

NED O'GORMAN

Politik für alle

Hannah
Arendt
lesen in
unsicheren
Zeiten



NAGEL & KIMCHE

N&K

Nagel & Kimche E-Book

Ned O’Gorman

Politik für alle

Hannah Arendt lesen
in unsicheren Zeiten

Aus dem amerikanischen Englisch
von Dr. Stephanie Singh

Illustrationen
von Sekani Kenyatta Reed

Für Graham, zum Studienbeginn, tolle lege
When a people loses its political freedom, it loses its political reality, even if it should succeed in surviving physically.

HANNAH ARENDT, Introduction into Politics

When the facts come home to roost, let us try to at least make them welcome. Let us try not to escape into some utopias — images, theories, or sheer follies.

HANNAH ARENDT, Home to Roost

Allgemeine Anmerkung zu den Zitaten: Einige Zitate von Hannah Arendt wurden in diesem Buch auf Englisch belassen. Grund ist die besondere Editionsfrage: Arendt veröffentlichte viele ihrer Schriften zuerst auf Englisch und übersetzte sie später selbst ins Deutsche, häufig in überarbeiteter Form und somit abweichend von den englischen Originaltexten. Manche ihrer englischen Texte wurden bis heute nicht ins Deutsche übertragen. Hier auf Englisch belassene Zitate gibt es also nicht, nicht in dieser Form oder nicht im selben Zusammenhang auf Deutsch.

Vorwort

Dieses Buch handelt vom Glück.

Bestimmt kennt jeder die Redewendung vom »Streben nach Glück« (*the pursuit of happiness*). Sie war – und ist – revolutionär. Für die Unterzeichner der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und die Menschen, die sie vertraten, war Glück das Ziel des politischen Lebens. Auf uns Heutige wirkt dieser Anspruch überraschend. Wir sind es nicht gewöhnt, Politik mit Glück zu verbinden. Viel eher assoziieren wir sie mit negativen Gefühlen wie Elend, Depression, Apathie, Empörung oder Wut. Doch als Thomas Jefferson vom »Streben nach Glück« schrieb, tat er das nicht leichthin. Er wiederholte nur einen uralten Gemeinplatz. In der Antike galt »Glück« oder »Gedeihen« als Endziel des politischen Lebens. Zufriedenheit im Alltag war nach damaliger Vorstellung am besten zu erreichen, indem man in Aufbau und Instandhaltung des kollektiven Lebens investierte.

Die deutsch-amerikanische politische Denkerin Hannah Arendt verfasste den Großteil ihrer Schriften in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Sie beobachtete, dass die Amerikanerinnen und Amerikaner* – mit der entscheidenden Ausnahme der Bürgerrechtlerinnen und Bürgerrechtler – diese grundlegende Wahrheit weitgehend vergessen hatten. Natürlich strebten viele in den USA der 1950er- und 1960er-Jahren nach »Glück«. Aber dabei handelte es sich um ein privates Glück. In den 1950er-Jahren suchte man es in neuen Küchengeräten, Comedy-Serien und Kochrezepten, in den 1960er-Jahren in Sex, Drogen und Rock'n Roll. Arendt schrieb, die amerikanische Bevölkerung hätte mit diesen privaten Dingen jenes tradierte Streben ersetzt, das man zu Jeffersons Zeit noch ganz direkt als »öffentliches Glück« bezeichnet hätte.

Wegen dieses öffentlichen Glücks - und nicht wegen höherer Löhne oder mehr Besitz - emigrierten die Menschen aus England und anderswo in die Neue Welt. Und wegen dieses öffentlichen Glücks kämpften sie im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg.

* Der Verlag ist um gendergerechte Sprache bemüht. Da dieser Text viele Zitate und historische Bezüge enthält, eignet er sich nicht für eine durchgängige Verwendung der gendergerechten Sprache. Daher hat sich der Verlag für einen Wechsel zwischen Beidnennung und der auch intergeschlechtliche und nicht-binäre Menschen einschließenden Sternchenform entschieden. In historischen Zusammenhängen steht größtenteils die männliche Form, entsprechend der politischen Realität in der griechischen *polis* und im Römischen Reich.

Arendt schrieb in einer Zeit, in der die Ablösung des öffentlichen durch das private Glück von den meisten Amerikaner*innen nicht als Problem betrachtet wurde. Na und?, schienen sie zu fragen. Sie setzten auf eine Zukunft mit mehr Wohlstand für sich und ihre Kinder. Viele fanden gute Gründe, ihr wirtschaftliches und persönliches Wohlergehen über eine aktive Beteiligung an der bürgerlichen Gemeinschaft zu stellen. In Konsumgütern, Unterhaltungsangeboten, schönen Häusern und schicken Autos sahen sie immer neue Wege zum privaten Glück. Das öffentliche Leben erschien ihnen bestenfalls als eine Art Freizeitbeschäftigung, die Menschen mit politischen Ambitionen vorbehalten war. In dieser Zeit entwickelte sich ein neues amerikanisches Credo, das der ehemalige Präsident Ronald Reagan in den 1980er-Jahren so formulierte: »Folgende Wahrheiten erachten wir als selbstverständlich: dass alle Menschen gleich geschaffen sind; dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind; und dass zu

diesen Rechten das Recht gehört, von der Regierung in Ruhe gelassen zu werden, Politiker zu verachten und sich auf das Geldverdienen zu konzentrieren.« Seitdem ist dieses Credo ein amerikanisches Glaubensbekenntnis.

