

Micha Brumlik

Ein doppelter Geburtstagsgruß

Hannah Arendt und den „Blättern“ gewidmet

Wollte ich den „Blättern“ zum Geburtstag etwas wünschen, dann wäre dies nach ihrer so erfolgreichen Fassadenrenovation nun noch ein neuer Titel – es ist auch für unsere Zeitschrift vonnöten, zeitgemäß aufzutreten. Ginge es also nach mir, so würden die Blätter ab 1/2007 nicht mehr „Blätter für deutsche und internationale“, sondern „Blätter für europäische und“, nun zögere ich, „transnationale“ oder „postnationale Politik“ heißen. Ich begründe das damit, dass ich mich einem anderen Geburtstagskind zuwende, nämlich der am 14. Oktober 1906 geborenen Hannah Arendt, die somit genau 50 Jahre vor den „Blättern“ geboren wurde. Beide, die Philosophin so gut wie die „Blätter“, sind ohne den Kalten Krieg nicht zu verstehen, einen Krieg, der längst vorbei ist und dessen Kategorien heute ebenso unbrauchbar sind wie das nationalstaatliche Denken, das bei beiden, aller Blockpolitik jener Jahre zum Trotz, noch vorherrschte.

Als die „Blätter“ vor 50 Jahren zum ersten Mal erschienen, hatte die Rote Armee gerade den ungarischen Aufstand niedergeschlagen, während kurz zuvor die USA, gemeinsam mit der Sowjetunion, Englands, Frankreichs und Israels militärisches Abenteuer am Suezkanal beendeten. 1956 war die Welt noch übersichtlich, der Kalte Krieg hatte ihr ein klares Ordnungsmuster gegeben. Deutschland war zwar geteilt, aber noch nicht durch Mauer und Stacheldraht zerschnitten – Umstände, die ein linkes, sagen wir nationalneutralistisch zwischen den Blöcken manövrierendes Projekt wie die „Blätter“ sinnvoll erscheinen ließ.

1956 war zugleich das Jahr, in dem Hannah Arendt in der ungarischen Revolution einen vorbildlichen, einzig und alleine auf Freiheit und nicht nur auf Befreiung zielenden Neuanfang sah – einen Neuanfang, der dann mit einiger Verzögerung und Verspätung im Zuge des Zusammenbruchs der Sowjetunion alle ostmitteleuropäischen Staaten erfasste und schließlich zur Wiedervereinigung Deutschlands führte.

Der Blick aus dem All

Als Hannah Arendt zwei Jahre später ihr Buch „The Human Condition“ publizierte, das auf Deutsch unter dem Titel „Vita activa“ erschien,¹ hatte die

1 Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981.

sowjetische Raumfahrt zuvor 1957 den ersten Sputnik auf eine Erdumrundung geschickt. Arendt zögert in den einleitenden Bemerkungen zu ihrem Buch nicht, den Beginn des Raumfahrtalters als den Anfang einer „Flucht von der Erde ins Universum“ zu charakterisieren. Vier Jahre später, am 12. April 1961, einen Tag nach Eröffnung des Eichmannprozesses in Jerusalem, umrundete Juri Gagarin in einer Raumkapsel die Erde und sah sie so, wie sie nie zuvor ein Mensch gesehen hatte und wie wir sie heute, dank neuester Elektronik, alle sehen können.

Ansichten, Bilder der Welt waren stets mehr als nur geographische Informationsmittel, nämlich allemal auch Ausdruck einer politischen Selbstverständigung und -bestätigung. Das gilt für mittelalterliche Karten, auf denen Jerusalem als Herz der Welt verzeichnet ist, ebenso wie für jene vertrauten Darstellungen in Schulatlanten, in denen ein im maßstäblichen Vergleich überdimensioniertes Europa mittig zwischen den Amerikas und der asiatischen Landmasse liegt. Seit kurzem nun eröffnet das Internet jedem Menschen die Chance, diese Welt als dreidimensionalen Erdball aus der Perspektive des Alls zu betrachten und sie mittels ein paar einfacher Handgriffe virtuell zu bereisen. Mit „Google Earth“ ist die technische Möglichkeit gegeben, die begrenzte und bewohnte Kugel der Erde als die physische und soziale Basis menschlicher Existenz wahrzunehmen. Freilich: Die von der Gattung Mensch besiedelte planetarische Kugel, der „Globus“ ist etwas grundsätzlich anderes als das, was Hannah Arendt unter „Welt“, das heißt unter „mundus“ verstehen wollte.

