

**Lisa Fritsche**

## Hannah Arendt: Freiheit und Politik

Unter welchen Bedingungen schließen sich Politik und Freiheit aus?

**Studienarbeit**

# BEI GRIN MACHT SICH IHR WISSEN BEZAHLT



- Wir veröffentlichen Ihre Hausarbeit, Bachelor- und Masterarbeit
- Ihr eigenes eBook und Buch - weltweit in allen wichtigen Shops
- Verdienen Sie an jedem Verkauf

Jetzt bei [www.GRIN.com](http://www.GRIN.com) hochladen  
und kostenlos publizieren



## **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Dieses Werk sowie alle darin enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsschutz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlanges. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen, Auswertungen durch Datenbanken und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe (einschließlich Mikrokopie) sowie der Auswertung durch Datenbanken oder ähnliche Einrichtungen, vorbehalten.

## **Impressum:**

Copyright © 2013 GRIN Verlag  
ISBN: 9783656575900

## **Dieses Buch bei GRIN:**

<https://www.grin.com/document/266912>

**Lisa Fritsche**

## **Hannah Arendt: Freiheit und Politik**

**Unter welchen Bedingungen schließen sich Politik und Freiheit aus?**

## **GRIN - Your knowledge has value**

Der GRIN Verlag publiziert seit 1998 wissenschaftliche Arbeiten von Studenten, Hochschullehrern und anderen Akademikern als eBook und gedrucktes Buch. Die Verlagswebsite [www.grin.com](http://www.grin.com) ist die ideale Plattform zur Veröffentlichung von Hausarbeiten, Abschlussarbeiten, wissenschaftlichen Aufsätzen, Dissertationen und Fachbüchern.

### **Besuchen Sie uns im Internet:**

<http://www.grin.com/>

<http://www.facebook.com/grincom>

[http://www.twitter.com/grin\\_com](http://www.twitter.com/grin_com)

TU Dresden

Philosophische Fakultät

Institut für Politikwissenschaft

Proseminar: Einführung in die Politische Theorie und Ideengeschichte

Wintersemester 2012/2013

**Hausarbeit zum Thema:**

**Hannah Arendt: Freiheit und Politik**

**Unter welchen Bedingungen schließen sich Politik und Freiheit aus?**

Verfasser: Lisa Fritsche  
Studiengang: BA Medienforschung/Medienpraxis,  
Ergänzungsbereich Politikwissenschaft  
Fachsemester: 3. FS

Dresden, 12. März 2013

# Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung: Unter welchen Bedingungen schließen sich Politik und Freiheit aus?.....	1
2.	Arendts Verständnis von Politik im Sinne der Freiheit.....	2
2.1.	Unterscheidung und Verbindung der Politik mit dem Politischen.....	3
2.2.	Das Zentrum des Politischen – Das Handeln.....	3
2.2.1.	Das politische Handeln im Gedächtnis der griechischen Polis.....	4
2.2.2.	Die Bedingungen des Handelns.....	5
2.2.3.	Von der Macht des öffentlichen Raumes zur Freiheit.....	7
2.3.	Vom Politischen zur Politik.....	9
3.	Ideologie und Terror – die Zerstörung des Politischen im Totalitarismus.....	10
3.1.	Handeln nach dem Prinzip des Herstellens.....	11
3.2.	Totalitäre Gesetze und Terror.....	11
3.3.	Äußerer Zwang - Das eiserne Band des Terrors.....	12
3.3.1.	Pluralität - Verlassenheit in der Einheit.....	12
3.3.2.	Natalität – Die Exekution der totalitären Gesetze.....	13
3.3.3.	Prinzip des Handelns – Präparierung der Vollstrecker und Opfer.....	13
3.4.	Innerer Zwang – Der Selbstzwang der Logik.....	14
3.4.1.	Spontaneität – Logisch-ideologisches Deduzieren.....	14
3.5.	Freiheit als Notwendigkeit und die Zerstörung des Politischen.....	15
4.	Der Wunsch nach einer Freiheit von Politik – Gefahren für das Politische heute.....	16
4.1.	Politik und Kultur.....	16
4.1.1.	Herrschaft statt Macht.....	16
4.1.2.	Entstehung der Gesellschaft: Verschiebung des Sozialen ins Politische.....	17
4.1.3.	Vom Pluralismus zum Mainstream.....	18
4.1.4.	Bürokratie und die repräsentative Demokratie.....	18
4.2.	Ökonomie: Die neoliberale Globalisierung.....	20
4.3.	Technik: Naturwissenschaft.....	20
5.	Arendts Theorie als Denkanstoß ohne konkrete Problemlösung.....	21
6.	Literatur.....	23

# 1. Einleitung: Unter welchen Bedingungen schließen sich Politik und Freiheit aus?

„Denken ohne Geländer“ – Hannah Arendt war keine Theoretikerin, die die Dinge über Begriffsgerüste oder strenge Schemata zu verstehen versuchte. Statt der Entwicklung einer systematischen Herleitung ging es ihr darum, die Dinge selbst zum Sprechen zu bringen – besonders in ihrem Denken über das Politische (Brokmeier, 2007, S. 28). Mit ihrer Theorie des politischen Handelns sprengt sie die Geländer der bürokratischen Institutionen unserer Demokratie und legt die ihnen inhärenten Modalitäten frei. Wie viel ist geblieben von der ursprünglichen Demokratie, von der antiken Polis in der die Bürger selbst aktiv am politischen Prozess beteiligt waren und von der Freiheit selbst? In einer Neubesinnung auf die Polis und geprägt von ihrer jüdischen Herkunft, den Erfahrungen des Nationalsozialismus und dem Leben im Exil stellt sie die moderne Politik in Frage und nimmt dabei ungewohnte Perspektiven ein. Was sind die Ursachen, dass die Unzufriedenheit mit den Entscheidungen der Regierung wächst, die Wahlbeteiligung sinkt und sich eine ganze Generation der Moderne in eine scheinbare Politikverdrossenheit flüchtet?

Antworten auf diese Fragen liefert, neben den zahlreichen weiteren Arbeiten Hannah Arendts, vor allem das Werk *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, in dem sie sich auf die Ursprünge der menschlichen Tätigkeiten besinnt und darstellt wie sich diese im Wandel der Geschichte bis zur Neuzeit verändert haben. Desweiteren eröffnet die Zusammenstellung von Fragmenten ihres Nachlasses im Werk *Was ist Politik* einen Zugang zu ihrem politischen Denken in Verbindung mit den prägenden Umständen des 20. Jahrhunderts, in Gestalt des Totalitarismus und der Entwicklung der Atombombe. Auch wenn die Erfahrungen ihres Lebens nicht mehr die meiner Generation sind, ist die daraus entstandene Idee der Politik und die damit einhergehenden Deutungen des Politischen bis heute von ungebrochener Relevanz. „Der Sinn von Politik ist Freiheit“, schrieb sie einst – ein Sinn den wir in Zeiten des Friedens in Europa aus den Augen verloren haben.

Arendts phänomenologischer Ansatz greift diesen Verlust auf und macht die „Dinge sichtbar, im Sinne von verständlich, [...] die andere in diesem Moment nicht sehen“ (Hoffmann, 2005, S.28). Um unseren Sinn für das Politische und die Freiheit wieder zu schärfen, lohnt sich eine Auseinandersetzung mit dem arendtschen Verständnis von Politik, welche nicht an der Oberfläche einer scheinbaren Interpretation der modernen Demokratie im Sinne der Polis endet, sondern in die Tiefe des politischen Handelns hineinblickt. Besonders ihre Analyse des Totalitarismus macht die Fragilität des politischen Bereichs deutlich, da die ihn tragenden Elemente mit bis dato ungekannter Härte von Ideologie und Terror zerstört wurden. Es ist wohl eines der dunkelsten Kapitel unter den zahlreichen Epochen in denen Freiheit keine Realität war. Weniger die Erinnerung an die längst vergangene Polis, als vielmehr diese Vernichtung des Politischen in der totalen Herrschaft des 20. Jahrhunderts sollte uns eine Lehre sein, die aktuelle Distanz zwischen Bürgern und Politik kritisch zu betrachten. Wünschen wir uns tatsächlich eine Freiheit von



Politik? In Hinblick auf die Entwicklungen innerhalb der Gesellschaft, der Wirtschaft sowie der Technik liefert Arendts Theorie des Handelns weitere Ansätze für eine aktuelle politische Auseinandersetzung. Der dargelegte Argumentationsstrang wird in dieser Arbeit ebenso verfolgt. Die zentrale Frage dabei ist: Unter welchen Bedingungen schließen sich Politik und Freiheit aus? Zunächst wird anhand der zentralen, dem Bereich des politischen zugeordneten, Begriffe ihr Verständnis von Politik erläutert. Ausgangspunkt bildet dabei ihre Theorie des politischen Handelns von welchem sich die Bedingungen der Pluralität, Natalität und Spontaneität heraus ergeben und eine Erläuterung des daraus abzuleitenden Begriffes der Macht ermöglicht. Diese Analyse der Modalität des Politischen liefert anschließend die Grundlage ihr Verständnis von Politik im Sinne der Freiheit nachzuvollziehen. Im darauf folgenden Kapitel wird an eben diesen eingeführten Begriffen die Zerstörung des Politischen, durch den äußeren und inneren Zwang des Terrors, im Totalitarismus nachgezeichnet. Abschließend wird auf Grundlage ihrer Kritik der Moderne die Veränderung unseres Verständnisses von Freiheit in der Neuzeit thematisiert und an aktuellen Beispielen gezeigt, welchen Einfluss dabei Politik, Kultur, Ökonomie und Technik haben. Wie sich zeigen wird, ermöglicht Arendts politische Theorie zwar neue Perspektiven auf das Verhältnis von Politik und Freiheit sowie auf die kritischen Entwicklungen der modernen Parteiendemokratie, die sich im Zeitalter des rasanten Wandels von ihren Bürgern zunehmend entfremdet. Ansätze, wie man diesen Problemen begegnen könnte, liefert sie allerdings nicht.

Die dargestellte Komplexität der Aufgabenstellung spiegelt sich auch in der Vielfalt des Forschungsstandes wider. Die Konzentration bei der Literatursauswahl lag auf den Grundlagen ihrer Theorie des politischen Handelns sowie der darauf basierenden Interpretation von Politik und Freiheit im Totalitarismus und der Moderne. Den Schwerpunkt bilden Werke aus den 1990er Jahren, wobei diese Themen seit der Jahrtausendwende eine erneute Renaissance erlebten, was sicherlich auch dem Gedenken anlässlich ihres 100. Geburtstags im Jahre 2006 geschuldet ist. Neben der bereits erwähnten Primärliteratur, kommen Einführungswerke, wie dem von Delbert Barley (1990) zum Einsatz. Darüber hinaus stellen sich thematisch spezialisierte Arbeiten, wie zum Thema Handeln, das Werk von Christa Schnabl (1999) sowie zum Thema Freiheit, das Buch von Manfred Reist (1990) als besonders aufschlussreich heraus. Zur Ausarbeitung des Modernitätsbezugs eignen sich Werke mit Ausblickscharakter, wie der Herausgeberband von Lothar Fritze (2008) und Arbeiten in denen das Denken Arendts auf Themen der Gegenwart angewendet wurde, wie jene von Patrick Hayden (2009).