Wenigstens war das bis vor Kurzem so. Während ich diese Zeilen schreibe, erleben wir die negativen Folgen unserer mangelnden Beteiligung am staatsbürgerlichen und politischen Leben. Mithilfe der sozialen Medien drängt unsere lange vernachlässigte politische Kultur in den Privatbereich, führt zu Familienstreit, ruiniert Freundschaften und macht uns persönlich unglücklich, depressiv oder zutiefst wütend. Zudem erreichen die größten Weltprobleme - vom Klimawandel über zunehmende wirtschaftliche Ungleichheit und Informationskrieg bis hin zu Flüchtlingskrisen - nun auch viele von uns (manchmal ganz direkt) und können nicht länger ignoriert werden.

Die Grundaussage dieses Buchs ist deshalb: Nachhaltiges und umfassendes privates Glück hängt vom öffentlichen Glück ab. Auf dieser Grundvoraussetzung wurde die amerikanische Republik gegründet. Sie bildet zwar keine perfekte Basis, ist aber heute noch genauso wahr wie damals. Die Qualität unseres öffentlichen Lebens formt die Qualität unseres privaten Lebens. Politik formt einige Grundbedingungen unserer privaten Zielsetzungen und ist längst nicht nur ein Hobby seltsamer Typen.

Das Projekt namens »Liberalismus«, Leitprinzip der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Nordamerika, machte uns lange das Gegenteil glauben. Liberalismus hängt mit »liberalen« politischen Positionen zusammen, unterscheidet sich zugleich aber von diesen - schließlich bezeichnen sich auch Konservative als liberal. Er kann definiert werden als die Überzeugung, die Hauptverpflichtung der Gesellschaft bestehe im Schutz des

privaten Strebens nach Glück. Der Liberalismus gründet in einigen sehr wichtigen Wahrheiten: Individuen sind wichtig und schutzbedürftig und Individualität ist etwas Gutes.

Doch der Liberalismus kann den Akzent so stark in Richtung des individuellen Rechts auf das Streben nach dem wie auch immer gearteten privaten Glück verschieben, dass eben jene gesellschaftlichen, politischen und ökologischen Probleme vernachlässigt werden, die doch gerade die Bedingungen und Umstände der privaten, persönlichen Zielsetzungen bilden. Der Liberalismus lehrt uns, dass wir uns nur auf unsere privaten Interessen konzentrieren müssten, ohne die Privatinteressen anderer einzuschränken, und schon sei uns das Glück gewiss. In seiner extremen Ausformung wird dieser Ansatz als »Libertarismus« bezeichnet. Doch für die meisten von uns funktioniert die Welt nicht so: Derzeit müssen wir erkennen, dass unser Privatleben, unser Wirtschaftsleben und unsere körperliche Gesundheit nicht von der politischen Dynamik der Wohnviertel, Gemeinschaften, Länder und klimatischen Bedingungen unabhängig sind, sondern dass sie von all diesen Faktoren direkt beeinflusst werden. Politik ist eine Frage der *Lebensqualität* - eine Frage des Glücks.

Das ist eine »republikanische« Behauptung. Wie der Liberalismus sollte auch der Republikanismus nicht mit einer politischen Partei oder einer bestimmten politischen Ideologie verwechselt werden: Er beschreibt schlichtweg die Vorstellung, dass die Qualität des Privatlebens nicht streng von der des öffentlichen Lebens getrennt werden kann, dass privates Glück zu einem gewissen Grad von öffentlichem Glück abhängig ist, und dass öffentliches Glück sowohl wesentlich verfassungsgebunden (etwa in der »Gewaltenteilung«) als auch der Praxis verpflichtet ist (beispielsweise in Form aktiver Staatsbürgerlichkeit). Der

Republikanismus geht dem Liberalismus voraus. Es gibt gute Gründe für die mancherorts vertretene These, letzterer sei nur eine verschlankte Form des ersteren.² Wie dem auch sei: Wann immer überzeugte Liberale – und nochmals: Es geht hier nicht um rechts gegen links, sondern um jene, die sich den oben dargelegten Merkmalen des Liberalismus verpflichtet fühlen und häufig konservativ sind – sich öffentlich für ein liberales Anliegen einsetzen, hauchen sie dem republikanischen Geist des Redens und Handelns im öffentlichen Raum neues Leben ein.

In diesem Sinne will auch das vorliegende Buch den republikanischen Geist wachrufen. Es entstand im Kontext politischer Umstände und Krisen, die sich im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts besonders herauskristallisierten. Es tritt dafür ein, den republikanischen Geist als Selbstverständlichkeit wiederzubeleben, nicht nur in Wahlkampfphasen oder Krisenzeiten. Obwohl ich an einer Universität lehre, habe ich dieses Buch deshalb mehr als Bürger denn als Wissenschaftler geschrieben. Mein Hauptthema ist die Politik, und das zentrale Argument dieses Buchs lautet, dass Politik *alle* angeht.