Die Welt, in der Arendt lebte und dachte, war die gespaltene Welt des Kalten Krieges, eine nachtotalitäre Welt, in der nach ihrer Überzeugung die USA das politische Prinzip einer gegründeten Freiheit gegen die Zumutungen einer vor allem auf die Abschaffung materieller Not zielenden Despotie, verkörpert durch das Sowjetsystem, verteidigten. Die Welt des Kalten Krieges war eine dichotome Welt, in der nach Arendts Überzeugung alles darauf ankam, sich jener Grundlagen zu versichern, auf denen die politische, die Welt der Freiheit beruhte. Die Welt der Menschen – etwa aus einer ökologischen Perspektive – als bewohnte Erdkugel zu verstehen, wäre nach Hannah Arendt nicht nur naiv, sondern grundfalsch; versteht sie doch unter „Welt“ gerade nicht die Gesamtheit aller die Menschen betreffenden Angelegenheiten, sondern jenen auf wechselseitiger Wahrnehmung beruhenden öffentlichen Raum, in dem die Mitglieder eines begrenzten Gemeinwesens einander gegenüberreten, um sich wetteifernd gemeinsame Ziele zu setzen.

In dieser Situation des Kalten Krieges sah sich Hannah Arendt stets aufs Neue bemüht, die Grundlagen eines Freiheitsverständnisses zu verdeutlichen, das seinen treffendsten Ausdruck in der von ihr immer wieder bemühten Parole „Der Sinn von Politik ist Freiheit“ findet. Die dieses Credo begründende Theorie operiert – den Verhältnissen des Kalten Krieges entsprechend – vor allem mit Dichotomien. Indem Arendt kompromisslos Freiheit von Befreiung, öffentlich von privat, Weltzugewandtheit von Weltlosigkeit sowie Politik von Gesellschaft unterscheidet, votiert sie für ein normatives Selbstverständnis, das heute als Republikanismus bezeichnet wird und in scharfem Gegen-

satz sowohl zu bürgerlich-liberalen als auch im weitesten (nicht parteipolitischen) Sinne sozialdemokratischen Vorstellungen von Politik steht.

Denn sowohl bürgerliche Freiheits- und Abwehrrechte als auch sozialstaatliche Teilhabegarantien sind für Arendt bestenfalls notwendige, aber keineswegs zureichende Bedingungen eines politischen Zusammenlebens; einer Lebensform also, in der Menschen die in ihnen angelegten Möglichkeiten zur höchsten Entfaltung bringen, indem sie gemeinsam ihre kulturellen Traditionen je neu gründen und auf Dauer stellen. Arendts Frontstellung gegen bürgerlichen Liberalismus und alle Formen eines grundsätzlich sozialstaatlichen Politikverständnisses rührt aus ihrer historisch gewonnenen Überzeugung, dass beide sich lediglich an gesellschaftlichen, also grundsätzlich privaten Interessen ausrichten. Während liberale Politik – wie Arendt in „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ entfaltet – durch das Überhandnehmen der bürgerlichen Gesellschaft mit ungezügelterm Kapitalverkehr Imperialismus und damit Rassismus sowie Antisemitismus befördert, führt eine Befreiung mit Freiheit verwechselnde, vor allem auf Glück und nicht auf Autonomie zielende Politik, wie sie durch die Französische Revolution begründet worden sei, auf Umwegen in den Despotismus, die Wohlstandsdiktatur.²

Melancholie des Denkens

Anders als es der couragierte Habitus dieser Citoyenne erwarten lässt, erwies sich Hannah Arendt jedoch in ihrem Denken als eine Melancholikerin, die zu ahnen schien, dass ihre Zeit abgelaufen war. So hatte sie schon nach dem Zweiten Weltkrieg verstanden, dass der einzige Kandidat für die institutionelle Umsetzung ihres politischen Freiheitsideals, der Nationalstaat, am Ende war: „Das bisher stärkste Bollwerk gegen die schrankenlose Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft, gegen die Ergreifung der Macht durch den Mob und die Einführung imperialistischer Politik in die Struktur der abendländischen Staaten ist“, so Arendt 1948, „der Nationalstaat gewesen. Seine Souveränität, die einst die Souveränität des Volkes selbst ausdrücken sollte, ist heute von allen Seiten bedroht“ – und, so wäre anzufügen, inzwischen durch die Globalisierung sowie die Entwicklung des Völkerrechts und der Menschenrechte auch grundsätzlich überholt. Und als ob Arendt von Marx doch mehr gelernt hätte, als sie zuzugeben bereit war, stellte sie in den einleitenden Bemerkungen zur „Human Condition“ fest, dass das, was „uns bevorsteht, die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft ist, der die Arbeit ausgegangen ist [...]. Was könnte verhängnisvoller sein?“ So radikal die Diagnose, so ratlos indes die Philosophin: „Auf all diese Fragen, Sorgen und Probleme“, so fügt sie in höchster Redlichkeit sofort an, „weiß dies Buch keine Antwort.“³

Gleichwohl war Hannah Arendt eine frühe, besonders aufmerksame Diagnostikerin dessen, was wir heute als Globalisierung bezeichnen, einen Prozess, den sie durchaus hellsichtig erkannte, auf den sie aber aus Gründen, die

2 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986.