## **2. Arendts Verständnis von Politik im Sinne der Freiheit**

Wie bereits angekündigt, geht es zu Beginn darum Arendts Verständnis von Politik im Sinne der Freiheit nachzuzeichnen und die wesentlichen Elemente des Politischen herauszuarbeiten. Dafür muss zunächst eine Unterscheidung zwischen dem Begriff der Politik und dem Politischen vorgenommen werden.

## 2.1. Unterscheidung und Verbindung der Politik mit dem Politischen

Nicht die *Politik* sondern das *Politische* ist im eigentlichen Sinne zu Arendts Lebensthema avanciert (Brokmeier, 2007, S. 27). In der Politik geht es stets um das „Was“: das direkt sichtbare, die Erscheinungsformen, die uns im politischen Alltag begegnen (ebd., S. 30ff). Arendt hingegen beschäftigte sich mehr mit der Dimension, die über diese inhaltlichen Aspekte hinaus geht. Das Politische ist das „Wie“: die unsichtbare Modalität. „Entsprechend ließe sich sagen, das Politische sei die Seinsweise der Politik“ (ebd., S. 32). Die beiden Begriffe stehen in Arendts Werk ohne konkrete Differenzierung in einer so engen Wechselbeziehung zueinander, dass eine klare Unterscheidung zunächst schwierig erscheint. Folgt man allerdings dem Theorem von Maurice Merleau-Ponty<sup>1</sup>, welches der Erläuterung Brokmeiers zugrundeliegt, wird die Notwendigkeit dieser Verknüpfung beider Bereiche deutlich: „Es ist das Unsichtbare (das Politische), das sich aus jenen Elementen zusammensetzt, die das Sichtbare (die Politik) strukturieren“ (ebd., S. 39). Eine Erläuterung ihres Begriffes der Politik zieht somit immer eine Darlegung der Wesensmerkmale des Politischen nach sich. Dies wird anhand der zentralen, dem Bereich des Politischen zugeordneten Begriffe erfolgen.

## 2.2. Das Zentrum des Politischen – Das Handeln

„Das Politische konstituiert sich durch ein auf der Anerkennung von Personalität und Pluralität basierendem Handeln“ (Schnabl, 1999, S. 327). In dieser Kurzformel wird deutlich, dass das Handeln eine Schlüsselposition in der Auseinandersetzung mit dem Politischen einnimmt und welches die wesentlichen Bedingungen dafür sind. Das Handeln ist gewissermaßen ein Leitmotiv in den Schriften Hannah Arendts (Popp, 2007, S. 52f). Sie bezeichnet sie gar als die „politische Tätigkeit par excellence“ (Arendt, 1960, S. 16). Ihre Idee des politischen Handeln stellt damit nicht nur eine klare Abweichung zum Denken ihres Mentors Heidegger dar, sondern steht der bisherigen philosophischen Tradition gänzlich entgegen (Barley, 1990, S. 52). Arendt sah im politischen Handeln nicht länger etwas Minderwertiges oder gar von „seiner Irrationalität“ zu Rettendes, sondern vielmehr das Wesen der Freiheit (ebd., S. 52). Die bedrängende Frage nach dem „Was ist Politik“ war für sie nur im „Kontext einer Gesamtheorie des politischen Handelns, die in den elementarsten Bedingungen menschlichen Lebens gründete“ zu bearbeiten und soll auch hier von diesem Ausgangspunkt heraus erläutert werden (ebd., S. 38; vgl. Arendt, 2005).

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, Maurice, 1994: Lefort, Claude (Hrsg.), Das Sichtbare und das Unsichtbare, in: Grathoff, Richard/Waldenfels, Bernhard (Hrsg.), Übergänge Band 13. München.

### 2.2.1. Das politische Handeln im Gedächtnis der griechischen Polis

In ihrem Buch *Vita activa oder Vom tätigen Leben* stellt Arendt sich die Frage „Was wir tun, wenn wir tätig sind“ und nimmt eine Unterscheidung zwischen dem politischen Handeln, dem lebensnotwendigen Arbeiten und dem instrumentellen Herstellen vor (Arendt, 1960, S. 12; Bielefeldt, 1993, S. 83). Zunächst soll das Handeln näher betrachtet werden, wobei die zwei Letzteren ebenfalls an entsprechender Stelle später zur Sprache kommen sollen. In der Zuordnung des Handelns zum Bereich des Politischen beruft sich Arendt auf Aristoteles, der diese als die einzige der *Vita activa* „im eigentlichen Sinne politische Tätigkeit“ ableitet (Arendt, 1960, S. 19). Im griechischen Denken, welches auch den Ursprung der abendländischen Tradition politischen Denkens für Arendt darstellt, ist die „praxis“ (griechisch für Handeln bzw. Handlung), eine um ihrer Selbstwillen erfolgende Tätigkeit, die situativ und von verschiedenen Einflüssen abhängig und demzufolge nicht vorhersehbar oder reglementierbar ist (Popp, 2007, S.53; Arendt, 2008, S.11). Nach Aristoteles ergibt sich der Zweck des Handelns aus dem Handeln und seiner Qualität selbst (Benhabib, 2006, S. 186). Arendt folgt dieser Ansicht nicht und spricht dem politischen Handeln jegliche Verfolgung von Zwecken ab, da diese, vor allem im Verständnis des alltäglichen Sprachgebrauchs, erst am Ende der Tätigkeit in die Wirklichkeit treten können (Arendt, 2005, S. 126). Das Handeln im Sinne von Vollbringen ist eng verknüpft mit dem Anfangen, auf welches später noch konkreter eingegangen wird. Durch die Initiative der Menschen und der damit einhergehende Bestätigung der Freiheit hat das Handeln den Charakter einer Geschichte und wird stetig neu entfacht, wodurch es nie enden und somit kein Zweck zu Tage treten kann (Arendt, 1994, S. 224). Kommt es zu seinem Ende ist das Politische seiner Zerstörung geweiht, wie im nächsten Kapitel näher erläutert wird. Statt Zwecküberlegungen ist der Motor des politischen Handelns das „Prinzip“ des Handelns selbst (Barley, 1990, S. 45). Arendt greift dabei auf Montesquieus Suche nach dem „Geist“ der Ländern zurück (Arendt, 1953, S. 248). Demnach entwickelt sich das Prinzip des Handelns je nach Staatsform und Zeit der Geschichte aus den verankerten Grundüberzeugungen der Menschen heraus und inspiriert diese in ihrer politischen Tätigkeit (Arendt, 1960, S. 14f). Hierin wird deutlich, dass Handeln nur in Bezug auf die Welt und mit anderen möglich ist (ebd., S. 14). Dieses „acting in concern“ (wobei sie den Begriff von Burke<sup>2</sup> übernommen hat) ist konstituierend für den Bereich des Politischen und realisiert zugleich das „Freisein“, denn „[s]olang man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind“ (Arendt, 1994, S. 206, S. 224). Bevor die Freiheit in ihrem Bezug zur Politik näher erläutert wird, sollen zunächst die Bedingungen des Handelns weiter erörtert werden.

---

<sup>2</sup> Burke, Edmund, 1976: Hill, Brian W. (Hrsg.), *On Government, Politics and Society*. New York, S. 75-199.

## **2.2.2. Die Bedingungen des Handelns**

Die Grundbedingungen des Handelns und damit auch der Konstitution des politisch-freiheitlichen Bereiches sind die Gleichheit in der Pluralität, sowie die allgemeinste Bedingtheit des menschlichen Lebens, welche vor allem in der Natalität und der daraus resultierenden Spontaneität zum Tragen kommt (Arendt, 1960, S. 14f).

### **2.2.2.1. Der Mensch - Gleichheit in Pluralität**

Die Notwendigkeit der Pluralität ergibt sich bei Arendt bereits aus ihrer Vorstellung über das Leben der Menschen: „Für Menschen heißt Leben [...] so viel wie ‚unter Menschen weilen‘“ (Arendt, 1960, S. 15). Im Gegensatz zur antiken Philosophie gab es für sie den Menschen niemals im Singular, da „ihre Gesamtexistenz daran hängt, daß es immer auch andere gibt, die ihres gleichen sind“ (Arendt, 1994, S. 214). Pluralität ist geprägt durch den Dualismus von Gleichheit und Verschiedenheit (Arendt, 1960, S. 164). Die Gleichheit der Menschen beruht dabei auf dem ihnen gemeinsamen „Menschsein“, welches sich erst im Zusammenleben realisiert (Schnabl, 1999, S. 156f). Gleichheit versteht Arendt jedoch nicht im Sinn von Egalitär, sondern als eine „Befreiung von Herrschaft und Beherrschtwerden“ (Barley, 1990, S. 93). Ohne Gleichheit gäbe es nach Arendt keine Verständigung über das Leben oder die Welt – andersherum gäbe es ohne Verschiedenheit auch keinen Bedarf am Handeln oder der Sprache um sich zu verständigen (Arendt, 1960, S. 164). Die Verschiedenheit der Menschen basiert auf dem Fakt, dass keiner dem anderen gleicht (ebd., S. 15). Dafür ursächlich ist die Natalität, dass heißt die Gebürtlichkeit des Menschen, die bewirkt, dass es nicht nur den einen Menschen, sondern die vielen voneinander Verschiedenen im Verlauf der Generationen gibt. Diese Verschiedenheit konkretisiert sich in einer Einzigartigkeit des Menschen, da es nur ihm eigen ist, diese „aktiv [durch das Handeln und Sprechen] zum Ausdruck zu bringen“ (ebd., S. 165). Die Menschen unterschieden sich im Handeln und Sprechen und sind sich dabei gleichzeitig ähnlich. Arendt stellt diesbezüglich die Sprache als für das Handeln konstitutiv heraus (Schnabl, 1999, S. 160). Zum einen dient sie der Identifikation der handelnden Personen, als auch der Etablierung neuer Beziehungen. Das Handeln, als die einzige politische Tätigkeit, und die Sprache bilden im Bereich des Politischen somit einen untrennbaren „Doppelbegriff“ (ebd., S. 159ff), „denn Menschen sind nur darum zur Politik begabte Wesen, weil sie mit Sprache begabte Wesen sind“ (Arendt, 1960, S. 12). In diesem Zusammenhang ergibt sich eine Grundstruktur des Politischen: Erst durch das Handeln und Sprechen „offenbaren die vielen Personen einander als Jemand und konstituieren dadurch den Erscheinungsraum des Politischen“ (Schnabl, 1999, S. 327f).