Genauer gesagt ist dieses Buch eine Verteidigungsschrift der Politik für jene Menschen, die den Glauben an die Politik verloren haben – darunter meine Freund*innen, Nachbar*innen, Student*innen, Glaubensgenoss*innen und Leute, denen ich beim Kaffeetrinken oder im Fitnessstudio begegne. Normalerweise fallen diese Leute in eine von zwei Kategorien: Sie sind entweder politikverdrossen oder sorgen sich in obsessiver Weise um die Politik. Es ist viel die Rede von einer Polarisierung beider politischer Lager. Ich glaube, die Kluft zwischen den »Desinteressierten« und den »Besessenen« ist die folgenreichste Form heutiger

politischer Polarisierung. Sie bildet die Infrastruktur der Polarisierung der Parteienlager. Ich will deshalb für eine politische Mitte argumentieren, die nicht direkt mit politischen Parteien oder Ideologien zu tun hat, sondern mit dem Wert und der Bedeutung der Politik selbst.

Das Folgende ist weder ein neutrales Plädoyer für die Politik noch ein Plädoyer für neutrale Politik. In Übereinstimmung mit seiner Leitfigur Hannah Arendt setzt sich dieses Buch für die republikanische Demokratie ein. John Adams scherzte vor 200 Jahren, das Wort *Republik* könne alles oder nichts bedeuten. Damit hätte er noch heute Recht. Kombiniere man es jedoch mit Demokratie – er formulierte: *democratical* –, erhalte man etwas sehr Spezifisches und Besonderes: eine politische Ordnung, in der die Regierung von den Menschen ausgeht, durch die Menschen gebildet wird und für die Menschen besteht, statt von, durch oder für die Privilegierten, Reichen oder Durchtriebenen.³

Hannah Arendt war die kenntnisreichste Verteidigerin der republikanischen Demokratie im vergangenen Jahrhundert. Sie war hochgebildet und ein Bücherwurm, zugleich aber praktisch veranlagt und auf das Persönliche gerichtet. Sie war eine Geflüchtete, die in den 1930er-Jahren als deutsche Jüdin den Nazis entkam. Ihr politisches Denken wurzelte deshalb in ihren eigenen Erfahrungen als Geflüchtete, die irgendwann Amerika zu ihrer Heimat machte. Vielleicht trug die Intensität dieser Erfahrung zur Stringenz und zum Scharfsinn ihrer Schriften bei, die vielen schwer zugänglich erscheinen. Stephen Brown, der mich vor Jahren zuerst mit dem Werk Arendts bekannt machte, schreibt: »Selbst ihre klügsten Leser haben Schwierigkeiten, zu erkennen, was sie meint.«⁴ In diesem Buch will ich unter anderem zeigen, dass Arendts politisches Denken tatsächlich in gesundem

Menschenverstand und Alltagserfahrungen gründet. Ihre Herangehensweise an Politik ist geerdet, vernünftig und realistisch. Arendt-Expert*innen werden die Fragen und Probleme dieses Buchs vertraut sein; sie werden auf diesen Seiten kaum etwas Überraschendes oder Neues finden – vielleicht mit Ausnahme einiger meiner Interpretationen. Anderen Wissenschaftler*innen wird dieses Buch hoffentlich als Einführung in Arendts Werk dienen (wofür ich die Anmerkungen als besonders hilfreich erachte).⁵ Dennoch ist dies weniger ein Buch über Hannah Arendt als vielmehr ein arendtianisches Buch. Es bewegt sich zwischen einer Einführung in ihre Arbeit und die Werke anderer wichtiger politischer Denker und einer Einführung in die politischen Künste selbst. Es ist das Produkt meines jahrzehntelangen Austauschs mit Arendts Schriften und den von ihnen aufgegriffenen Traditionen, sowie vieler anderer Gespräche mit Lehrer*innen, Freund*innen, Familienmitgliedern, Studierenden und sogar Fremden.⁶

Apropos Fremde: Während der Arbeit an diesem Buch wurde eine Fremde mir zur wertvollen Mitarbeiterin. Das Buch enthält Zeichnungen der Chicagoer Künstlerin Sekani Reed. Ich habe sie erst kennengelernt, als dieses Projekt schon weit fortgeschritten war. Als ich ihre Zeichnungen bei einer Ausstellung vor Ort und später auf Instagram entdeckte, fiel mir ihre bemerkenswerte Fähigkeit auf, menschliche Gesichter und Hände zum Leben zu erwecken. Ich nahm allen Mut zusammen und fragte sie, ob sie einige Zeichnungen für dieses Buch anfertigen würde. Nach einigen Gesprächen stimmte sie zu. Die Arbeit mit Sekani gab mir einen kleinen Einblick in die Möglichkeiten der Politik: Wir waren einander fremd, entstammten unterschiedlichen Kontexten und vertraten verschiedene Generationen. Keine Kategorie unserer Identität stimmt überein: Wir sehen verschieden aus, sprechen verschieden,

verhalten uns verschieden und hören (weitgehend) verschiedene Musik. Da überrascht es nicht, dass wir oft nicht einer Meinung waren. Dennoch *sprachen* wir miteinander - manchmal lange und im Rahmen von persönlichen Begegnungen, manchmal in Form von Textnachrichten - über schwierige Themen (oder, wie Arendt sagen würde, »Objekte«) von allgemeinem Interesse. Unsere Unterhaltungen brachten mehr hervor als die Zeichnungen auf diesen Seiten. Manche Worte und Gedanken in diesem Buch entstanden aus Gesprächen mit Sekani. Das heißt natürlich nicht, dass sie unbedingt ihren Standpunkt wiedergeben, genauso wenig wie ihre Zeichnungen nicht bloße »Illustrationen« meiner Argumente sind. Vielmehr befinden sie sich in einer visuellen Diskussion mit den Themen und Argumenten dieses Buchs. Wie demokratische Bürger*innen sind sie in der Lage, sowohl für sich zu sprechen als auch in das Gespräch anderer einzustimmen.

