Abhandlung *The Human Condition* zu lesen und zu deuten, was in der Literatur auch häufig unternommen worden ist. Doch im vorliegenden Fall scheint mir diese methodische Vorgehensweise eher in die Irre zu führen als erhellend zu wirken. Der Grund hierfür liegt darin, dass man es hier mit zwei Themenkomplexen zu tun hat, die zwei unterschiedlichen Reflexionsebenen angehören, zwischen denen zwar mannigfache thematische Bezüge bestehen, die gleichwohl

11 Cf. Charles Larmore: „The most endearing feature of Arendt’s thinking [...], is that it was not all of a piece.“ (Arendt for Beginners, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Günter Figal, Enno Rudolph (Hg.), Heft 1, 1997, S. 5-19 (S. 11).

strengstens auseinandergehalten werden müssen. Was meine ich hiermit?

In *The Origins of Totalitarianism* geht es Arendt um die denkerische Erfassung und historische Einordnung zweier zentraler politischer Ereignisse unseres Jahrhunderts, nämlich des Nationalsozialismus und Stalinismus. Dagegen stellt das Buch *The Human Condition* eine Besinnung über drei Grundformen menschlichen Tätigseins dar, über das Handeln, Herstellen und Arbeiten, verstanden als grundsätzliche menschliche Fähigkeiten unabhängig von Raum und Zeit. Hier also die Beurteilung konkreter politischer Taten und historischer Ereignisse, die in ihrer geschichtlichen Einzigartigkeit unwiderruflich der Vergangenheit angehören, dort die Reflexion auf abstrakte Sachverhalte, nämlich auf das Wesen des Handelns, Herstellens und Arbeitens, die als solche in ihrer begrifflichen Reinheit niemals in der Wirklichkeit anzutreffen sind, die den tätigen Individuen aber durchaus als praktische Orientierung bei ihrem Tun dienen könnten.

Diese thematische Differenz bezüglich des jeweiligen Gegenstandes von Arendts Reflexionen, die in nahezu jedem ihrer Texte anzutreffen ist, scheint mir nun für eine sachgerechte Interpretation ihrer Überlegungen von allererster Wichtigkeit zu sein, weil sie mit einer grundsätzlichen Differenz in der *Bestimmung* dieser Gedanken Hand in Hand geht. Vergewärtigt man sich diese Differenz, lässt sich Arendts politikphilosophisches Gesamtwerk in zwei große Systembereiche aufteilen – in einen „praktisch-politischen“ und einen rein „theoretischen“ Systemteil, wie ich es in Anlehnung an die traditionelle philosophische, von Aristoteles erstmals methodologisch begründete Theorie-Praxis-Unterscheidung nennen möchte. Denn es liegt auf der Hand, dass, um auf unser Beispiel zurückzukommen, *The Origins of Totalitarianism* mit einer anderen Intention als *The Human Condition* geschrieben worden ist. Im Totalitarismus-Buch geht es Arendt ausschließlich um das „Verstehen“ des politischen Phänomens des Totalitarismus: „Dieses Buch stellt den Versuch dar zu verstehen, was auf den ersten und selbst den zweiten Blick nur ungeheuerlich erschien.“¹² Ganz anders

verhält es sich mit *The Human Condition*.

Zwar ist die Durchleuchtung des Wesens des Handelns, um uns auf diese Tätigkeitsform zu beschränken, auch ein Verstehensakt. Doch dieser tritt hier mit einem normativen Anspruch auf: Arendts Besinnung auf das Vermögen des Handelns hat vor allem auch das Ziel, unsere Sensibilität für genuines politisches Handeln zu schärfen, indem sie uns ein Kriterium an die Hand gibt, verfehlte von gelungenen Formen politischer Praxis zu unterscheiden.