### **2.2.2.2. Die allgemeinste Bedingtheit des menschlichen Lebens**

Für Arendt ist Natalität „*the inspiration*“ und beeinflusst sie in der Erarbeitung des Politischen maßgeblich (Moore, 1987, S. 135). Die politische Tätigkeit des Handelns ist, ebenso wie die Pluralität, durch die Bedingtheit des menschlichen Lebens bestimmt (Reist, 1990, S. 239), „daß es nämlich durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod aus ihr wieder verschwindet“ (Arendt, 1960, S. 15). Natalität ist nicht nur die entscheidende Voraussetzung für das menschliche Dasein sondern auch „jene existenzielle Bedingung bzw. ‚Tatsache‘, die es dem Menschen ermöglicht, Neues zu beginnen“ und Erfahrungen zu machen (Reist, 1990, S. 239; Marchart, 2011, S. 299; Schell, 2002, S. 465). In der Erfahrung der Natalität des „Anfangenhabens“ – dem *initium* – liegt somit auch das Potenzial des „Anfangenkönnens“ – das *principium* – welches, wie später noch deutlich wird, eine Grundlage der Freiheit ist (Bowen Moore, 1987, S. 138; Arendt, 1994, S. 224). Nicht nur im Handeln, auch in den geistigen Aktivitäten ist Natalität begründet: im Denken, welches immer wieder auftaucht um zu verwirren - im Wollen, welches das Können neu initiiert - und im Urteilen, welches die Brücke zwischen Denken und Handeln bildet. Mittels Sprechen tritt das Denken in Form eines Urteils als initiativer Impuls in die Wirklichkeit des Handelns (ebd., S. 146). Über ihr zwiespältiges Verhältnis zum Wollen wird im nächsten Abschnitt noch die Rede sein.

### **2.2.2.3. Natalität als Ursprung der Spontaneität**

Keine menschliche Tätigkeit steht in solch einer engen Wechselbeziehung zur Natalität, wie das Handeln. Es ist selbst stets auf das Nachströmen neuer Anfänge angewiesen. Die ursprüngliche Gebürtlichkeit des Einzelnen erweitert sich somit zu einer Spontaneität des gemeinsamen Handelns, im Sinne menschlicher Handlungsfähigkeit (Arendt, 1994, S. 224; Reist, 1990, S. 264). Dabei beruft sich Arendt auf Kant, demnach Spontaneität die Fähigkeit eines jeden Menschen ist „eine Reihe von sich selbst her neu anzufangen“ (Arendt, 2005, S. 49). Durch die Spontaneität der „Neuankömmlinge“ wird die Festlegung der Zukunft zum Unmöglichen (ebd., S. 50). Durch Handeln und Sprechen bestätigen die Menschen ihre Gebürtlichkeit und fügen sich immer wieder neu in die Pluralität der Welt ein (Moore, 1987, S. 141). Handeln ist somit kein monoton-endloser Prozess, sondern bewirkt im Gegenteil die Unterbrechung des automatischen alltäglichen Ablaufs und schafft Epochen (Reist, 1990, S. 238). Im Zusammenhang mit der Mortalität - dem Sterben der Menschen - spiegelt sich allerdings gleichzeitig auch der geschichtliche Charakter des Handelns wider, da es durch das inhärente „Anfangenkönnen“ die Kontinuität der Generationen sichert (Arendt, 1960, S. 15). Arendt fasst die Verknüpfung von Handeln und „etwas Neues Anfangen“ können schließlich so eng, dass sie beide zueinander gleich setzt (ebd., S. 15f, S. 166).

### 2.2.3. Von der Macht des öffentlichen Raumes zur Freiheit

Nach der Erläuterung der Bedingungen des Handelns soll nun der Gedanke der Identität von Handeln und Freisein aufgegriffen werden. Da sich beide Phänomene nach Arendt gleichen, sind die Voraussetzungen der Natalität und der Pluralität erneut auch im Licht der Freiheit zu betrachten. Im Sinne der Natalität und der sich daraus ergebenden Spontaneität, bedeutet Freiheit, dass die Menschen die Möglichkeit haben einen Anfang zu machen. Dieses „Anfangenkönnen“ kann sich nach Arendt erst im Bezug auf die Welt, also im „gemeinsam-mit-anderen-Handeln“ – in der Pluralität - realisieren (Schnabl, 1999, S. 328). Die politische Tätigkeit des Handelns, in Form direkter Partizipation, bestätigt somit immer wieder die Freiheit und ist demnach auch das einzig angemessene Mittel um diese zu erreichen (Kateb, 1977, S. 148, 157). Bei der Verortung des politischen Handelns orientiert Arendt sich am Ursprung des politischen Freiheitsbegriffs, der nach ihr in der griechischen Polis liegt (Arendt, 2005, S. 46). Demnach trennt sie den privaten vom öffentlichen Bereich – dem Erscheinungsraum des Politischen (Fenichel Pitkin, 1981, S. 331). „Freiheit wird nicht im Privaten, dem Raum der Notwendigkeiten, erfahren, nicht im Umgang mit sich selbst, sondern sie beginnt erst dort wo der Mensch im Zusammenleben mit Anderen etwas Neues anfängt“ (Barley, 1990, S. 117). Der private Raum, in den die Öffentlichkeit nicht hineinreicht, beinhaltet Tätigkeiten der Lebenssicherung, der Erfüllung von Grundbedürfnissen, des Schutzes – kurz: der Notwendigkeiten (Reist, 1990, S. 56). Die Freiheit des Sprechens und Handelns hingegen kann sich nur im gemeinsamen Öffentlichen realisieren (ebd., S. 58). Dieser ist im Gegensatz zum Privaten ein „Raum der nicht-familialen, nicht-haushaltlichen Beziehungen, de[r] Ort wo nicht die Notwendigkeiten des Lebens“ im Vordergrund stehen (ebd., S. 58). Im Öffentlichen kommt die Persönlichkeit zum Tragen. Erst auf der Bühne der Welt „offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesen“ (Arendt, 1960, S. 169). Dieses „Erscheinenkönnen“ in der Öffentlichkeit ist für Arendt Bedingung des menschlichen Seins bzw. der Existenz (Barley, 1990, S. 96; Meier, 2002, S. 30). Der öffentliche Raum ist darüber hinaus auch der Erscheinungsraum des Handelns, aber nur solange, wie Menschen auf diese Weise spontan Beziehungen herstellen (Barley, 1990, S. 49). Das aus der Interaktion der Menschen zwischen ihnen entstehende Bezugssystem konstituiert eine Spannung, welche Arendt die Dimension des „Zwischen“ nennt (ebd., S. 92). Diese Spannung der Öffentlichkeit hat die Kraft die Menschen zu „versammeln“, das heißt sie durch die Eigentümlichkeit der künstlichen Welt zu trennen und gleichzeitig durch die Spannung des Bezugssystems zu verbinden (Arendt, 1960, S. 52). Bösch definiert dabei Versammlung als „die Gemeinsamkeit des differenzierten Zusammenlebens“ (Bösch, 1999, S. 574).

Eine solche weltliche Pluralität setzt ein Zusammenhandeln voraus, welches Arendt im Begriff der Macht manifestiert (ebd., S. 574). „Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden, überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein hält. [...] Macht aber

besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen den Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen“ (Arendt, 1960, S. 194). Macht entsteht erst als Ergebnis des Handelns in Form der Fähigkeit „im öffentlichen Zusammenhandeln etwas zu bewirken und neu zu schaffen“ (Greven, 1993, S. 81). Dieser politisch-kommunikative Gruppenprozess, welcher die „Schaffung eines politischen Raumes, in dem Menschen frei miteinander sprechen und handeln können“, initiiert, ist nach Arendt die „Gründung der Freiheit“ (Arendt, 1994, S. 248; Greven, 1993, S. 81; Vowinckel, 2007, S. 49). Macht ist somit Voraussetzung der Freiheit und kann demnach nicht von einem Einzelnen beansprucht oder gar ergriffen werden um diese über jemandem auszuüben (Vowinckel, 2007, S. 45, S. 54). Sie verfolgt hingegen einen handlungsorientierten Begriff, welcher sich von der stumm einsetzbaren, für sie antipolitischen und instrumentellen Gewalt abgrenzt (ebd., S. 54; Bielefeldt, 1993, S. 87). Vowinckel beschreibt dieses Verständnis, die Macht eben nicht als die „Wurzel allen Übels“ zu erklären, gar als „antizyklische Grundhaltung“ gegenüber den Machtkritikern ihrer Zeit und als „gewagte[n] Versuch, die Macht zu rehabilitieren“ (Vowinckel, 2007, S.55f).

Der politisch-öffentliche Raum ist zusammenfassend eine Organisationsform, welche durch die Macht des Handelns gebildet wird (Kateb, 1977, S. 147) und damit „der weltlich sichtbare Ort, an dem Freiheit sich manifestieren, in Worten, Taten, Ereignissen wirklich werden kann“ (Arendt, 1994, S. 207). Um von Freisein zu sprechen, kann und muss in diesem Raum der Neuanfang institutionalisiert werden (Barley, 1990, S. 117). Eben dieser Anfang, die Geburt, ist die Freiheit des Menschen, welche immer wieder als ein Neues in die Welt kommt und die Kontinuität des Zusammenlebens erschüttert (Arendt, 1953, S. 238). Freiheit ist bei Arendt allerdings ein dialektischer Begriff. Sie vertritt zum einen den positiven Begriff von Freiheit, als eine Möglichkeit der handelnden Teilhabe an öffentlichen Angelegenheiten (Sternberger, 1980, S. 182). Damit widerspricht sie der allgemeinen Denkweise, dass Freiheit immer als etwas Nicht-Politisches in den Tätigkeiten außerhalb des politischen Bereichs entstehen würde (Arendt, 1994, S. 202). In seiner negativen Dimension hingegen betrachtet, beginnt Freiheit erst dort, „wo die Sorge um das Leben aufgehört hat, die Menschen zu zwingen, sich so oder anders zu verhalten“ (ebd., S. 210). Es handelt sich demnach um „die Abwesenheit des Zwanges, die zur Selbstreproduktion erforderliche Arbeit leisten zu müssen“ (Reist, 1990, S. 264). Hierbei wird die klare Trennung des Handelns von den übrigen menschlichen Tätigkeiten deutlich. Im Gegensatz zum Handeln, sind Arbeiten und Herstellen eben solche Tätigkeiten, die dem Menschen aus einer Notwendigkeit heraus ihr Verhalten diktieren. Zum einen dient die Arbeit Lebensnotwendigkeiten aus der Natur zu erzeugen, die jeder Mensch seinem Organismus zuführen muss (Arendt, 1960, S. 14). Es sichert somit das „Am-Leben-bleiben des Individuums und das Weiterleben der Gattung“ (ebd., S. 15). Das Herstellen wiederum erzeugt eine den Menschen überdauernde, künstliche Lebenswelt (ebd., S. 14f). Es erfüllt somit das menschliche Bedürfnis nach dem Bestand einer stabilen Welt, indem sie haltbare Dinge oder Gebrauchsgegenstände hervorbringt, den unsicheren Prozess des Handelns absichert und gleichzeitig die Vergeblichkeit der Arbeit durch den