Einleitung

Die verlorene Politik

Ich möchte mit einem politischen Gleichnis beginnen – dem Gleichnis vom verlorenen Sohn. Es stammt ursprünglich aus der Bibel; ich schmücke es jedoch etwas aus. Es geht ungefähr so: Ein reicher Vater hat zwei Söhne, einen älteren und einen jüngeren. Jedem ist ein großes Erbe versprochen. Der ältere Sohn ist pflichtbewusst, verantwortungsvoll und wartet geduldig auf den Tag, an dem er seine Hälfte des Familienvermögens erben wird. Der jüngere Sohn hingegen will so schnell wie möglich eigene Entscheidungen treffen und bittet schon jung um sein Erbe, als der Vater noch gesund ist. Vielleicht zur Überraschung des Jüngeren erklärt sich der Vater einverstanden und gibt ihm sein Erbteil, ungeachtet des Protests des älteren Sohnes.

Ausgestattet mit viel Geld zieht der jüngere Sohn in die Welt hinaus, gibt jedoch durch seinen zügellosen Lebensstil alles binnen kurzer Zeit aus. Mittellos arbeitet er zunächst als Helfer auf einem Bauernhof, ehe er beschämt nach Hause zurückkehrt. Er will nach einer Anstellung auf dem väterlichen Hof fragen, wo er wenigstens nicht bei den Schweinen schlafen müsste. Ehe der jüngere Sohn auch nur ein Wort sagen kann, fällt ihm sein Vater um den Hals und richtet eine Begrüßungsfeier für ihn aus. Der ältere Sohn ist entsetzt über das Verhalten des Vaters und beschwert sich: Er selbst habe jahrelang pflichtbewusst für ihn gearbeitet, aber für ihn sei nie ein Fest veranstaltet worden. Der Vater antwortet ihm: »Alles, was ich besitze, gehört doch schon dir!«⁷

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn gilt weithin als

Beispiel bedingungsloser Liebe, doch mit gleichem Recht kann es als politische Parabel gelesen werden. Damals wie heute war der Auszug von zu Hause eine Form des Erwachsenwerdens. Indem er dem jüngeren Sohn das Erbe gab und ihn ziehen ließ, sagte ihm der Vater: Du bist nun frei von den Zwängen deines Heims, aber auch von dem Schutz, den es dir bot. Du bist mir gleichgestellt. Nach der beschämenden Rückkehr ist der jüngere Sohn bereit, der Familie im Austausch für Schutz und Unterhalt zu dienen. Der Vater lehnt das Angebot ab und besteht auf der Freiheit und Gleichheit des Sohns, indem er ihn umarmt und feiern lässt. Damit sagt der Vater: Eine Rückkehr zu väterlicher Aufsicht und Beschränkung wird es nicht geben, wir sind noch immer gleichgestellt und du bist noch immer frei. Der ältere Sohn lehnt dies ab. Er glaubt, Freiheit und Gleichheit müsse man sich verdienen und sie seien jenen vorbehalten, die sich gut benehmen. Die Antwort des Vaters - »Alles, was ich besitze, gehört doch schon dir!« - bedeutet: »Auch du bist mir gleichgestellt und bist frei, wie dein Bruder. Du hast zwar nie das Haus verlassen, aber ich muss auch dich freigeben!« Die Basis der Beziehung zu beiden Söhnen besteht also nicht mehr in Verpflichtungen und Befehlen, sondern in Freiheit und Gleichheit, und jedes Thema wird auf dieser Basis verhandelt, auch Eifersucht, Ungerechtigkeit, Dummheit und Verschwendung.

Meine These lautet, dass Politik - genau wie elterliche Liebe - mit dem Akt des Loslassens beginnt, mit dem Verzicht auf Kontrolle, sodass einer dem anderen nicht als Herr oder Diener, sondern als Gleicher gegenübertritt. Wir sind daran gewöhnt, Gleichheit und Freiheit für die Ziele politischen Aktivismus zu halten. Ich argumentiere, dass sie der *Anfang* von Politik sind und Politik ohne sie nicht möglich ist. In diesem Buch gibt es wenig Idealismus und

keine grundlos optimistischen Versprechen von einer perfekten politischen Welt. Im Gegenteil. Ich werde mit drei Tatsachen beginnen.