3 Arendt, *Vita activa*, a.a.O., S. 12.

noch zu erläutern sind, keine Antwort fand, da er für sie der Inbegriff dessen war, das sie seit ihren philosophischen Anfängen als „Weltentfremdung“ kritisierte: „Wir befinden uns heute“, so Arendt 1958 in einer ausführlichen Bemerkung, „in dem vermutlich letzten Stadium dieser Entwicklung. Seine Merkmale sind der Niedergang der europäischen Nationalstaaten, die Schrumpfung der Erde in geographischer und wirtschaftlicher Hinsicht, schließlich die Entstehung eines Menschengeschlechts, dessen Einheit weder politisch garantiert noch aus dem humanistischen Ideal der Menschheit abgeleitet, sondern zu einer einfachen Tatsache geworden ist, seitdem seine Glieder erheblich weniger Zeit benötigen, um aus den vier Ecken der Welt zusammenzukommen, als die Glieder einer Nation noch vor wenigen Jahren brauchten, um sich in der Hauptstadt zu treffen. Wie Klassenzugehörigkeit und nationales Territorium“, so erläutert Arendt die Lage, „in den älteren Stadien der Neuzeit die Familienzugehörigkeit und den Grund und Boden, der ihr Eigentum war, ablöste, so hat sich heute das Menschengeschlecht, die Menschengesellschaft im Ganzen, an die Stelle national organisierter Gesellschaften gesetzt, und die gesamte Erdoberfläche ist an die Stelle der national begrenzten Territorien getreten.“⁴

Dieser frühen und in ihrer Klarheit für die damalige Zeit von kaum jemandem übertroffene Analyse folgt jedoch keinerlei hoffnungsvolle Perspektive. Im Gegenteil, der Prozess der Herausbildung einer Weltgesellschaft ist für Arendt Anlass für tiefen, nein allertiefsten Pessimismus: „Aber diese Inbesitznahme der Erde durch das Menschengeschlecht im Ganzen wird den Prozess der Weltentfremdung so wenig zum Stillstand bringen wie die individuellen Enteignungsprozesse, die ihn losließen, und die gesellschaftlichen Wachstumsprozesse, die sein Resultat sind. Denn die alte humanistische Vorstellung von einem Weltbürgertum ist eine Utopie; niemand wird je Bürger der Welt sein können, wie er Bürger des eigenen, begrenzten Landes war [...]. Die Entstehung des Menschengeschlechts“, so Arendts Schluss, „im Unterschied zu der Menschheit als einer regulativen Idee der Menschenwürde, besagt nicht mehr und nicht weniger als die Ausbreitung der modernen Gesellschaft über den ganzen Erdball, und damit die Verschleppung der modernen gesellschaftlichen Phänomene, der Entwurzeltheit und Verlassenheit des Massenmenschen und der Massenbewegungen, in alle Länder der Welt.“⁵

In den Kategorien der 50er Jahre

Man muss es, weil es heutigen Denk- und Hörgewohnheiten so völlig widerspricht, eigens hervorheben: „Gesellschaft“ ist für Arendt ein durch und durch negativ getönter Begriff – als Gesellschaft bezeichnet sie eine Verfallsweise menschlicher Existenz, einen Aggregatzustand menschlichen Zusammenlebens, der dadurch ausgezeichnet ist, dass er die Menschen einzig und alleine

4 Ebd., S. 251f.

5 Ebd., S. 252.

im Modus ihrer körperlichen Bedürftigkeit zusammenführt, ein Zustand, in dem der Mensch nur noch „animal laborans“ ist.⁶

Als politische Form der entstehenden Weltgesellschaft konnte sich Arendt schon früh nur ein Gebilde vorstellen, das sie als Jüdin, die unter dem Antisemitismus zu leiden hatte, sowie als leidenschaftliche Aktivbürgerin hasste und verachtete. In einer elegischen Betrachtung über den Niedergang des Nationalstaats und die Auswirkung dieses Prozesses auf die Juden notierte sie 1945: „Das erneut auftauchende Problem der politischen Organisation wird man entweder in Form von Imperien oder in der Form von Föderationen lösen. Die letztere Lösung würde dem jüdischen Volk und anderen kleinen Völkern eine gewisse Chance des Überlebens bieten. Die erstere Lösung dürfte nicht möglich sein, ohne dass als Ersatz für den überlebten Nationalismus, der einst die Menschen in Bewegung setzte, imperialistische Leidenschaften geschürt werden. Der Himmel möge uns beistehen, wenn das eintrifft.“⁷