Konsum eindämmt (Popp, 2007, S. 42). Abschließend ist außerdem zu sagen, dass Arendt versucht ihren Freiheitsbegriff von der reinen Willens-, Wahl- oder Meinungsfreiheit abzugrenzen. Besonders in Bezug auf den Willen sind ihre Ausführungen jedoch zwiespältig (Förster, 2009, S. 309ff). Zwar bezeichnet sie den Willen auf der einen Seite als Antrieb der Spontaneität und damit als Inhärentes der Freiheit; entdeckt jedoch im Zusammenhang mit der Singularität des Willens seinen zerstörerischen Charakter gegenüber dem Politischen (Arendt, 1989, S. 107; Förster, 2009, S. 310, S. 336). Willensfreiheit ist die philosophische Freiheit des Einzelnen und somit von der politischen Freiheit der Gemeinschaft abzugrenzen (Arendt, 1989, S. 189). Da eine tiefergehende Betrachtung an dieser Stelle nicht möglich ist, soll nur ihre diesbezügliche Ablehnung der Souveränität angesprochen werden. Souveränität impliziert nach Arendt eine Abschaffung der Freiheit zu Gunsten der (gewaltvollen) Willensdurchsetzung eines Einzelnen (Arendt, 1994, S. 214). In dieser, sieht sie eine Abschaffung der „Virtuosität des Mit-Anderen-zusammen-Handelns“, da die Vielheit beginnt sich so zu verhalten als ob sie „einer“ wäre (ebd., S. 213f). Mit der Souveränität würde somit die Grundvoraussetzung der Freiheit – die Pluralität – und mit ihr die Fähigkeit des Anfangenkönnens, der Macht und des Handelns überhaupt abgeschafft.

### **2.3. Vom Politischen zur Politik**

Eine solche Politik der Souveränität entspräche nicht den Vorstellungen des Politischen nach Arendt, denn „der Sinn von Politik ist Freiheit“ (Arendt, 2005, S. 28). Freiheit entsteht nur in politischen Gemeinschaften, die „durch Gesetze geschaffen und erhalten“ werden (Arendt, 1989, S. 189). Der „Zaun des Gesetzes“, welcher der Einschränkung des freien Willens der Bürger dient, bestimmt die Regierungsform, die den Raum des Handelns, in dem die Menschen sich in Freiheit bewegen können, bestimmt, eröffnet und absichert (ebd., S. 190; Arendt, 1986, S. 711). Das Politische – die unsichtbare Modalität des Handelns – wird in der Politik erst sichtbar, wenn sie zur Freiheit führt. „In diesem Sinne sind Politik und Freiheit identisch, und wo immer es diese Art von Freiheit nicht gibt, gibt es auch keinen im eigentlichen Sinne politischen Raum“ (Arendt, 2005, S. 52). Politik konstituiert sich in der Verwirklichung der Gabe der Freiheit als sein Sinn und Inhalt, durch spontanes und gemeinsames Handeln allein innerhalb des Bereichs des Politischen.

Entgegen der Vorstellung des aristotelischen *zoon-politikon*, ist der Mensch bei Arendt ein „apolitische[s]“ Wesen (Arendt, 2005, S. 11). Politik ist daher nicht im Menschen selbst verwurzelt, sondern wird „in dem *Zwischen-den-Menschen* [...] als Bezug“ erst etabliert (ebd., S. 11). Sie stellt sich darüber hinaus gegen die Annahme, dass Politik allgegenwärtig sei. Im Gegenteil sind „viele Tätigkeiten des Menschen erst einmal fern der politischen Sphäre“ (ebd., S. 51). Politik wird demnach auch nicht mit anderen Lebensbereichen, wie Philosophie, Religion, Ökonomie oder persönlicher Ethik konfrontiert, denn „im Mittelpunkt der Politik steht immer die Sorge um die Welt und nicht um den Menschen“



(Arendt, 2005, S. 24; Barley, 1990, S. 141). Politik ist desweiteren nicht durch moralische Überzeugungen determiniert, was in ihrem Denken auch als „normative Lücke“ kritisiert wird (Benhabib, 2006, S. 302). Sie treibt diesen Gedanken bis zur Vorstellung einer vollständigen „Autonomie der Politik, welche nicht zuläßt, daß diese von ihren konkreten Zielen her beurteilt wird“, weiter (Barley, 1990, S. 141).

Ihr handlungsbasierter Begriff von Politik hebt sich damit ab „vom landläufigen, eher bürokratischen Verständnis von Politik, das allein auf Organisation und Herrschaft abzielt“ (Werth, 2008, S. 48). Ihr Gedankenexperiment entlang der Ursprünge der Politik bis zur griechischen Polis wurde daher hinsichtlich ihres scheinbar mangelnden Bezugs zur Modernität kritisiert (Nordmann, 1994, S. 94). Sie distanziert sich in der Beantwortung der Frage „*Was ist Politik*“ tatsächlich von einer strukturellen Analyse der verschiedenen Regierungssysteme, da sie vielmehr deren inhärente Funktionsweise und Modalität zu verstehen versucht (vgl. Arendt, 2005). Auch ihr ist es vermutlich nicht entgangen, dass es heute nicht möglich ist, alle Bürger auf einem Marktplatz zu versammeln um politische Angelegenheiten zu entscheiden. Daraus folgt allerdings, im Verständnis Arendts, eine Unvereinbarkeit von Freiheit und moderner Politik, welche im letzten Kapitel noch zu diskutieren sein wird. Es ist jedoch anzumerken, dass das antike Beispiel in ihrem Sinne keine „Möglichkeit der Demokratie heute“, sondern vielmehr eine Metapher darstellt, welche zur Besinnung auf unsere Situation und unser Verständnis von Politik anregen soll (Nordmann, 1994, S. 98). In dieser Lesart findet die Kritik, sie wolle die moderne repräsentative Demokratie als eine basisdemokratische Polis interpretieren, ihre Schranken (Breier, 2008, S. 46). Zentraler Gedanke ihrer Auseinandersetzung ist hingegen: „Die Gefahr ist, daß das Politische überhaupt aus der Welt verschwindet“ (Arendt, 2005, S. 13).

### **3. Ideologie und Terror – die Zerstörung des Politischen im Totalitarismus**

Einen solchen Prozess der Entpolitisierung beschreibt Hannah Arendt in ihrem Text *Ideologie und Terror* von 1953, der in leicht abgeänderter Form auch das Schlusskapitel ihres Werkes *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* bildete. Darin beschäftigt sie sich mit „dem Wesen totalitärer Herrschaft“ und seinen Auswirkungen die nach Arendt in einer Krise der posttotalitären Welt münden (Arendt, 1953, S. 229). Sie betrachtet vor allem die neuen Aspekte dieser Herrschaftsform, die sie „zu einer totalen Beherrschung“ machen, ohne dabei einen Anspruch auf umfassende Erklärung des „totalitären Phänomens aus seinen Elementen und Ursprüngen“ heraus zu erheben (ebd. S. 231). Besonders im Einsatz von Gewaltmitteln, der Beseitigung der Menschen als Handelnde und deren Versklavung unter den Kräften der Geschichte oder der Natur – kurz: in Ideologie und Terror, sieht sie die Quellen der Zerstörung des Politischen (Arendt, 2005, S.13ff). Anhand dieses Textes soll nun gezeigt werden, wie die Wesenselemente des Politischen, die im ersten Kapitel erläutert wurden, systematisch in der totalen Herrschaft ersetzt bzw.

ausgelöscht werden und damit die Gabe der Freiheit zurückgedrängt wird. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse für die Krise der posttotalitären Welt werden im letzten Kapitel erneut aufgegriffen.

### **3.1. Handeln nach dem Prinzip des Herstellens**

In der totalen Herrschaft verändert sich die Tätigkeit des gemeinsam-mit-anderen-handelns hin zum „Modell des Herstellens“ (Arendt, 1953, S. 237). Nicht mehr die Tat der Menschen selbst, sondern vielmehr der Zweck rückt in den Mittelpunkt der Tätigkeit, welche dadurch berechenbar wird (ebd., S. 238). Das zweckrationale Herstellen wird dabei weder im Exkurs mit anderen, noch aus den Notwendigkeiten des Lebens initiiert. Allein die „sinnlichen Wahrnehmungen der Außenwelt“ – in diesem Falle, die Aussetzung in eine Welt von Ideologie und Terror - liefern den notwendigen Impuls (Schindler, 1996, S. 151). In der Tätigkeit des Herstellens manifestiert sich das „Widernatürliche“, die materielle Organisation des menschlichen Lebens, in ungemeiner Stabilität (ebd., S. 152; Arendt, 1960, S. 15). Der Terror dient dabei als neues Tätigkeitsprinzip und konstituiert die Organisation in Form des totalitären politischen Körpers (Arendt, 1953, S. 239). Die ‚Politik‘ der totalitären Herrschaft treibt dieses Modell so weit, dass sie den Anspruch erheben „eine Welt herstellen zu können, die von sich aus, unabhängig vom Handeln der Menschen in ihr, gesetzmäßig ist“ und somit jede Realisierung von Freiheit ausschließt (ebd., S. 232). „Dem Terror gelingt es, Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular, als gäbe es nur einen gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegung in den Marsch eines automatisch notwendigen Natur- oder Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen“ (ebd., S. 239). Ein Prozess, wie das Handeln, kann jedoch nicht wie ein greifbarer Gegenstand ersetzt oder vernichtet werden. Vielmehr ist die Beraubung des Handelns eine Folge der Zerstörung der Bedingungen dieser Tätigkeit durch die Zwänge des Totalitarismus, deren Einfluss in einer Vernichtung des Politischen und der Unterdrückung der Freiheit münden.

### **3.2. Totalitäre Gesetze und Terror**

Der „Zaun des Gesetzes“, im Sinne des positiven Rechts, verleiht den sich, durch die menschlichen Bewegungen des Handelns, ständig verändernden Umständen eine relative Stabilität und sichert so den Raum der Freiheit (Arendt, 1953, S. 233f). Solche Gesetze, welche die unabsehbaren Prozesse des Handelns schützen, stehen dem Prinzip totaler Herrschaft gänzlich entgegen und werden mit der angestrebten Zerstörung des Handelns gar überflüssig (ebd., S. 237). Als Quelle der Legitimität treten an die Stelle der stabilisierenden Gesetze des positiven Rechts, die totalitären Gesetze der Natur und Geschichte (ebd., S. 233). Diese bildeten im Nationalsozialismus die Rassegesetze, im Kommunismus die Marxschen Geschichtsgesetze (ebd., S. 234). Recht ist damit nicht länger eine feststehende Institution sondern ein Prozess, dem eine Bewegung immanent ist (ebd., S. 233). Der Terror ist dabei das „eigentliche

Wesen der totalitären Herrschaft“ in dem er, für die Prozesse und damit verbundenen Kräfte von Natur und Geschichte, den nötigen Freiraum schafft (ebd., S. 236). Basierend auf der damit einhergehenden Erforderlichkeit von Zwängen, realisiert der Terror diese in der Vollstreckung der totalitären Bewegungsgesetze „im Sinne der Exekution“ (ebd., S. 237). Auf diese äußeren und inneren Zwänge, die das Handeln unterbinden und damit auch die Gabe der Freiheit unterdrücken, wird im Folgenden eingegangen.