Erstens: Die Menschen müssen zueinander als Gleichgestellte in Beziehung treten. Nicht alle Beziehungen erfüllen diese Voraussetzung; man könnte sogar sagen, dass es die meisten nicht tun. Dennoch *stellt sich Gleichheit ein*. Zweitens: Wenn Menschen einander gleichberechtigt behandeln, treten sie in eine freiheitliche Beziehung. Diese Freiheit ist natürlich nicht gänzlich und absolut. Niemand ist absolut frei – das ist eine idealistische Vorstellung. Wir sind durch unseren Körper und Geist eingeschränkt. Immer wieder sind wir gezwungen, unsere körperlichen und sozialen Grundbedürfnisse zu stillen: Wir müssen Essen zubereiten, genug schlafen, pünktlich zur Arbeit gehen, uns um bedürftige Familienmitglieder kümmern, und so weiter. Und es gibt viele Menschen und Kräfte da draußen, die aktiv versuchen, uns zu kontrollieren und auszubeuten und unsere Freiheit einzuschränken. Dennoch: Genau wie die Gleichheit *stellt auch die Freiheit sich ein*. Freiheit, so meine These, ist kein Zustand des Seins, sondern ein *Merkmal* des Zusammenseins mit anderen. Sie ist ein Merkmal von Beziehungen. Drittens: Wie im Gleichnis vom Vater und Sohn sind auch Gleichheit und Freiheit abhängig von ständig neuen menschlichen Entscheidungen und Verhaltensweisen – nicht von der Natur, der Gesellschaft oder der Marktwirtschaft. Freiheit und Gleichheit sind zwar Tatsachen des menschlichen Lebens – eben menschliche Phänomene –, müssen aber stets aufs Neue aktiv gewählt werden, denn sie sind nicht die einzigen Tatsachen des Lebens. Es gibt genügend Unterdrückung oder schlicht notwendige andere Tatsachen. Freiheit und Gleichheit müssen deshalb gezielt gewählt werden. Und

genau darum drehten sich so viele politische Auseinandersetzungen in der Menschheitsgeschichte.

Politik ist letztlich die Kunst, in Freiheit und Gleichheit mit anderen zusammenzuleben. Politische Beziehungen sind etwas Besonderes: Sie stellen sich ein, wann immer zwei oder mehr Menschen miteinander in Gleichheit und Freiheit in Beziehung treten. Das wiederum führt zu einer Form menschlicher Macht, die politische Macht genannt wird. Solche Beziehungen entwickeln sich nicht automatisch. Sie müssen gezielt verfolgt werden, wie man sich in einem Handwerk oder einer Kunst übt. Es gibt viele Ungerechtigkeiten und Verzerrungen, die Politik zu etwas anderem als der Kunst freiheitlicher, gleicher Beziehungen pervertieren und die zur Verwechslung von Waffenmacht mit politischer Macht führen können. Das Gleichnis von den beiden Söhnen ist auch die Geschichte einer solchen Verzerrung, nämlich der Missgunst. Der ältere Sohn missgönnt seinem Bruder dessen Freiheit. Er will, dass sein Vater die Gesetze macht, dass er den Bruder zur Strafe versklavt oder anderweitig unterdrückt. Missgunst ist sicherlich eine eindrucksvolle Kraft, aber sie schädigt die Politik und verzerrt sie, sodass sie nicht mehr in freien und gleichen Beziehungen zu anderen besteht. Durch Missgunst kann Politik zu einer Form der Rache werden, zur Durchsetzung der eigenen Vorstellungen dienen oder »uns« gegen »die« aufbringen.

Deshalb handelt dieses Buch vom Unterschied zwischen authentischer und pervertierter Politik. Ich untersuche und erkläre diesen Unterschied und mache deutlich, dass es diesen Unterschied gibt. Ich setze mich dafür ein, ihn zu erkennen, indem ich authentische Politik gegen die vielen Formen ihres Missbrauchs verteidige.⁸

Natürlich gibt es überall Hinweise darauf, dass die pervertierte Form der Politik sich durchsetzt. Im

vergangenen Jahrzehnt hat sich die Polarisierung in den USA auf dramatische Weise verstärkt. Viele Menschen dort haben sich *verrannt* – entweder in ihre kleinen politischen Kokons fernab aller Zweifel, Meinungsverschiedenheiten und anderslautender Daten, oder in die Ohnmacht angesichts der Tatsache, dass so viele Menschen sich in etwas verrannt haben. Politikwissenschaftler*innen und Medienforscher*innen erfinden neue Begriffe zur Beschreibung dieses Phänomens – *Filterblasen*, *affektive Polarisierung*, *expressive Parteilichkeit* und viele mehr. Sie alle verweisen letztlich auf die gleiche Grundsituation, nämlich auf die Vorherrschaft einer perversen Parteilichkeit (die für gewisse Medien und Social-Media-Konzerne äußerst gewinnbringend ist).⁹ Viele von uns sind unfähig, die Welten der anderen zu sehen, ganz zu schweigen von der Welt selbst, die jenseits unserer parteiischen Standpunkte liegt. Niemand von uns ist gänzlich frei von dieser Kurzsichtigkeit. Bildung ist in dieser Hinsicht keineswegs das Allheilmittel, für das man sie halten mag. Eine Studie des Pew Research Center von 2016 kommt sogar zum gegenteiligen Schluss: Je gebildeter man ist, umso eher beharrt man auf seiner Weltsicht.¹⁰ Faktoren wie Medienkonsum, Zugehörigkeit zur Stadt- versus Landbevölkerung oder das individuelle Steueraufkommen beeinflussen den Grad der jeweiligen politischen Kurzsichtigkeit, nicht aber die grundsätzliche Existenz dieser Kurzsichtigkeit. Andere Studien zeigen, dass die Wahrscheinlichkeit, sich in der eigenen Filterblase festzufahren, mit zunehmendem politischem Interesse steigt.¹¹

Es überrascht nicht, dass viele von uns sich dazu entschieden haben, die Politik zu ignorieren, vor ihr zu flüchten oder sie anderweitig zu meiden. Politische Diskussionen haben zahllose Freundschaften zerstört und