Dieser melancholische Abgesang auf den europäischen Nationalstaat – dem ihrer Meinung nach ganz anders gearteten, von ihr, wenn auch skeptisch, bewunderten US-amerikanischen Nationalstaat hielt sie bis ans Ende ihres Lebens, wenn auch oft widerwillig, die Treue⁸ – führte sie zu dem, was die politische Soziologie heute als „methodologischen Nationalismus“ bezeichnet. Das ist eine Form der Betrachtung von Staat und Gesellschaft, die ausgesprochen oder unausgesprochen allen weltgesellschaftlichen Einsichten zum Trotz vom modernen Nationalstaat als normativer Folie sowohl des politischen als auch des gesellschaftlichen Zusammenlebens ausgeht – eine Einstellung, die der weltgesellschaftlichen Gegenwart in keiner Hinsicht mehr entspricht. Der Grund für Arendts methodologischen Nationalismus und ihre gesellschaftspolitische Ratlosigkeit, der sie weltgesellschaftliche Entwicklungen ebenso verkennen wie soziale Emanzipationsbewegungen unterhalb der Schwelle der Revolution missverstehen ließ, liegt nicht zuletzt in ihren dichotom angesetzten Grundbegriffen.

Erstens übersieht die in „Über die Revolution“ entfaltete strikte, von jeder Dialektik freie Unterscheidung zwischen Freiheit und Befreiung, dass kreatives, gemeinsames Handeln in der bürgerlichen Gesellschaft auch jenseits staatlicher Verfasstheit stattfand und stattfindet. Anders als immer wieder behauptet, ist Arendt jedoch gerade keine Theoretikerin der Zivilgesellschaft. Zudem: briannte, ambivalente weltgesellschaftliche Entwicklungen wie die Entkolonialisierung und die nicht atlantischen Mustern folgenden Formen der Modernisierung lassen sich bei strikter Entgegensetzung von Freiheit und Befreiung vielleicht normativ bewerten, aber nicht in ihren Spielräumen ausloten.

6 Dies zeigt, dass es keineswegs nur persönliche Leidenschaft und Bewunderung war, die Arendt zu Martin Heidegger hinzog: Ihre Kritik der Gesellschaft stellt systematisch gesehen nichts anderes dar als eine Variante von Heideggers Kritik des „Man“, wie sie in „Sein und Zeit“ entfaltet ist. Vgl. hierzu Dana R. Villa, Arendt and Heidegger. The Fate of the Political, Princeton 1996, insbes. S. 113 f.; Seyla Benhabib, The reluctant modernism of Hannah Arendt, Thousand Oaks und London 1996, S. 102 f.; Hanna F. Pitkin, The attack of the blob. Hannah Arendt's Concept of the social, Chicago 1998.

7 Hannah Arendt, Zionism Reconsidered, in: dies., Die verborgene Tradition. Acht Essays, Frankfurt a. M. 1976, S. 165.

8 Vgl. Hannah Arendt, Über die Revolution, München 1974; dies., Zweihundert Jahre Amerikanische Revolution, in: dies., In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken, München 2000, S. 354-370.

Indem Arendt Öffentlichkeit und Privatheit schroff voneinander schied, konnte sie zweitens kein Sensorium für die mehr denn je aktuelle Bewegung des Feminismus entfalten und für die – trotz ihrer eigenen Betonung der „Geburtlichkeit“ – zentrale politische Bedeutung geglückter generationaler Beziehungen (und damit das, was heute als Demographie- und Bildungsproblem bezeichnet wird).

Drittens verkennt die schon in ihrer Dissertation über Augustinus Begriff der Liebe getroffene Gegenüberstellung von Weltzugewandtheit und Weltlosigkeit die bedeutende negative und damit gerade weltbildende Kraft auf Transzendenz zielender individueller und kollektiver Bewegungen – und hat Arendt trotz ihres bewussten Judentums und ihrer intensiven Vertrautheit mit dem antiken Christentum beinahe jede Chance genommen, die Bedeutung der jüdisch-christlichen Tradition für das politische Denken des Abendlandes zu verstehen. Immerhin: In ihrer Untersuchung der amerikanischen Revolution kommt sie immer wieder auf die Puritaner, den *Mayflower Consent* und damit auf die alttestamentliche Bundestheologie zurück. Indessen wertet sie diese Überlegungen sofort als „Theorien und Spekulationen über geistesgeschichtliche Einflüsse“ ab.⁹ Ansätze zu einer föderalen Verfassung der Weltgesellschaft, wie sie ihr politisches Rätmodell durchaus eröffnen, blieben unentwickelt. Kants Überlegungen im „Ewigen Frieden“ blieben Arendt letztlich fremd. Auf ihren Spuren ist es unmöglich, die mehr oder minder dramatischen westlichen Wertedebatten nachzuvollziehen bzw. den religiös-kulturellen Dialog mit dem Islam auch nur zu beginnen.