### **3.3. Äußerer Zwang - Das eiserne Band des Terrors**

Die äußeren Zwänge, welche durch die mitreißenden Kräfte von Natur und Geschichte entstehen, nennt Arendt das „eiserne Band des Terrors“ (Arendt, 1953, S. 234ff). Der Terror ersetzt die, den Freiraum des Handelns schützenden, positiven Gesetze, durch dieses eiserne Band, welches die Menschen so eng aneinanderschließt, dass der einst gesicherte Raum der Freiheit zerstört wird (ebd., S. 236, S. 247). Es „umschlingt“ dabei sowohl den politisch-öffentlichen, als auch den privaten Raum, um jegliche Beziehungen zwischen Menschen zu zerstören und sie dadurch so zu stabilisieren, dass ein reibungsloser Ablauf der Natur- und Geschichtsprozesse ermöglicht wird (ebd., S. 247, S. 251). Das eiserne Band manifestiert sich schließlich im totalitären politischen Körper, als ein Instrument, welches die Verschiedenen, zu einem Menschen macht, um die Bewegung der Prozesse zu beschleunigen (ebd., S. 239).

#### **3.3.1. Pluralität - Verlassenheit in der Einheit**

Diese angestrebte Beschleunigung der Natur- und Geschichtsprozesse zieht ein „Gesetz der Ausscheidung von Schädlichen oder Überflüssigen“ nach sich (Arendt, 1953, S. 234). Es greift demzufolge den angeblichen Todesurteilen von Natur und Geschichte vor und vollstreckt sie sofort, in dem es die, welche dem reibungslosen Ablauf der Prozesse entgegenstehen, vernichtet (ebd., S. 239). Die durch den äußeren Zwang entstehende Einheit des Menschen macht das Handeln zur Konstitution des Politischen unmöglich, da es stets die Pluralität und Personalität voraussetzt. Mit der Vernichtung von Menschengruppen werden die unterschiedlichen Perspektiven auf die Welt als Elements der Verschiedenheit zerstört. In seiner Vollendung, wenn alles menschliche Handeln abgeschafft ist, würde das Regime somit das Handeln und Sprechen gar überflüssig machen (ebd., S. 240). Arendt sieht in dieser Vernichtung allerdings nicht nur die Tötung der betroffenen Menschen, sondern darüber hinaus die Zerstörung eines Teils der gemeinsamen Welt (Arendt, 2005, S. 105). Somit verlieren nicht nur diese Menschen ihr Leben, sondern auch die Überlebenden kontinuierlich ihre Identität, da, wie bereits im ersten Kapitel beschrieben, „ihre Gesamtexistenz daran hängt, daß es immer auch andere gibt, die ihres gleichen sind“ (Arendt, 1994, S. 214). Es ist ihnen nicht länger möglich, ihre Gleichheit im Zusammenleben zu entdecken, geschweige

denn diese als Basis für einen kommunikativen Austausch zu nutzen. Ihnen fehlt mit der Auslöschung der Pluralität der Bezug zur Welt und zu anderen, um Handeln zu können.

Darüber hinaus wird auch die Persönlichkeit angegriffen. Entweder wird der Mensch im Totalitarismus aus der Welt verstoßen, da er als Schädlicher identifiziert wird, oder seine Welt wird durch den Verlust dieser Ausgegrenzten zerstört (Arendt, 1953, S. 252). „Die Grunderfahrung menschlichen Zusammenseins, [...], ist die Erfahrung der Verlassenheit“ von anderen, sowie von einem selbst (ebd., S. 251). In dieser Verlassenheit ist ein Erscheinenkönnen als Bedingung des Seins des Einzelnen in der Öffentlichkeit nicht möglich. Mit der kontinuierlichen Einschränkung der Pluralität und Persönlichkeit entwickelt sich die einst im Handeln begründete Modalität des Politischen zu einem antipolitischen und freiheitsfeindlichen Prinzip.

### **3.3.2. Natalität – Die Exekution der totalitären Gesetze**

Mit der Exekution der totalitären Gesetze wird darüber hinaus in die allgemeinste Bedingtheit des menschlichen Lebens eingegriffen. Die Gesetze der Ausscheidung von Schädlichen betreffen jeden, der mit seinem, dem Leben eigentümlichen, individuellen neuen Beginn und Ende seines Daseins, den Geschichts- oder Naturprozess behindert (Arendt, 1953, S. 237). Der Terror, welcher gleichsam die Exekution dieser Gesetze darstellt, greift eben dieser natürlichen Bedingtheit vorweg und unterbricht dadurch die Kontinuität der Generationen zu Gunsten des Verlaufs der Natur- und Geschichtsprozesse (ebd., S. 239). Die neuen Anfänge, welche durch jede Geburt eine Gabe der Freiheit hervorbringen und damit eine neue Welt konstituiert, sind darüber hinaus nicht länger durch die Garantie des positiven Rechts gesichert (ebd., S. 238). Statt der Tätigkeit des Handelns, welche durch einen ständigen Nachlauf neuer Anfänge selbst unterbrochen wird und damit in die Kontinuität des unvorhersehbaren menschlichen Zusammenlebens interveniert, folgen die Menschen nun einem berechenbaren, automatischen Verlauf von Natur und Geschichte (ebd., S. 238). Durch den engen Zusammenhang von Natalität und gemeinsamen Handeln kann sich in einem solchen Automatismus die Freiheit nicht realisieren.

### **3.3.3. Prinzip des Handelns – Präparierung der Vollstrecker und Opfer**

Mit der angehenden Vernichtung der Pluralität und den Eingriffen in die Bedingtheit des menschlichen Lebens werden die Menschen der Fähigkeit beraubt zu handeln. Durch den mangelnden Bezug der Menschen zueinander können sie darüber hinaus keine gemeinsame Grundüberzeugung oder -erfahrung mehr entwickeln. Somit entfällt jede Grundlage für die Ausprägung eines Prinzips des Handelns, welches sonst jeder Regierungsform innewohnt (Arendt, 1953, S. 248). Da die totale Herrschaft keinen Freiraum für das Handeln lässt und dieses auch gar nicht als Bestandteil menschlicher Aktivität ansieht, ist ein Prinzip des Handelns insofern überflüssig, als dass es die Menschen in ihrer politischen Tätigkeit nur

ungewollt anregen würde. Da aus der Erfahrung der totalen Herrschaft bislang aber nie das Handeln endgültig auf der Welt ausgelöscht werden konnte, braucht es ein ihm eigentümliches Prinzip, welches statt dem Handeln, den „Terrorapparat in Bewegung setzt und die ihm ausgelieferten Menschen in ihrem Verhalten [entsprechend den Gesetzen von Natur und Geschichte] inspiriert“ (ebd., S. 240). Arendt beschreibt diesen Motor als „die *Präparierung* der Opfer“ durch die Ideologie (ebd., S. 242, S. 245). Wie bereits dargestellt wurde, sind alle Menschen Opfer des totalitären Ausscheidungsprozesses. Arendt führt diesen Gedanken noch weiter, in dem jene, die heute überleben oder Vollstrecker sind, morgen selbst als Schändliche identifiziert werden können (ebd., S. 241f). Sie werden daher alle gleichermaßen mithilfe der Ideologie zu der Einsicht gebracht, die Bewegungsgesetze, welche früher oder später zum Ende ihres eigenen Daseins führen, zu verstehen. (ebd., S. 241).

### **3.4. Innerer Zwang – Der Selbstzwang der Logik**

Diese Einsichtnahme erfolgt als innerer Zwang des logischen Deduzierens (ebd., S. 246).

Seinen Ansatzpunkt findet dieser in dem Zweifel und der Unsicherheit der Menschen. Der Welt entfallen mit der Auslöschung der positiven Gesetze und der Pluralität gleich zweierlei Bedingungen: Ohne die positiven Gesetze kann, neben der Garantie des Neuanfangs, auch die Präexistenz der gemeinsamen Welt nicht länger gesichert werden (Arendt, 1953, S. 238). Darüber hinaus fehlt es den Menschen an Bestätigung der weltlichen Wirklichkeit durch andere, wodurch die Sicherheit entfällt, die diese Welt den Menschen mit ihrer überdauernden Stabilität gegenüber der Unvorhersehbarkeit des Handelns einst geboten hat (ebd., S. 253). In der Verlassenheit von der Welt ist nach Arendt besonders der moderne Mensch geneigt, sich an die Bewegung und die Logik, welche dem Deduzieren eigen sind, wie an einen letzten Halt im Leben zu klammern (ebd., S. 254).

#### **3.4.1. Spontaneität – Logisch-ideologisches Deduzieren**

Im Deduzieren verwirklichen sich drei Wesenselemente der Ideologie als Selbstzwang. Die Ideologie erhebt „Anspruch auf totale Welterklärung“ unabhängig von jeder Erfahrung aus der Wirklichkeit (Arendt, 1953, S. 242f). Ihre Beweisführung geht dabei von einer zentralen Prämisse aus der Wirklichkeit aus, verfolgt dann allerdings einen aus sich selbst bewegenden Denkprozess. Für diese, dem Prozess innewohnende Logik, sind jene besonders anfällig, die selbst jede Möglichkeit der Erfahrung und damit jede Orientierung in der Welt verloren haben – die in Verlassenheit, zur Präparierung geweihten Opfer und Henker des Totalitarismus (ebd., S. 244, S. 252). Mithilfe von ideologischen Schulungen oder Propaganda wird ihnen vermittelt, wie die Realität aussieht und die wenigen Erfahrungen im Sinne des Natur- und Geschichtsprozesses zu deuten sind. Die Menschen werden von ihrer Fähigkeit zu Denken emanzipiert und folgen dem vorgegebenen „gesetzmäßig verlaufendem Argumentationsprozeß“, wodurch

sie anfangen sich automatisch im Fluss der Geschichts- und Naturgesetze zu bewegen (ebd., S. 243). Mit dem Deduzieren wird die Spontaneität der Menschen, selbst einen neuen Anfang in ihrem Denken und Handeln zu wagen, ausgelöscht (ebd., S. 247). In ihrer Isolation von anderen Menschen, der Welt, sowie dem eigenen Erfahren und Denken werden sie zu Marionetten der politischen Aktionen des Totalitarismus. Durch die Verlassenheit kann die Ideologie leicht an die menschliche Angst sich selbst in Widersprüche zu verwickeln, anknüpfen, da sie in dieser Situation allein dem „konsequent logischen Prozess“ der Natur und Geschichte ausgesetzt sind (ebd., S. 246f). Dieser innere Selbstzwang ist dafür ursächlich, dass wir uns „in den äußeren Zwang des Terrors einschalten und uns an ihm gleichschalten“ (ebd., S. 247).