Nun bin ich mir darüber im klaren, dass die hier vorgeschlagene Trennung von Arendts Schriften in jene, die rein theoretisch auf das zweckfreie Verstehen hin ausgerichtet, und jene, die den Anspruch erheben, normativ auf die politische Praxis einzuwirken, in dieser scharfen Gegenüberstellung in ihrem Werk nicht zu finden ist. Sehr häufig wechselt Arendt sogar innerhalb ein und derselben Argumentation und ohne hierauf aufmerksam zu machen, von der einen zur anderen Perspektive. Außerdem hat sie die hier beschriebene „politiktheoretische Differenz“ an keiner Stelle ihres Werkes zur Sprache gebracht. Gleichwohl bin ich der Auffassung, dass sie für ihren politikphilosophischen Entwurf von größter Bedeutung war. Dies lässt sich anhand einer Vielzahl von Äußerungen belegen, die, verstreut über ihr ganzes Werk, mit ihren Überlegungen zur Notwendigkeit einer neuen, den Bedingungen der modernen Welt angemessenen „Politischen Philosophie“ im Zusammenhang stehen, und die nur vor dem Hintergrund der genannten „politiktheoretischen Differenz“ zu verstehen sind. So etwa folgende und auf den ersten Blick unverständliche Bemerkung aus ihrem Nachlasswerk aus der Library of Congress, die Jerome Kohn in seinem Aufsatz *Thinking/Acting*, in dem er die moralischen Implikationen von Arendts Vernunftbegriff untersucht, zitiert: „The question is not whether political philosophy can make a contribution to political life, but whether philosophy can make a contribution to politics.“¹³

Diese Äußerung Hannah Arendts benennt sehr präzise die dargelegte „politiktheoretische Unterscheidung“ ihrer Philosophie in eine primär normativ auf die Analyse des

12 *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München/Zürich 1986, S. 22.

13 Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Box 45, S. 23570; zitiert nach Jerome Kohn, *Thinking/Acting*, in: *Social Research*, Vol. 57, No.1, Spring 1990, S. 105-134 (S.107).

Wesens menschlicher Grunderfahrungen bzw. theoretischer Grundbegriffe ausgerichtet, und eine rein theoretische, an dem zweckfreien Verstehen historischer Geschehnisse interessierte politische Reflexion. Betrachtet man diese „politiktheoretische Differenz“ vor dem Hintergrund der von Aristoteles in den abendländischen philosophischen Diskurs eingeführten Trennung von „Theoretischer“ und „Praktischer Philosophie“, so lässt sich sagen, dass wie bei Aristoteles, auch bei Arendt sowohl die praktische als auch die rein theoretische Fragestellung einen Platz in ihrem Denkgebäude haben. Was Arendt aber von Aristoteles unterscheidet, und worin das Neue und philosophiegeschichtlich Einmalige ihres Denkansatzes begründet liegt, ist, dass beide Fragestellungen bei ihr entschieden um die Problematik des Politischen zentriert und damit fundamental gleichwertig sind, infolge ihrer unterschiedlichen theoretischen Ausrichtung jedoch immer auch unterscheidend voneinander abgehoben werden müssen.¹⁴

14 Diesen Aspekt von Hannah Arendts Denken, der im Rahmen dieses Aufsatzes selbstverständlich nur angerissen werden kann, habe ich an anderer Stelle eingehend untersucht: Cf. Dag J. Opstaele, *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg 1999.

15 Ideologie und Terror: eine neue Staatsform, in: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München/Zürich 1986, S. 703.

16 Ebd., S. 715.

17 Hannah Arendt – Mary McCarthy. *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975*, Carol Brightman (Hg.), München/Zürich 1995, S. 240.

Es ist meine Überzeugung, dass bereits viel gewonnen wäre, würde man sich der genannten „politiktheoretischen Differenz“ des Arendtschen Denkens bei der Interpretation ihrer Gedanken immer bewusst sein und der Versuchung widerstehen können, die Trennungslinie zwischen beiden Reflexionsebenen zu verwischen. Es führt m. E. zu keinem Erkenntnisgewinn, Arendts historische Verstehensanalysen vor dem Hintergrund ihrer normativen Reflexionen über das Politische zu bewerten, bzw. die Ergebnisse letzterer im Sinne eines theoretischen Leitfadens zum Zwecke eines besseren Verständnisses ersterer heranzuziehen. So sind beispielsweise Arendts historische Überlegungen über den Totalitarismus und ihre spätere Analyse über die politische Eigenart der totalitären Staatsform aus *Ideology and Terror* strikt voneinander zu trennen, auch wenn sich beide mit dem gleichen Gegenstand befassen und es zwischen ihnen viele thematische Überschneidungen gibt. Gehört das Buch *The Origins of Totalitarianism* dem rein theoretischen Teilbereich von Arendts Werk an, so ist der Aufsatz *Ideology and Terror* dem praktisch-politischen Teilbereich zuzuordnen. Denn hier geht es