Wenn „Gesellschaft“ schließlich viertens der „Politik“ fast ausschließlich als Gefahrenquelle entgegengesetzt wird, benimmt man sich jeder Möglichkeit, auch nur danach zu fragen, unter welchen Bedingungen im Rahmen der sich herausbildenden Weltgesellschaft Verfassungen der Freiheit möglich sind, und verrät damit in paradoxer Weise das eigene Ideal. Ohnehin war Arendt aufgrund ihrer Fixierung auf das politische Ideal der antiken Polis – vor allem in der Lesart von Aristoteles – systematisch nicht in der Lage, die sich herausbildende Weltgesellschaft zu verstehen und das dem Umstand zum Trotz, dass sie zumal in den „Elementen und Ursprüngen“, in denen sie die Grenzen des Nationalstaats bereits gesehen hat, einem in der globalisierten Welt epidemischen und Besorgnis erregenden Problem, dem der Flüchtlinge, auf der Spur war.¹⁰

Hier ist freilich festzuhalten, dass es ihr im Wesentlichen um politische Flüchtlinge, um „Staatenlose“ ging. Es war Arendt, die in ihrer politischen Anthropologie die Begrenztheit des politischen Lebens und damit eben auch der Staatsgrenzen nicht genug hervorheben konnte: „Es war die Polis“, so schließt „Über die Revolution“, der eingezäunte Raum der freien Tat und des lebendigen Wortes, „die das Leben aufglänzen machte“.¹¹ Auf das von Jahr zu Jahr zunehmende, in Ceuta und Melilla sowie an der amerikanisch-mexikanischen Grenze immer dringlicher erscheinende Phänomen einer massenhaften

9 Arendt, *Über die Revolution*, München und Zürich 1986., S. 223.

10 Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., S. 436 f.

11 Arendt, *Über die Revolution*, a.a.O., S. 362.

Armutswanderung von Süden nach Norden hätte Arendt von ihren Voraussetzungen her keine Antwort gefunden.¹² Eine Verschleppung in die Armut hatte Arendt des methodologischen Nationalismus wegen verkannt und damit das Erkenntnispotential der eigenen Theorie nicht ausgeschöpft.

Transatlantische Erkenntnisdefizite

Das wird besonders deutlich an den ersten Bemerkungen Arendts in einem ohnehin politisch höchst problematischen Aufsatz, indem sie sich mit vielen ernsthaften Argumenten gegen die erzwungene gemeinsame Beschulung schwarzer und weißer Kinder im Zuge der Bürgerrechtsbewegung wendet. „Die Rassenfrage“, schreibt sie 1959, „ist das Ergebnis des einen großen Verbrechens in der Geschichte Amerikas und kann nur im politischen und historischen Rahmen der Republik gelöst werden. Dass diese Frage auch weltpolitisch zu einem großen Problem geworden ist, ist (was die amerikanische Politik und Geschichte betrifft) reiner Zufall; denn die Rassenfrage in der Weltpolitik ist aus dem Kolonialismus und Imperialismus der europäischen Nationen entstanden – das heißt dem einen großen Verbrechen, an dem Amerika niemals teilhatte.“¹³

Das, was oben als „methodologischer Nationalismus“, das heißt als systematische Beschränkung politischer und sozialwissenschaftlicher Analyse auf eine nationale Gesellschaft – ganz unabhängig von sonstigen politischen oder moralischen Wertungen – bezeichnet wurde, wird an diesem Argument besonders deutlich. Es verwundert umso mehr, als Arendt, die in „Über die Revolution“ die Genealogie der amerikanischen Revolution durchaus auch in Bezug auf ihre Wurzeln in der europäischen, der englischen Aufklärung bedenkt, die politische Geschichte der USA – „Amerikas“, wie Arendt immer wieder sagt – mit Blick auf diese Frage nicht in ihrem europäischen Ursprung behandeln will. Tatsächlich ist jedoch „dieses eine große Verbrechen“ Amerikas ohne die Geschichte Europas seit der Entdeckung der „neuen Welt“ Ende des 15. Jahrhunderts überhaupt nicht zu verstehen. Die Besiedlung Nordamerikas war zuallererst – wie Arendt zu betonen nicht müde wird –¹⁴ selbst Ausdruck einer Flüchtlingsbewegung, nämlich in England verfolgter religiöser Nonkonformisten in britische Kolonien, in denen sie ihren Glauben unbehelligt ausüben konnten. Nachdem Ende des 16. Jahrhunderts universalistisch und humanistisch denkende und empfindende Jesuitenpatres in den spanischen Vizekönigreichen Mittel- und Lateinamerikas gegen das Töten und Vernutzen der indianischen Urbevölkerung aufgetreten waren und tatsächlich gesetzliche Regelungen durchgesetzt hatten, die diesen brutalen Raubbau beendeten, stand die in Nord-, Süd- und Mittelamerika, in der Karibik entstandene Plantagenwirtschaft vor dem Dilemma, über keine Arbeitskräfte

12 Vgl. Zygmunt Bauman, *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, Hamburg 2005.

13 Hannah Arendt, *Little Rock*, in: dies., *In der Gegenwart*, a.a.O., S. 260; vgl. auch Arendt, *Über die Revolution*, a.a.O., S. 91.