### **3.5. Freiheit als Notwendigkeit und die Zerstörung des Politischen**

Sowohl bei dem äußeren Zwang des Terrors, als auch bei dem inneren Selbstzwang der Logik handelt es sich um Formen der Gewalt, welche entstehen, „wenn aus vermeintlicher Notwendigkeit die Pluralität der Bürger in eine Einheit gezwungen werden soll“ (Barley, 1990, S. 117). Die inhärenten Prinzipien der totalitären Bewegungen sind somit dem Begriff der Macht entgegen, gänzlich „antisoziale“ und antipolitische Gewalt-Prinzipien, die eine systematische Zerstörung der Bedingungen des Handelns und somit des Politischen bewirken (Arendt, 1953, S. 254). Ohne diesen, für das gemeinsame Handeln garantierten, Raum des Politischen ist auch keine Realisierung der Freiheit möglich: Die Freiheit des Handelns muss der ‚Freiheit‘ der Geschichte und Natur – einer Freiheit der Notwendigkeit - weichen (ebd., S. 237). Bemerkenswert ist allerdings, dass Arendt die Freiheit-des-mit-anderen-Handelns an sich nicht als beseitigt, sondern allein aus der Wirklichkeit verschwunden ansieht (ebd., S. 239). „Das Wesentliche der totalitären Herrschaft liegt also nicht darin, daß sie bestimmte Freiheiten beschneidet oder beseitigt, noch darin, daß sie die Liebe zur Freiheit aus dem menschlichen Herzen ausrottet; sondern einzig darin, daß die Menschen, so wie sie sind, mit solcher Gewalt in das eiserne Band des Terrors schließt, daß der Raum des Handelns, und dies allein ist die Wirklichkeit der Freiheit, verschwindet“ (ebd., S. 239). Die Bedingungen zur Konstitution des Politischen werden zwar systematisch zerstört, jedoch ist sein Wesen nicht für alle Zeiten unwiderruflich ausgelöscht. Die Freiheit ist lediglich auf die „Gabe der Freiheit“ zurückgedrängt (Arendt, 1994, S. 226). Nur solange die Freiheit nicht in die Wirklichkeit treten kann, bleibt auch der Raum des Politischen, in der dann im arendtschen Sinne nicht mehr als Politik zu bezeichnenden Herrschaft, verschwunden. Der totalitäre Herrschaftsapparat kann nur insofern eine gänzliche Unvereinbarkeit von Freiheit und Politik erwirken, als dass es jegliche Anlage für das Handeln, jeden Bezug zur Welt und die Gabe der Freiheit global ausrotten müsste.

## **4. Der Wunsch nach einer Freiheit von Politik – Gefahren für das Politische heute**

In ihrem Text *Ideologie und Terror* spricht Arendt von einer Krise, welche nicht mit dem Untergang der totalitären Regime beendet sein sollte, sondern vielmehr erst in der Folgezeit ihre Probleme nach außen kehrt (Arendt, 1953, S. 229). „Die Gefahr ist, daß das Politische überhaupt aus der Welt verschwindet“, konstatierte Arendt einst (Arendt, 2005, S. 13). Die sinkenden Wählerzahlen, die Legitimationsprobleme der Parteien, sowie das mangelnde Interesse an Politik und Partizipation in weiten Teilen der Bevölkerung bestätigen ihre These durchaus. Die Krise der Moderne ist nach Arendt allerdings mehr, als der Verlust der Fähigkeit des politischen Handelns. Sie sieht die Gefahr des „alles oder nichts“ – Die Möglichkeit eine „Unendlichkeit von Formen menschlichen Zusammenlebens“ zu erleben oder die Gefahr des „Untergang[s] des Menschen“ durch die Entwicklung der Atombombe (Arendt, 1986, S. 683). Entscheidend dafür ist ob die Menschen in der Lage sind „das ‚unendlich Unwahrscheinliche‘ zu bewirken und als Wirklichkeit zu konstituieren“ – Es gilt die Freiheit durch Handeln wieder zu realisieren (Arendt, 1994, S. 226). Auch wenn ihre Theorie des politischen Handelns, welche nur unter den Umständen der antiken Polis ansatzweise realisiert werden konnte, auf den ersten Blick wenig modernitätsnähe vermuten lässt, liefert ihr Denken dennoch vielerlei Ansatzpunkte, um die politischen Entwicklungen des 20. und 21. Jahrhunderts in Frage zu stellen. Arendt fordert in ihrer Kritik der Moderne ein Umdenken in den Bereichen Technik, Kultur, Ökonomie und Politik (Schindler, 1996, S. 267). Im Folgenden soll erörtert werden, wie die vier Faktoren den Bereich des politischen Handelns im arendtschen Sinne negativ beeinflussen und zu einer Veränderung des Verständnisses von Freiheit führen.

### **4.1. Politik und Kultur**

#### **4.1.1. Herrschaft statt Macht**

Arendts Denken wurzelt in der antiken Polis, dem Wettstreit der Worte und Taten, in dem Bürger als Mithandelnder und Zuschauer, sowie der so gemeinsamen Konstitution des politischen Raumes (Sternberger, 1980, S. 177f). Die Idee des politischen Handelns im Gedächtnis der griechischen Tradition steht jedoch für Arendt im Gegensatz zum modernen Staat: „[D]iese Einheit ist das Ende nicht nur der Vielheit, sondern zugleich der Freiheit und der Gleichheit dieser Vielen“ (ebd., S. 178). In den Strukturen des modernen Staates spiegelt sich für Arendt statt der Idee des öffentlich-politischen Raumes vielmehr die hierarchische Ungleichheit und Lebensnotwendigkeit der Familie und die ihr inhärente Haushaltsordnung wieder (Arendt, 1960, S. 32). An die Stelle von Macht und Freiheit durch politisches Handeln, tritt demnach die Herrschaft und Gewalt des Staates als sein „Inhaber“ (Arendt, 2005, S. 72). Der politische Bereiche bedroht daher selbst, „um dessentwillen er doch allein gerechtfertigt schien“ (ebd.,

S. 77). Im Zusammentreffen der Macht des politischen Handelns und der Herrschaftsgewalt sieht sie ein ungeheures Zerstörungspotenzial nicht nur für die Freiheit sondern für die Menschheit schlecht hin (ebd., S. 78f). Die Macht findet ihre Schranken jedoch in der Gewalt. Ein Beispiel dafür findet sich in der Außenpolitik der USA in Zeiten des Irakkriegs und der daraufhin folgenden Schwächung der staatlichen Institutionen. Der Verlust der Macht manifestierte sich nach Heuer in Begleiterscheinungen, wie „[der] Abwesenheit einer Opposition im Kongress, [dem] langen Schweigen der Justiz zur rechtlichen Lage der Gefangenen in Guantánamo und [dem] Abbau der bürgerlichen Rechte“ (Heuer, 2006, S. 12). Die potenzierende Wirkung der modernen Technik verleiht dem Zusammenhang zwischen Macht und Gewalt darüber hinaus globalen Charakter. Während Nordkorea mit einem Atomschlag gegen die USA droht, verhängen die Vereinten Nationen Sanktionen um das Land international zu isolieren. Dieser Verlust der Macht in der Politik wirkt der Realisierung der Freiheit entgegen, da dieser den Abbau des gemeinsamen Handelns impliziert. Darüber hinaus werden die Gefahren für den Menschen schlechthin unmissverständlich deutlich.

#### **4.1.2. Entstehung der Gesellschaft: Verschiebung des Sozialen ins Politische**

Nicht nur die Struktur des staatlichen Systems, auch die neue Verfasstheit des menschlichen Lebens birgt für Arendt Gefahren für den Bereich des politischen Handelns und demzufolge auch für die Freiheit. Die Sorge um die Welt ist den Sorgen der Menschen gewichen. Arendt hat soziale Probleme stets aus dem Bereich des Politischen ausgegrenzt (Kateb, 1977, S. 156). Diese sind heute allerdings in den Mittelpunkt der Politik gerückt, wie eine „invasion by modern *society* of politics“ (Kateb, 1977, S. 156). Ursächlich dafür ist nach Arendt die Entstehung der Gesellschaft: Die Verschiebung der „Tätigkeiten, Sorgen und Organisationsformen“ aus dem privaten in den öffentlichen Bereich (Arendt, 1960, S. 38). Diese Verschiebung zog eine Konzentration der Menschen auf die Prozesse der Arbeit nach sich (Guggenberger, 1993, S. 104). Nicht mehr die Gemeinschaft der verschiedenen Gleichen, sondern die moderne „Arbeitsgesellschaft“ und ihre sozialen Angelegenheiten bestimmen die Erscheinungsweise des öffentlich-politischen Raumes und die ihm inhärenten Modalitäten selbst (Arendt, 1960, S. 47, S. 115). Tatsächlich beschäftigt sich die Politik intensiv mit sozialen Themen: Schlagwörter wie Gerechtigkeit, die Gleichberechtigung von Mann und Frau oder die Chancengleichheit innerhalb des Bildungssystems standen erst in den letzten Wochen zur Debatte. Dass es ein politisches Handeln im arendtschen Sinne heute nicht mehr geben kann, steht außer Frage. Es bleibt jedoch sein mahnender Charakter, sich nicht stets auf die Sicherungssysteme des Staates zu verlassen, sondern wieder zu erkennen, was es heißt, sich ohne politischen Eingriff um die eigenen Lebensnotwendigkeiten zu kümmern, wie es einst im privaten Raum außerhalb der Polis der Fall war. Mit den Anforderungen an die Politik, die Lebenssicherung des



Einzelnen garantieren zu müssen, entzieht sich die Gesellschaft selbst der Freiheit und unterwirft sich den Schranken der Bürokratie, von denen noch zu sprechen sein wird.