Familienfeiern jäh beendet. Wer sich mit seinen Kolleg*innen gut verstehen möchte, meidet Gespräche über Politik. Wer zum Erntedankfest ein schönes Essen mit der Familie genießen will, spricht nicht über Politik. Wer ein angenehmes Unterrichtsklima erhalten will, lässt Politik unerwähnt. Die *New York Times* berichtete von einer Frau, die all ihre Freundinnen und Freunde verlor, weil sie Donald Trump gewählt hatte. »Freundinnen und Freunde, die ich seit 40 Jahren kannte«, beklagte sie. »Ich sage Ihnen, das ist verrückt.«¹² »Verrückt« ist tatsächlich eine gute Beschreibung für die verzerrte Politik unserer Zeit. Sie zeigt sich nicht nur in zerbrochenen Freundschaften und desaströsen Familientreffen, sondern auch am unstillbaren Hunger der Privatsender und Sozialen Medien nach Drama, Empörung und Scheindebatten, an den enormen Geldmengen, die im US-Wahlkampf verpulvert werden, an den lächerlichen politischen Werbespots in Wahlkampfzeiten und an der bizarren Aufteilung der US-Wahlbezirke, die so gestaltet sind, dass sie die jeweils herrschende Partei an der Macht halten. Viele von uns haben zurecht genug von der Politik.



Thanksgiving

Dennoch versteht sich dieses Buch als Verteidigung der Würde der Politik im Zeitalter ihrer Schande. Es hält Politik für die unabdingbare alltägliche Kunst, miteinander freiheitlich in Beziehung zu treten, und betrachtet sie nicht als Problem, sondern als Teil der Lösung für unsere politische Kurzsichtigkeit, Malaise und Missgunst. Es plädiert nicht für ein Weniger, sondern für ein Mehr an Politik - dafür, die Politik ernster zu nehmen, statt sie abzuschreiben, und ihr eine wohlüberlegte Chance zu geben.

Zu diesem Zweck untersuche ich im Folgenden das Werk einer der prononciertesten Fürsprecherinnen der Politik im 20. Jahrhundert: Hannah Arendt (1906-1975). Die in Deutschland geborene Jüdin floh in den 1930er-Jahren vor den Nazis und ließ sich in den Vereinigten Staaten nieder.¹³

Von nun an arbeitete sie dreißig Jahre lang an *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, einer scharfen Analyse des Totalitarismus. Sie schrieb zudem viele andere Bücher und Artikel, deren Themen von der Revolution bis zur Verantwortung des Menschen für den Erhalt der Welt reichten. In einer Reihe von Artikeln, die zuerst im *New Yorker* und später unter dem Titel *Eichmann in Jerusalem* erschienenen, machte sie Adolf Eichmann, einen der Verwalter des Holocaust, zum Paradebeispiel der »Banalität des Bösen« und wurde damit zu einer der umstrittensten Autorinnen ihrer Zeit, da viele Kritiker diese Formulierung mit »uninteressant« oder »langweilig« gleichsetzten.¹⁴

Arendts berühmte Wendung von der »Banalität des Bösen« sollte jedoch im Gegenteil bezeichnen, wie das – vor allem moderne – Böse oft von Menschen verübt wird, deren größte Sünde in *Gedankenlosigkeit* besteht.¹⁵ Genau wie viele weniger spektakuläre Formen menschlicher Grausamkeit wurden auch die Massaker und Genozide im 20. Jahrhundert Arendt zufolge von Menschen ausgeübt, die eher gedankenlos als teuflisch waren. Sie folgten entweder einem Gruppendenken oder verschruben sich unreflektiert der Pflichterfüllung, Loyalität oder Gehorsamkeit. Arendt betonte stets, dass »Gedankenlosigkeit« nichts mit Intelligenz zu tun habe. Vielmehr sei jeder dafür anfällig, denn jeder könne das Denken einstellen:

Das Denken [...] ist kein Vorrecht der Wenigen, sondern eine immerfort gegebene Fähigkeit von jedermann; gleichermaßen ist die Unfähigkeit zu denken nicht das »Vorrecht« von jenen vielen, denen es an geistiger Kraft fehlt, sondern die immerfort gegebene Möglichkeit für jedermann – die Wissenschaftler, Gelehrten und anderen Spezialisten in den Geistesfabriken nicht ausgeschlossen

[...].¹⁶

Politik ist für Arendt nicht die letztgültige Lösung für das gedankenlos Böse, doch sie war ein wichtiges Gegenmittel – aus dem einfachen Grund, weil sie uns dazu aufruft, mit anderen, die sich von uns unterscheiden, zu reden und potentiell nachzudenken. Arendt zufolge stellen sich politische Lösungen nie automatisch ein, sind nie bloß regelkonform oder das Ergebnis von purem Gehorsam. Sie entstehen immer unter Berücksichtigung der Perspektiven Stimmen und Bedenken anderer und münden eher in Urteilen und Taten als in gedankenlosen Vorurteilen oder instinktiven Reaktionen. Arendt betonte, dass diese Unternehmung namens Politik eine Angelegenheit für *jeden* sei.¹⁷