14 Arendt, *Little Rock*, in: dies., *In der Gegenwart*, a.a.O., S. 221 f.

mehr zu verfügen. In diesem Prozess – und nicht, wie Arendt in „Elemente und Ursprünge“ meint, in der Kolonisierung des südlichen Afrika – entsteht das Konstrukt des „Negers“ als einer untermenschlichen Rasse zwischen Mensch und Tier, deren Angehörige, anders als die Indios, die nach Bartolomé de Las Casas als Menschen galten, zur Arbeit gezwungen werden durften. Das galt insbesondere auch für das nicht-katholische Nordamerika und für die Karibik. Die Besiedlung Nordamerikas geschah nämlich keineswegs nur aus Motiven der Suche nach Glaubens- und Gewissensfreiheit, sondern allemal auch aus kommerziellen Interessen heraus, unter denen der Wunsch, im Rahmen der Plantagenwirtschaft große Gewinne zu machen, nicht der geringste war.¹⁵ Ohne die nonkonformistische Fluchtbewegung aus dem England der Stuarts, ohne Plantagenwirtschaft und transatlantischen Sklavenhandel, kurz ohne eine die Erdteile übergreifende religiöse und ökonomische Bewegung wäre die Besiedlung Nordamerikas anders verlaufen – und es wäre vorerst gar nicht zur Gründung der USA gekommen. Denn nur ein Kompromiss in der Sklavenfrage, der die Regelung dieser Problematik den Einzelstaaten überließ, ermöglichte es religiös universalistischen Puritanern und ökonomisch interessierten Pflanzern, einen gemeinsamen Bundesstaat zu gründen, der mehr war als lediglich ein gegen die britische Krone gerichtetes Bündnis von Staaten.

Polis, Imperium und Weltgesellschaft

Arendts methodologischer Nationalismus sah die Grenzen des Nationalstaats ebenso wie er ein ihren Überzeugungen gemäßes Gemeinwesen der Freiheit denn doch nach dem Bilde der antiken Polis schuf, also eines politischen Verbandes, der nach heutigen Kriterien auch dort, wo er demokratisch war, totalitäre Züge trug und der sich vor allem dadurch auszeichnete, dass er mit seiner geringen Mitgliederzahl – im Athen der klassischen Zeit etwa 5000 ausschließlich männliche Vollbürger – tatsächlich eine auf Augenhöhe, auf Sicht- und Hörweite der Bürger beruhende Gemeinschaft war.

Als politischer Verband existierte die Polis indes kaum mehr als jene 200 Jahre der klassischen Zeit, die mit der Etablierung des Reichs Alexanders des Großen im 4. Jahrhundert v.u.Z. auch schon vorbei war. Ähnliches gilt auch für ihre Beschäftigung mit der politischen Tradition der römischen Antike, an der ihr besonders das römische Rechtsdenken imponierte und – natürlich und vor allem – Konzept und Wirklichkeit der „res publica“.¹⁶ Doch ist auch hier zu bemerken, dass sich Arendt systematisch an der römischen Frühzeit, also der senatorisch, patrizischen Adelsrepublik orientiert und gar nicht des Umstandes gewahr wird, dass diese Republik, die „res publica“ in einem emphatischen Sinne mit dem Machtantritt des Octavian, den wir als Augustus kennen, ihre Zeit bereits hinter sich hatte. Freilich hatten zumal die Römer für die auf die Republik folgenden politischen Gebilde ebenfalls eigene Begriffe: die

15 Vgl. Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern 1492-1800*, London 1997, S. 217 f.

16 Arendt, *Über die Revolution*, a.a.O., S. 319 f.

„civitas“ oder eben das „imperium“.¹⁷ Auch hier muss es verwundern, dass Arendt ihre normativen politischen Begriffe einer Frühzeit entlehnt und eben nicht der Zeit jenes Philosophen, auf den sie seit ihren Anfängen immer wieder zurückkommen sollte, auf Augustinus nämlich, der im Begriff der „Civitas“ ein der späten, großräumig entfalteten römischen Herrschaft angemessenes Konzept vorlegte.¹⁸ Schon gar nicht – und das kann nur sympathisch anmuten – wird man Arendt auch nur die geringste Sympathie für die politische Organisationsform des „Imperiums“ nachsagen können, die sie in der von ihr ungeliebten Gestalt des englischen Empire kannte.