#### **4.1.3. Vom Pluralismus zum Mainstream**

Die Umstrukturierung der menschlichen Lebensbereiche hat auch Folgen für das menschliche Zusammenleben: In den Bereich des politischen Handelns drängt eine Gesellschaft, welche das Handeln und die Freiheit ausschließt (Arendt, 1960, S. 41). In ihr besteht nach Arendt nicht länger eine Gleichheit im Sinne des „Sich-unter-seinesgleichen-befinden“ des Politischen, sondern einen Konformismus, da die Gesellschaft verlangt, dass die ihr Zugehörigen, „sich wie Glieder einer großen Familie verhalten, in der es nur eine Ansicht und nur ein Interesse geben kann“ (ebd., S. 40). Die Gleichheit beruft sich nicht mehr auf das gemeinsame Menschsein; und die Verschiedenheit findet ihr Ende in den gesellschaftlichen Regeln und Normen (ebd., S. 41). Sie sieht in den automatischen Prozessen der Arbeitsgesellschaft keinen Platz für die Individualität und Eigentümlichkeit des Einzelnen – was in der „tödlichsten, sterilsten Passivität enden wird, die die Geschichte je kannte“ (ebd., S. 315). Diese Ansicht ist sehr überspitzt und schließt jegliche Individualität aus, welche viele, wenn auch in Form von Trotz, sich im modernen Zeitalter sicherlich nicht absprechen lassen. Dennoch entwickelt sich in unserer Gesellschaft ein ähnlich zu beschreibender Mainstream, ein wechselhafter „Sog der Masse“, welcher als „Geist der Mehrheit“ nicht nur die Medien und die Politik beherrscht, sondern auch jeden Einzelnen von uns einen Halt in der Anonymität der Massengesellschaft gibt (vgl. Marlenstein, 2011). Erschreckender Weise zeigt sich hierin eine Parallele zu den Funktionsweisen des Totalitarismus. Wie das eiserne Band des Terrors einst, stellt sich heute der Mainstream als ein Halt in der „Entwurzeltheit und Verlassenheit des Massenmenschen“ heraus, wobei der psychologische Druck der Mehrheit, ähnlich wie der innere Zwang des Terrors, keinen Raum für freies Handeln lässt (Arendt, 1960, S. 252).

#### **4.1.4. Bürokratie und die repräsentative Demokratie**

Die Fokussierung auf den gesellschaftlichen Bereich und die Tätigkeit der Arbeit erfolgte auf Kosten des Handelns, welches „in Folge fast völlig in wirtschaftlichen und technisch-bürokratischen Kategorien aufging“ (Guggenberger, 1993, S. 105f). Diese Entfremdung vom politischen Handeln wird nach Arendt durch unser heutiges System der Repräsentation noch befördert. Dabei kritisiert sie nicht allein den Gedanke des Repräsentierens, sondern die aus der Professionalisierung der Politik herrührende Herrschaftsbeziehung zwischen Repräsentanten und Repräsentierten (Förster, 2009, S. 432). Mit der Wahl geben die Menschen ihre „Verpflichtung unmittelbarer politischer Betätigung“ ab – entledigen sich somit ihrer Tätigkeit des politischen Handelns in Form direkter Partizipation und entfernen sich aus dem politischen Bereich, welcher fortan der Handlungsraum der Regierung ist (ebd., S. 433; Arendt, 2005, S.

67). Zwar bestimmen die Menschen ihre Repräsentanten, aber sie handeln dennoch nicht selbst (Kaleb, 1977, S. 158f). Das repräsentative System sichert mit seinen Gesetzen zwar den öffentlich-politischen Raum, drängt dabei jedoch die Menschen als Repräsentierte selbst aus diesem heraus, wodurch eine Realisierung der, allen Gliedern der Gesellschaft verfügbaren, Gabe der Freiheit nicht möglich ist. Freiheit kann demnach nicht repräsentiert werden (ebd. S. 158f).

Arendts Kritik relativiert sich zwar mit der Annahme, dass ein solches System vielmehr eine Begleiterscheinung des höheren Ziels der Gewaltenteilung ist, welche „eine repräsentative Machtausübung impliziert“ (Förster, 2009, S. 433). Es ist jedoch die Ausprägungsform unseres repräsentativen Systems, welche für Arendt „die Reduktion der Volksvertretung auf ihre dürftigste Fassung“ darstellt und die Menschen im Bereich des politischen Handelns außenvorlässt (Roviello, 1997, S. 122). Repräsentation sollte nach Arendt von den „untersten politischen Handlungsebenen“ ausgehend über die Gesellschaft hinweg ein „repräsentatives Netzwerk“ bilden in dem die gewählten Repräsentanten „die oberste Ebene der Selbstorganisation [...] darstellen würden“ (ebd., 1997, S. 122). Gefahren sieht Arendt wesentlich in der Entfremdung der Repräsentierten von ihren Repräsentanten, die durch die periodische Wahl allein nicht eingedämmt und durch das Parteiensystem noch verschärft wird (Förster, 2009, S. 434). Die politische Partizipation beschränkt sich auf die „Bestätigung oder Ablehnung einer Parteien nominierten Kandidatur“ im Raum der Parteienbürokratie, wobei dies nicht ein politisches Handeln unter Gleichen, sondern entlang einer Hierarchie zwischen der Elite der potenziell Regierenden und den wählenden Regierten, darstellt (Schindler, 1996, S. 275; Arendt, 1963, S. 357). Durch diese Distanz etabliert sich ein neuer Begriff der Freiheit - nicht länger als ein Sinn sondern als ein gegensätzliches Prinzip von Politik.

Arendt ist trotz aller Kritik am repräsentativen System nicht als Befürworterin der direkten Demokratie anzusehen, da plebiszitäre Elemente „die Macht der gesellschaftlichen Interessen über die Politik stärken und die Individuen noch weiter voneinander isolieren würde“ (Förster, 2009, S. 435). Abschließend soll noch kurz ihre Kritik an der Verwaltungsbürokratie des Wohlfahrtsstaates erwähnt werden: Da sich nach Arendt „alle politischen Fragen in administrative Aufgaben auflösen, [...] kann man auch den Abgeordneten des Volkes kaum noch eine legitime Handlungsfreiheit zusprechen“, da sie nicht mehr sind als Beamte einer Verwaltungsmaschinerie, in der die tatsächlichen Probleme eher von Experten gelöst werden, als von ihnen selbst (Arendt, 1963, S. 350f). Erst im letzten Jahr machten die FDP geführten Ministerien Schlagzeilen, weil Vertreter von Verbänden als Spitzenexperten eingestellt wurden und sogar an der Ausarbeitung von Gesetzesentwürfen mitarbeiteten. Lobbyisten gehören heute längst zur Garde der Bundes- und Landespolitik. Eine Transformation der politischen Prozesse in wirtschaftlich-bürokratische Administration kommt nach Arendt einer Zerstörung der Beziehungen im öffentlichen Bereich gleich, da diejenigen, die durch andere verwaltet werden, als auch jene die diese Verwaltung durchführen nicht aktiv

handeln (Kateb, 1977, S. 158). Der Wunsch nach Freiheit von den bürokratischen Verwaltungsprozessen moderner Politik ist dabei nur eine konsequente Folge.

## **4.2. Ökonomie: Die neoliberale Globalisierung**

Um auch dem globalen Charakter unserer Zeit Rechnung zu tragen soll im Folgenden kurz auf die Gefahren der wirtschaftlichen Globalisierung im Sinne des Neoliberalismus eingegangen werden. Als Ideologie und politisch-ökonomische Praxis der Neuzeit verachtet diese die „human condition – natality, plurality, freedom and worldliness“ (Hayden, 2009, S. 117). Die Menschen werden im Sinne der Ökonomie zu einer Anpassung an die Prozesse des freien Marktes genötigt, wodurch die Fokussierung der Gesellschaft auf die Tätigkeit der Arbeit weiter verschärft wird (ebd., S. 103). Die weltweite Produktion und Vermarktung führt nicht nur zu einer Standardisierung der Herstellungsprozesse und Endprodukte sondern auch zu einer Universalisierung des Konsumenten selbst (ebd., S. 104). Die sture Ausrichtung auf Effizienz und Gewinn wird zum politischen Projekt erhoben, welche allerdings gleichzeitig eine Einschränkung der Regierungstätigkeiten im Sinne des privaten Sektors, sowie der Bewegung des freien Marktes nach sich zieht (ebd., S. 105). Die Politik entwertet sich in der neoliberalen Globalisierung quasi selbst und zerstört damit den gesicherten Raum des politischen Handelns in dem sich Freiheit gründen kann. Die Menschen werden in einen Automatismus des Erfolgsdrucks hineingezogen, welcher durch die Verbreitung moderner Informationstechnologien noch beschleunigt wird. Diese Bewegung und seine Ausrichtung an der Perspektive der Ökonomie lassen keinen Raum für Pluralität und politisches Handeln. Die Globalisierung und die damit einhergehende Anhäufung von Kapital spaltet Nationen und die Länder unserer Erde in Arm und Reich, wodurch sich die Menschen nicht länger als „Gleiche“ im Sinne Arendts begegnen können (ebd., S. 39). All diese Aspekte führen dazu, dass die Freiheit des politischen Handelns heute der Freiheit der Ökonomie weichen muss (ebd., S. 110).

## **4.3. Technik: Naturwissenschaft**

Der Einfluss der technischen Entwicklung klang bereits in den vorhergehenden Betrachtungen an. Abschließend soll dieser Faktor noch einmal separat in Hinblick auf sein Gefahrenpotenzial für den Bereich des politischen Handelns beleuchtet werden. Arendt sieht im Vormarsch der Naturwissenschaft und Technik die Begründung eines zunehmenden menschlichen Existenzverlustes. Zum einen entzieht uns der technische Fortschritt, die über Jahrhunderte entwickelte Grundlage unseres Selbstverständnisses der Arbeit, in dem er unsere menschliche Arbeitskraft mit dem Einsatz von Maschinen weniger effizient und damit überflüssig macht (Guggenberger, 1993, S. 97ff, S. 107). Desweiteren entfernt uns die naturwissenschaftliche Betrachtung gesellschaftlicher Vorgänge mithilfe von Statistiken, als auch die Digitalisierung menschlicher Kommunikation von unserer ursprünglichen Menschlichkeit und dem Bezug

zur Welt, in der wir nur fähig sind frei zu Handeln (Arendt, 1960, S. 315f). Die Gefahr eines Weltbezug- und Existenzverlusts durch die wissenschaftliche und technische Entwicklung liegt darin, dass die Menschen ohne eigene Erfahrungen in der Welt für die Übernahme äußere Einflüsse anfällig werden und sich selbst von ihrer Gabe der Freiheit entfernen, wie es sich bereits im Totalitarismus mittels des inneren Zwangs der Logik zeigte.

Der Einfluss Wissenschaft hat aktuell noch seine Grenzen. Beispielsweise die lebensbedrohliche Gefahr der Atombombe findet heute ihre Schranken in internationalen Abkommen, welche allerdings das Potenzial der Waffe, wie am Beispiel von Nordkorea sichtbar, nicht eliminieren können. Wiederrum andere Themen, wie der wissenschaftlich konstatierte Klimawandel bestimmen seit einigen Jahren wesentlich politische Entscheidungen und führen zum Teil zur völligen Neuorientierungen parteilicher Leitlinie. Arendt treibt diesen Gedanken noch weiter, dass, im Hinblick auf die Bürokratisierung der Politik, die Wissenschaftler gar die einzigen Mitglieder der Gesellschaft sind „die überhaupt noch von dem vermögen zu handeln Gebrauch machen“ (ebd., S. 316). Die Macht der Wissenschaft kehrt sich im modernen politischen System jedoch in einen Machtverlust um. Das, aus dem wissenschaftlichen Einfluss und der daraus resultierenden Wankelmütigkeit der Parteien, entstehende Misstrauen der Bürger gegenüber der Regierung führt zu einer Ablehnung von Politik. Die daraus entstehende Distanz zwischen Repräsentanten und Repräsentierten, schränkt das gemeinsame Handeln ein und fördert die bürgerliche Neuinterpretation von Freiheit als einem dem Politischen gegensätzlichen Prinzip.