Ein merkwürdiges Plädoyer für Politik

Arendts merkwürdiges Plädoyer für Politik beginnt mit der paradoxen Tatsache, dass wir einerseits an der Praxis und Kultivierung der Politik arbeiten müssen, ihr andererseits jedoch nicht entgehen können, wie sehr wir es auch versuchen mögen. Arendt merkt an, dass die Menschen jahrhundertlang versucht haben, der Politik zu entgehen. Sie hofften, eine andere Kraft – Wirtschaft, Wissenschaft, Technik, Religion, Rasse oder individuelle Selbstverwirklichung – könne uns aus den Zwängen unserer politischen Verfasstheit befreien und uns den Horizont des endlosen Fortschritts eröffnen. Angesichts arbiträrer Entscheidungen der Monarchen vergangener Jahrhunderte und deren desaströser Folgen hielten die Europäer und Amerikaner des 18. und 19. Jahrhunderts Dinge wie »das Gesetz der Geschichte«, »die Kraft der Vorsehung«, »die Vorteile der Industrialisierung«, »die Geheimnisse der Biologie« oder »die Magie der Märkte«

für Wege in eine Welt jenseits der Politik. Die Auswirkungen dieser Mächtegerwelt ohne Politik auf das 20. Jahrhundert waren absolut katastrophal. Der Anspruch auf eine historische Bestimmung der arischen Rasse brachte uns den Holocaust, die Anforderungen der sowjetischen Kollektivierung brachten uns den Gulag, der Vorrang der Physik über der Politik brachte uns die Atombombe, und die »Eroberung der Märkte« brachte uns Bürgerkriege in Zentral- und Südamerika, Kolonial- und Postkolonialkriege in Afrika und Ausbeutungsbetriebe in Asien.

Arendt zufolge hatten diese Katastrophen einen Bumerang-Effekt. Jede von ihnen - Nazideutschland, die Sowjetunion, der nukleare Terror oder der wirtschaftliche Imperialismus - entsprang dem Bedürfnis nach einer Welt jenseits der Politik - in Gestalt gesellschaftlicher Ordnungen auf Basis von rassischer Identität, dialektischem Materialismus, Wissenschaft als Verteidigungsstrategie oder Profitmaximierung. Und jede von ihnen führte zu einer perversen Politisierung des gesamten Lebens, von der individuellen Genetik über Geschichte und Wissenschaft bis hin zu Pullovern und Bananen. Laut Arendt begann jede dieser Katastrophen nicht etwa mit einer unpolitischen Position, sondern einer starken Konzentration des Politischen auf eine einzige destruktive Dynamik. Mit anderen Worten: Der verzerrten und repressiven Politik konnten nicht einmal jene entgehen, die sie überwinden wollten. Sie konnten sie sich nur zu eigen machen und zugunsten eigener Interessen noch weiter pervertieren.

Auf der Erde gibt es laut Arendt »nicht *den* Menschen, sondern die Menschen«. Politik gehört zu unserer *conditio humana*, weil wir »zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise,

dass keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder leben wird.«¹⁸ Wir sind plurale Wesen, und die Tatsache unserer »Pluralität« erfordert, dass wir unsere Gleichheit und Verschiedenheit in der einen oder anderen Form politisch verhandeln.¹⁹ Die Grundfrage ist so alt wie die politische Philosophie selbst: Wer nimmt an welchem politischen Prozess mit welchem Ziel und mit welchen Mitteln teil? Wir können der Politik nicht entgehen. Wir können sie nur verbessern oder verschlimmern, konstruktiver oder destruktiver machen, demokratischer (als Vorrecht der Bürger) oder oligarchischer (als Privileg Weniger) gestalten.

Arendt plädierte für eine authentische, demokratische Politik. Das wirkt manchmal idealistisch, ist es aber nicht. Im Gegenteil: Ihre Herangehensweise an Politik war realer als die Perspektive, die etwa das Fernsehen heute nach dem Vorbild von *House of Cards* einnimmt, indem es Politik als Nullsummenspiel um Macht präsentiert, in dem Intrigen, Korruption, Lügen, Manipulation und rücksichtsloses Herrschaftsstreben an der Tagesordnung sind. Natürlich gab und gibt es viele Menschen in politischer Verantwortung, die, gelinde gesagt, nicht gut mit anderen zusammenarbeiten können. Solche Menschen können große Macht ausüben, sei es durch Zwang oder durch Zerstörung.

Dennoch gilt: Piraterie, Tyrannei und Zerstörung sind keine authentischen Ausdrucksformen der politischen Kunst, sondern die Perversion und Ausbeutung derselben. Arendt scheint das von Augustinus (354-430 n. Chr.) gelernt zu haben, mit dem sie sich in ihrer Dissertationsschrift beschäftigte.²⁰ Augustinus zufolge verzerren Bosheit, Lasterhaftigkeit und Verbrechen das Gute in etwas Schlechtes. Piraterie, Tyrannei und Zerstörung gehören zur Kunst des Diebstahls, nicht der

Politik. Es gab zwar schon viele Diebe in der Regierung, doch das Amt ändert nichts an ihrem Status als Diebe. Wer sich für so etwas interessiert, sollte dieses Buch niederlegen und lieber eines über die Kunst des Diebstahls lesen.

Die Kunst der Politik ist *realer* als die Kunst des Diebstahls, weil der Diebstahl – wie ein Parasit – von der Politik abhängig ist. Damit gestohlen werden kann, muss es Diebesgut geben. Damit gelogen werden kann, muss es eine Wahrheit geben. Damit getötet werden kann, muss es ein Leben geben. Ich will sagen, dass etwas nicht wirklicher wird, nur weil es schockierender, grotesker oder kränker ist. Täglich gibt es in der Politik viele Situationen wie in *House of Cards*, bei Weitem zu viele, um sie zu zählen. Korruption ist in heutigen Regierungen oft nicht die Ausnahme, sondern die Regel. Nichtsdestotrotz stellt Korruption immer die Korruption von etwas dar, und vieles von dem, was wir heute Politik nennen, ist nur die Korruption von Politik. Und eben dieses grundlegende Phänomen, das Phänomen der Politik, steht im Zentrum dieses Buchs.