Freilich: Die Vernachlässigung dieser Begriffe weist auf ein systematisches analytisches Defizit. Tatsächlich hat sich nämlich das politische System der globalisierten Welt, dessen Grenzen Arendt in ihrer Kritik des von ihr gleichwohl grundsätzlich akzeptierten Nationalstaats bereits erkannt hatte, substantiell verändert. Während das sogenannte „westfälische System“¹⁹ ein System nach außen und innen souveräner Nationalstaaten kannte, zwischen denen es zwar bindende Verträge gab, die aber als Rechtssubjekte keinem übergeordneten Recht unterlagen, hat vor allem die Entwicklung des Völkerrechts in Gestalt der UN-Menschenrechts- und Völkermordkonvention die Vorstellung absoluter staatlicher Souveränität seit langem hinter sich gelassen. Souveränität und äußere Unverletzlichkeit genießt das Rechtssubjekt (Einzel-)Staat nur solange, als es die hier vorgeschriebenen, individuellen Schutzrechte achtet. Damit sind übrigens – ein revolutionärer Bruch in der Rechtsentwicklung – erstmals auch einzelne Individuen im Grundsatz zu Völkerrechtssubjekten geworden. Der Rechtsentwicklung korrespondiert in der globalisierten Welt, in der vollendeten Weltgesellschaft, außerhalb derer es keine anderen Gesellschaften welcher Art auch immer gibt,²⁰ nicht nur eine gleichzeitig erheblich ungerechte, aber zugleich stark einschließende Ökonomie,²¹ sondern auch eine Neuformierung des Politischen, das den klassischen, begrenzten Nationalstaat längst hinter sich gelassen hat und zu großräumigen Herrschaftsgebilden wie beispielsweise der immer größer werdenden EU tendiert.²²

Die großflächigen, den Nationalstaat überwölbenden, durchdringenden und, wenn man so will, auch unterhöhenden Gebilde ähneln Imperien²³ insofern, als diese anders als Nationalstaaten mit unterschiedlich – vom Zentrum zur Peripherie – verdichteten Rechtsräumen operieren. Das hat Folgen für das von Arendt an unmittelbarer Teilhabe im Modus der Freiheit entwickelte Programm der Republik: Schon aus organisatorischen Gründen lassen sich politi-

17 Der kleine Pauly, Lexikon der Antike, Band 1, S. 1198, sowie Band 2, S. 1382.

18 Augustinus, Vom Gottesstaat, Neunzehntes Buch, München 1978, S. 541 f.

19 Herfried Münkler, Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie, Weilerswist 2006, S. 32 ff.

20 Rudolf Stichweh, Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen, Frankfurt a. M. 2000; Hauke Brunkhorst und Sérgio Costa (Hg.), Jenseits von Zentrum und Peripherie. Zur Verfassung der fragmentierten Weltgesellschaft, München und Mering 2005.

21 Thomas L. Friedman, Die Welt ist flach. Eine kurze Geschichte des 21. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 2006.

22 Martin Albrow, Abschied vom Nationalstaat, Frankfurt a. M. 1998; Stephan Leibfried und Michael Zürn (Hg.), Transformationen des Staates? Frankfurt a. M. 2006.

23 Herfried Münkler, Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten, Reinbek 2005.

sche Räume mit mehr als 400 Millionen Bürgern in zentralen Fragen nicht mehr so organisieren, dass alle die Bürger betreffenden Angelegenheiten von ihnen unmittelbar entschieden werden. Insoweit ist das zu Recht beklagte Demokratiedefizit der EU nicht nur Ausdruck einer wuchernden Brüsseler Bürokratie, sondern Ausdruck gerade des Umstandes, dass die bürgerlichen und ökonomischen Freiheiten, die die EU garantiert, von immer mehr Menschen in immer mehr Staaten angestrebt werden. Dabei bleibt unbenommen, dass die Eigeninteressen der beteiligten Regierungen eine sehr viel weiter gehende Rolle spielen, als das einer im Vollsinn demokratischen Verfassung entspricht.

Arendt hat auf derlei Schwierigkeiten sowie auf das in der Nachkriegszeit brennende Problem der Durchsetzbarkeit der Menschenrechte mit der Forderung nach dem „Recht auf Rechte“ geantwortet – einer Formel, mit der sich Arendt in den „Elementen und Ursprüngen“ kritisch mit der Möglichkeit der Menschenrechte auseinandersetzt, der sie als verzweifelte Anhängerin des Nationalstaats durchaus skeptisch gegenüberstand. Hannah Arendt ist zu Recht ob dieser Formel berühmt geworden,²⁴ und Juristen sowie Philosophen streiten bis heute darüber, ob ein solches „Recht“ zur Begründung der Menschenrechte genügt, wer es garantieren und ob es sich dabei überhaupt um eine politische Kategorie handeln kann. Tatsächlich aber war Arendt, und das ist keineswegs nur ein beiläufiger, unerheblicher Umstand, gar nicht die Urheberin dieser Formel.