Arendt nicht so sehr um eine theoretische Erhellung der geschichtlichen Gestalt der „totalen Herrschaft“, sondern um eine allgemeine Reflexion über das „eigentliche Wesen“¹⁵ dieser neuen politischen Staatsform, die, wie sie betont, bisher in der Geschichte nicht voll verwirklicht worden ist,¹⁶ und dies in der unausgesprochenen, aber deutlich erkennbaren Absicht, den drei von Aristoteles unterschiedenen verfehlten Regierungsformen (Tyrannis, Oligarchie und Demokratie) eine vierte, im 20. Jahrhundert erstmals aufgetretene illegitime Herrschaftsform hinzuzufügen.

Zu welchen Fehldeutungen die Verwischung der Grenze zwischen beiden Theorieperspektiven führen kann, möchte ich zum Schluss meiner Überlegungen anhand eines der schönsten, tiefsinnigsten und wohl auch bekanntesten Gedanken Hannah Arendts aufzeigen, nämlich dem Gedanken von der „Banalität des Bösen“. Am 3. Oktober 1963 schreibt Hannah Arendt an Mary McCarthy über ihr Buch *Eichmann in Jerusalem*: „Mein Buch ist ein Bericht und lässt deshalb alle Fragen danach, warum die Dinge so passiert sind, wie sie passierten, außer Betracht. [...] Mein ‚Grundgedanke‘ von Eichmanns Mittelmäßigkeit ist viel weniger ein Gedanke als eine wahrheitsgetreue Beschreibung eines Phänomens. Ich bin sicher, dass aus diesem Phänomen viele Schlussfolgerungen gezogen werden können, und die allgemeinste, die ich zog, ist angedeutet: ‚Banalität des Bösen‘. Darüber möchte ich vielleicht einmal schreiben, aber es wäre vollkommen falsch gewesen, das im Rahmen des Berichts zu tun.“¹⁷

Hier sehen wir sehr deutlich, wie sorgfältig Arendt die beiden theoretischen Reflexionsebenen voneinander unterscheidet. Auf der einen Seite betont sie, dass ihr Buch über den Prozess gegen Eichmann ein „Bericht“ ist, nämlich eine „wahrheitsgetreue Beschreibung“ der „geistigen Mittelmäßigkeit“ dieses NS-Funktionärs. Auf der anderen Seite weist sie darauf hin, dass der Gedanke von der „Banalität des Bösen“ keine „Erklärung“ von Eichmanns Taten darstellt, sondern das Ergebnis einer allgemeinen Reflexion darüber ist, was das „Böse“ an sich ist. Hier also der Versuch, das mentale und emotionale Innenleben Eichmanns geistig zu erfassen, dort eine

allgemeine Aussage über das „Wesen“ des Bösen. Beide Reflexionsebenen müssen streng auseinandergehalten werden, nur so ist Arendt richtig zu verstehen. Verwischt man die Grenze zwischen beiden Ebenen, muss dies unweigerlich zu Fehlinterpretationen führen.

So etwa bei Golo Mann, der aus Arendts Eichmann-Porträt den „banalen Eichmann“ macht, der „während seines Tuns [...] harmlos und gutmütig“ gewesen sein soll.¹⁸ Oder bei Dan Diner, der die Auffassung vertritt, Arendt habe mit ihrem Eichmann-Buch die „bewußtseinsmäßige Entfremdung“ der Holocaust-Täter von ihren Mordtaten thematisieren wollen und habe damit eine „Wende“ in der Holocaust-Forschung begründen wollen, nämlich von einer „Perspektive [aus], die in individueller Verantwortung und Schuld ihren historischen Erkenntnisstand sieht, zu einer solchen, die eine de-personalisierte Struktur zum Forschungsgegenstand erhebt.“¹⁹ Oder bei Hans Mommsen, der, ausgehend von Arendts Begriff der „Banalität des Bösen“, auf deren Interpretation im Grunde seine gesamte strukturell-funktionalistische Deutung des Holocaust beruht, von der „Trivialität“ des Judenvernichtungsprozesses und der „moralischen Gleichgültigkeit“ seiner Akteure spricht: „Wenn so ein Programm [der Judenvernichtung] erst einmal in Gang gekommen ist, läuft es eben auch, unabhängig von den Motivationen.“²⁰