Darüber hinaus würde Arendt in der Naturwissenschaft und Technik nicht nur einen Einfluss auf den Bereich des politischen Handelns an sich, sondern auch auf seinen Zugang sehen. Die moderne Technologie macht es mittels Präimplantationsdiagnostik oder künstlicher Befruchtung möglich die ursprüngliche Natalität vom Willen des Menschen und dem „success of its ‚outcomes““ abhängig zu machen (Sperling, 2012, S. 58). Nach Arendt stellt eine solche Selektion vor der Geburt nicht nur eine Beschneidung der Natalität, sondern in Folge auch der Pluralität dar, da nur die normalen, gesunden und gut entwickelten Kindern eine Chance haben als ein neuer Anfang in die Welt zu kommen, um ihrer Gabe der Freiheit Ausdruck zu verleihen (ebd., S. 58).

## **5. Arendts Theorie als Denkanstoß ohne konkrete Problemlösung**

Aus ihrer Interpretation des Prinzips der staatlichen Gewalt, den veränderten Umständen unseres Zusammenleben, dem neuen Verständnis politischer Aufgaben und der Kritik an dem System der Repräsentation wird deutlich, warum der moderne Begriff von Freiheit für uns heute eine „Freiheit von Politik“ anstatt im Sinne der Politik nach sich zieht (Arendt, 2005, S. 63). Diese Neuinterpretation der Freiheit ist allerdings nicht mit einem gänzlichen Verlust der Freiheit zu verwechseln. Wie in der Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus deutlich wurde, konnte selbst in diesem System der Ideologie

und des Terrors die Gabe der Freiheit nicht gänzlich vernichtet werden. Vielmehr zeigt sich in diesem neuen Verständnis, dass sich die moderne Politik und der Gedanke der Realisierung von Freiheit zunehmend voneinander entfernen.

Wie sollen wir schließlich einer Politik vertrauen, zu der wir selbst immer mehr den Zugang verlieren? Die Exklusivität und die Defizite unseres politischen Systems manifestieren sich in einer Skepsis die häufig mit dem Schlagwort ‚Politikverdrossenheit‘ abgetan wird (Paul-Horn, 1994, S. 95). Die distanzierte Haltung der Mehrheit der Bürger gegenüber Politik ist jedoch meiner Meinung nach nicht ein Zeichen von Desinteresse, als vielmehr die wahrgenommene Fragwürdigkeit der Politik in Zeiten der Globalisierung und der rasanten technischen Entwicklung. Die Gefahr ist, dass sich die Distanz zwischen moderner Politik und Freiheit zu einer Unvereinbarkeit entwickelt. Wir sollten uns daher fragen, ob eine Ablehnung der Wahlbeteiligung und politische Passivität das richtige Mittel sind, um diesem Defizit begegnen zu können.

Die arendtsche Interpretation der Bedingungen der Neuzeit regt zum Nachdenken an: Welchen Stellenwert nimmt Politik für uns ein? Glauben wir tatsächlich an eine Freiheit von Politik? Und wie wollen wir in Zukunft leben? Lösungsansätze liefert Arendt mit ihrer Theorie des politischen Handelns allerdings nicht, da sie auf die systemischen Bedingungen der modernen Politik kaum anwendbar ist. Ihre Darstellung des Politischen basiert darüber hinaus auf einer grundsätzlichen Befürwortung und Akzeptanz der Politik und der damit einhergehenden Gesetze in allen Teilen der Bevölkerung. Sie betrachtet dabei nicht die mögliche Übertretung oder Ablehnung dieser Normen und wie man diesem antipolitischen Vorgehen begegnen könnte. Desweiteren lässt sie durch den Gedanken der Autonomie der Politik den Einfluss der Medien, der Wirtschaft, der Kultur und vieler weiterer Bereiche vollkommen außen vor. Sie sieht dadurch nicht das Potenzial politikfremder Bereiche, besonders junge Menschen aus sozial schwächeren Schichten für Politik zu begeistern. Da sich der Modernitätsbezug bei Arendt auf die Grundlagen des politischen Handelns, welche eben nicht der Neuzeit angepasst sind, beschränkt, könnte diese Kette der Kritik noch weitergeführt werden. Was jedoch bleibt, ist ihr „Denken ohne Geländer“, dass uns die Möglichkeit gibt neue Perspektiven auf die Strukturen und Probleme unseres politischen Systems einzunehmen und unser Verständnis von Freiheit erneut zu hinterfragen.

## 6. Literatur

- Arendt, Hannah, 1953: Ideologie und Terror, in: Piper, Klaus (Hrsg.), *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*. München, S. 229-254.
- Arendt, Hannah, 1960: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart.
- Arendt, Hannah, 1963: *Über die Revolution*. München.
- Arendt, Hannah, 1986: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München.
- Arendt, Hannah, 1989: *Vom Leben des Geistes. Band 2. Das Wollen*. München.
- Arendt, Hannah, 1994: Ursula Lutz (Hrsg.), *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, in: *Übungen im politischen Denken. Hannah Arendt*. München.
- Arendt, Hannah, 2005: Ursula Lutz (Hrsg.), *Was ist Politik?*. München.
- Arendt, Hannah, 2008: Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought, in: Grunenberg, Antonia/Meints, Waltraud/Bruns, Oliver/ Harckensee, Christine (Hrsg.), *Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt*. Frankfurt am Main, S. 11-32.
- Assy, Bethânia, 2011: Politik und Verantwortung. Eichmann in Jerusalem, in: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/ Rosenmüller, Stefanie (Hrsg.), *Arendt-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, S. 92-98.
- Barley, Delbert, 1990: *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*. Freiburg.
- Benhabib, Seyla, 2006: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Frankfurt am Main.
- Bielefeldt, Heiner, 1993: *Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken*. Würzburg.
- Bösch, Michael, 1999: Pluralität und Identität bei Hannah Arendt, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 53, S. 569-588.
- Bowen Moore, Patricia, 1987: Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the thought of Hannah Arendt., in: Bernauer James W. (Hrsg.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Dordrecht, S. 135-156.
- Breier, Karl-Heinz, 2008: Hannah Arendts politische Wissenschaft als Wissenschaft von der Welt, in: Fritze, Lothar (Hrsg.), *Hannah Arendt weitergedacht*. Göttingen, S. 39-54.
- Brokmeier, Peter, 2007: Hannah Arendts philosophischer Begriff des Politischen, in: Horster, Detlef (Hrsg.), *Verschwindet die politische Öffentlichkeit?*. Weilerswist, S. 27-43.
- Fenichel Pitkin, Hanna, 1981: Justice: On Relating Private and Public, in: *Political Theory* 9, 3, S. 327-352.
- Förster, Jürgen, 2009: *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur Institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*. Würzburg.
- Greven, Michael Th., 1993: Hannah Arendt – Pluralität und die Gründung der Freiheit, in: Kemper, Peter (Hrsg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt am Main, S. 69-96.
- Guggenberger, Bernd, 1993: Das Ende der Arbeitsgesellschaft und die Erosion des Politischen. Eine Erkundung mit Hannah Arendt, in: Kemper, Peter (Hrsg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt am Main, S. 97-118.
- Hayden, Patrick, 2009: *Political Evil in a Global Age. Hannah Arendt and International Theory*. London.
- Heuer, Wolfgang, 2006: Politik und Verantwortung, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 39, S. 8-14.

- Hoffmann, Gisbert, 2005: Heideggers Phänomenologie. Würzburg.
- Kateb, George, 1977: Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt, in: *Political Theory* 5, 29, S. 141-182.
- Marchart, Oliver, 2011: Natalität/Anfangen. In: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hrsg.), *Arendt-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, S. 299-300.
- Marlenstein, Harald, 2011: *Mainstream. Der Sog der Masse*, in: <http://www.zeit.de/2011/46/DOS-Mainstream/seite-1;10.03.2013>.
- Meier, Matthias, 2002: *Phänomene der Massengesellschaft nach Hannah Arendt*. Frankfurt am Main.
- Nordmann, Ingeborg, 1994: *Hannah Arendt*, in: *Reihe Campus*, 1081. Frankfurt am Main.
- Paul-Horn, Ina, 1994: *Resistenz gegen die Faszination der Gewalt. Hannah Arendts Machtbegriff*, in: Kubes-Hofmann, Ursula (Hrsg.), *Sagen was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts*. Wien, S. 95-110.
- Popp, Alexandra, 2007: *Arbeiten und Handeln. Eine Weiterführung von Hannah Arendt*. Marburg.
- Reist, Manfred, 1990: *Die Praxis der Freiheit. Hannah Arendts Anthropologie des Politischen*. Würzburg.
- Rombach, Heinrich, 2012: *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens*. Freiburg.
- Roviello, Anne-Marie, 1997: *Freiheit, Gleichheit und Repräsentation*. In: Ganzfried, Daniel/Hefli, Sebastian (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*. Hamburg, S. 120-134.
- Schell, Jonathan, 2002: *A Politics of Natality*, in: *Social Research* 69, 2, S. 461-471.
- Schindler, Roland, 1996: *Geglückte Zeit, gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne*. Frankfurt am Main.
- Schnabl, Christa, 1999: *Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik*, in: *Forum interdisziplinäre Ethik* 23. Frankfurt am Main.
- Sperling, Daniel, 2012: *Socializing the public: invoking Hannah Arendt's critique of modernity to evaluate reproductive technologies*, in: *Medicine, Health Care and Philosophy* 15, 1, S. 53-60.
- Sternberger, Dolf, 1980: *Schriften IV*. Frankfurt am Main.
- Vowinckel, Annette, 2007: *Hannah Arendts Begriff der Macht. Antizyklische Gedanken*, in: Horster, Detlef (Hrsg.), *Verschwindet die politische Öffentlichkeit?*. Weilerswist, S. 45-56.
- Werth, Christoph H., 2008: *Denken ohne Geländer - Hannah Arendt*, in: *Die Politische Meinung: Monatsschrift zu Fragen der Zeit* 53, 459, S. 47-51.

# BEI GRIN MACHT SICH IHR WISSEN BEZAHLT



- Wir veröffentlichen Ihre Hausarbeit, Bachelor- und Masterarbeit
- Ihr eigenes eBook und Buch - weltweit in allen wichtigen Shops
- Verdienen Sie an jedem Verkauf

Jetzt bei [www.GRIN.com](http://www.GRIN.com) hochladen  
und kostenlos publizieren