In den „Elementen und Ursprüngen“ entfaltet Arendt eine innenpolitische Theorie der Krise des kapitalistischen Nationalstaats, der sich endlich seiner durch Steigerung der Produktivkräfte objektiv überflüssig gewordenen Bevölkerungsteile durch Kolonisation nach Afrika und Amerika entledigt – ein Vorgang, der, wie angedeutet, fatale Folgen haben sollte. Eine beinahe identische These hatten nicht nur Marx und Lenin, sondern – etwas mehr als 100 Jahre zuvor – auch Hegel in seiner Rechtsphilosophie entfaltet. Auch Hegel sprach vom „Recht auf Rechte.“²⁵

Es geht hier jedoch nicht um Philologie, sondern um eine systematische Frage, die Arendts Theorie ebenso betrifft wie die Grundzüge einer politischen Gegenwartsanalyse, die die „Blätter“ zu geben versuchen: die Frage nämlich, im Rahmen welcher Art von Philosophie, von philosophischem Denken die Formel vom „Recht auf Rechte“ ihre angemessene Entfaltung findet. Es war wiederum Hegel, der in einer prägnanten Zuspitzung das Recht als das „Reich der verwirklichten Freiheit“,²⁶ das heißt als in vernünftigen politischen Institutionen gründenden Handlungs- und Sicherheitsraum erörterte, der aber zugleich den Möglichkeiten individuellen oder kollektiven Handelns, jedenfalls in seinem voluntaristischen Verständnis, nicht nur skeptisch, sondern geradezu ablehnend gegenüberstand. Man kann sich das, was Hegel als die „ungeheure Arbeit“ der Weltgeschichte bezeichnete, eine Arbeit, die sich gelegentlich in ebenso fatalen wie auf Zeit entscheidenden einzelnen

24 Arendt, *Elemente und Ursprünge*, a.a.O., S. 462.

25 G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hg. von Dieter Henrich, Frankfurt a. M. 1983, S. 127 („Das absolute Recht ist, Rechte zu haben.“).

26 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M. 1970, S. 46.

Menschen wie beispielsweise Napoleon verdichtete, heute in Begriffen der Sozialwissenschaft als den Prozess gesellschaftlicher Evolution klar machen, als einer Fülle unterschiedlicher, nur in seltenen Fällen wirklich geplanter, handelnd eingeleiteter Entwicklungen, die am Ende, ohne dass das so von irgendjemandem auch tatsächlich beabsichtigt worden wäre, denn doch eingetreten ist. Das dafür markanteste Beispiel ist selbstverständlich die globale Ausbreitung marktwirtschaftlicher, kapitalistischer Ökonomien, aber auch das Eigenleben, das die Zusammenschaltung von Computer und Telefon mit dem Internet erfahren hat und das in seiner Wirkung auf Öffentlichkeit und Politik kaum minder revolutionär sein dürfte als die Einführung der Schrift vor 6000 Jahren. Die jetzt deutlich werdende Globalisierung, die vor 400 Jahren anhub und nun zur „Globalität“ vollendet zu sein scheint, übertrifft an Neuartigkeit alles, was das menschliche Nachdenken über Politik jemals erfahren hat – deshalb verabschiedet sich der Nationalstaat zwar in der Realität, aber noch lange nicht aus unseren Köpfen.

Hält man sich nach diesen Überlegungen die „Blätter“ und ihr künftiges Programm vor Augen, so zeigt sich, dass an die Stelle dessen, was damals „Deutschland“ hieß, heute „Europa“ getreten ist, also jene politisch-territoriale Größe, die es unter Umständen erlaubt, demokratisch legitimiert, begründet und gewollt jene Prozesse, die Arendt als „das Soziale“ galten und denen sie nichts Gutes abgewinnen mochte, doch so zu formen, dass die sozialen Bedingungen der Freiheit gefestigt werden. Doch wird sich auch ein politisch geeintes Europa, das kein Nationalstaat mehr sein wird, in einer Weltgesellschaft – und es gibt nur noch diese eine, die Weltgesellschaft – zu behaupten haben, die etwas gänzlich anderes ist als jene Welt, die aus Nationalstaaten zu bestehen schien, wo sich mithin interessiert und behaglich über die Politik zwischen Blöcken und Staaten handeln, eben inter-nationale Politik betreiben und reflektieren ließ. Folgt man der Logik dieses Gedankengangs, so scheint „postnationale“ Politik der richtige Begriff zu sein. Indes: Die Nationalstaaten überdauern auch ihr eigenes Ende, auch eine Lage, in der sie mit ihren Mitteln der gesellschaftlichen Prozesse der globalisierten Welt zwar nicht mehr Herr werden, jedoch paradoxerweise nach wie vor zu den einflussreichsten Global Players gehören. Um dieser – wie Ernst Bloch es nannte – „Ungleichzeitigkeit“ zu genügen, empfiehlt sich endlich doch der Name „Blätter für europäische und transnationale Politik“.