Diese Interpretationen haben wenig mit Arendts Eichmann-Überlegungen zu tun. Im Grunde genommen sind es Gedanken, die im Widerspruch zu den Kernaussagen ihres Eichmann-Buches stehen. Denn es kann nicht genug betont werden, dass Eichmann für Arendt alles andere als ein „banaler“, „harmloser“ Täter war, der nicht wusste, was er tat und nur ein „Rädchen“ innerhalb der NS-Vernichtungsmaschinerie war, womit seine Handlungsweise vollständig erklärt wäre. Vielmehr hat Arendt immer wieder das „Beunruhigende“, ja „Erschreckende“²¹ dieser Person unterstrichen, das ihr zufolge aus der Diskrepanz zwischen seiner geistigen Mediokrität und der Ungeheuerlichkeit seiner Taten resultierte und sich dem menschlichen Verstehen gänzlich zu entziehen schien. Dies war für sie das eigentliche Problem, das der Prozess gegen Eichmann ans Licht gebracht hatte – stand Eichmanns strafrechtliche Schuld doch von Anfang an fest –, und es war für sie ein Problem von eminent *moralischer* Bedeutung, auf das sie aber keine Antwort wusste. Denn die Einsicht in die „Banalität des Bösen“ ist, wie hervorgehoben, keine historische Erklärung für das tatsächliche Verhalten Eichmanns, sondern eine allgemeine Aussage über das Wesen des Bösen. Es ist, um Arendts Terminologie aus dem posthum veröffentlichten Band *Das Denken* zu benutzen, kein „historisches Urteil“ über ein besonderes geschichtliches „Phänomen“, sondern das Produkt des „sinnenden Denkens“ bezüglich eines unsichtbaren „Gedankendings“. Beide Reflexionsebenen müssen nachdrücklich voneinander getrennt werden, denn hat Arendt in *Das Denken* selber nicht immer wieder darauf hingewiesen, dass „das während des Denkens Sinnvolle sich auflöst, sobald man es auf das tägliche Leben anwenden möchte.“²² Wenn Hannah Arendt gewusst hätte, welche verharmlosenden Fehldeutungen gewisse Holocaust-Forscher aus ihrem Begriff der „Banalität des Bösen“ ableiten würden, hätte sie ihre Gedanken gewiss etwas präziser und differenzierter formuliert.

18 Golo Mann, Der Verdrehte Eichmann, in: *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, München 1964, S. 190-198 (S. 193).

19 Dan Diner, Perspektivenwahl und Geschichtserfahrung. Bedarf es einer besonderen Historik des Nationalsozialismus?, in: Walter H. Pehle (Hg.), *Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen*, Frankfurt am Main 1999, S. 94-113 (S. 100).

20 Hans Mommsen, Die Deutschen und der Holocaust, in: *Die Deutschen – ein Volk von Tätern? Zur historisch-politischen Debatte um das Buch von Daniel Jonah Goldhagen „Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust“, Gesprächskreis Geschichte, Heft 14, Bonn (Bad Godesberg) 1996, S. 11-27 (S. 18), sowie, S. 58, 100. Cf. vor allem auch Hans Mommsen, Die Realisierung des Utopischen, in: Ders., *Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze. Zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Lutz Niethammer und Bernd Weisbrod, Reinbek bei Hamburg 1991, S. 184-232; Ders., Nationalsozialismus als vorgetäuschte Modernisierung, in: *Der Historische Ort des Nationalsozialismus*, a.a.O., S. 31-46.*

21 *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München/Zürich 1986, S. 326.

22 *Vom Leben des Geistes, Band I: Das Denken*, München/Zürich 1979, S. 176.