Der Populismus des 21. Jahrhunderts zeigt sich im Brexit, in den Wahlsiegen verschiedener »starker Männer« und in gärenden rassistisch und nationalistisch konnotierten Krisen in Nordamerika, der Europäischen Union und Teilen Südamerikas. Er beruht stark auf Lügen, Manipulation und Diebstahl, hat aber eine gute Eigenschaft: Er erinnert uns daran, dass *wir in einer politischen Welt leben*. Aus dieser gibt es kein Entrinnen. Die Politik ist unser Schicksal. Die Frage ist, was fangen wir mit unserem Schicksal an? Wir brauchen nicht weniger, sondern eine bessere Politik. Die Politik als Kunst bedarf der Fürsprache und Demokratisierung. Eine Wiederbelebung der Bedeutung der Politik und ihrer Kunst sowie eine Neubildung der

Menschen in diesen Bereichen könnten lähmender ideologischer und parteipolitischer Hyperventilation entgegenwirken. Beides könnte uns helfen, Kontakt mit unserem inneren politischen Wesen aufzunehmen. So würden nachbarschaftliche Strukturen gestärkt, Gemeinschaften bereichert, die Kompetenzen der Regierung gesteigert und wir würden nicht noch weiter auseinandergerissen.

Momentan leiden wir an einer Art Autoimmunerkrankung: Mit unserem Angriff auf das tatsächlich kranke politische System haben wir auch die Heilmittel angegriffen. Vielleicht bietet die Psychologie eine bessere Analogie: Wir projizieren Ursachen von Problemen auf die Politik, die letztlich ein Ergebnis ihrer Schwächung sind und nur durch die Stärkung eben dieser Politik adressiert werden können. Wir benötigen eine erneute Einführung in die Grundlagen der Politik, damit wir die Chance auf kollektive Gesundheit und Vernunft wiedererlangen können.²¹

Beispielsweise müssen wir die politische Verfasstheit unseres Wirtschaftslebens ernst nehmen. Wir dürfen Wirtschaft nicht als eine autonome, unkontrollierbare Kraft in unserem kollektiven Leben betrachten, sondern als etwas, das wir gemeinsam adressieren können. Wir müssen der staatsbürgerlichen Führung wieder Bedeutung verleihen, sodass Begriffe wie *Ehre* und *Respekt* nicht für Militär und Flaggen reserviert, sondern auch auf Zivillist*innen anwendbar sind. Wir müssen verhindern, dass Programmier*innen das Monopol auf politische Macht bekommen, indem sie unsere globalen digitalen Netzwerke stärker mit der Macht der Algorithmen verknüpfen. Und als ganz normale Bürger*innen müssen wir die Kunst des Überzeugens, Debattierens, Dialogisierens, Nachdenkens und Unterscheidens wieder neu lernen und sie von bloßer Frömmerei in alltägliche Praxis verwandeln.

Hannah Arendts Grundkurs in Politik

Arendts Texte enthalten eine Art Grundkurs in Politik. Er basiert auf sechs Tatsachen, die wir mit den fünf Sinnen und dem gesunden Menschenverstand begreifen können. Zunächst fordert Arendt uns auf, unsere Grundsituation als Menschen in den Blick zu nehmen, insbesondere die erste und wichtigste Tatsache: dass nämlich du und ich und andere zusammen auf dieser Erde leben. Arendt bezeichnet dies als »menschliche Bedingtheit«.²² Es ist bedeutsam, dass Arendt ihr Nachdenken über Politik mit der *conditio humana* beginnt und nicht etwa mit der so genannten »Natur des Menschen«. Viele andere bekannte Namen der politischen Philosophie der Moderne nahmen an, Politik sei in der einen oder anderen Weise eine Antwort auf und ein Umgehen mit dem Problem der »menschlichen Natur«.

In diesem Buch möchte ich nicht nur Arendts Denken ergründen, sondern auch den Ursprung einiger von ihr kritizierter Vorstellungen. Der Gedanke, Politik sei ein Mittel zum Umgang mit der »menschlichen Natur« ist sehr alt, erhielt aber zu Beginn der Moderne prominente Unterstützung durch John Locke (1632 - 1704). Locke half beim Errichten des philosophischen Fundaments dessen, was heute als »politischer Liberalismus« bekannt ist. Diese Position wurde und wird sowohl auf der konservativen als auch der liberalen Seite des ideologischen Spektrums von vielen geteilt. Locke argumentierte, der Mensch sei von Natur aus besitzergreifend, gierig und habsüchtig. Wir sind Individuen mit Besitzansprüchen. Wir alle eignen uns Dinge an. Wir wollen Dinge besitzen - vor allem uns selbst und alles, was zu unserem Überleben und Unterhalt notwendig ist. Lockes Idealvorstellung war deshalb eine Gesellschaft, die auf Eigentumsrechten und Vertragsregeln basierte, die »mich« und »meine Sachen« gegen die gesellschaftlichen

Aneignungsprozesse schützen sollten: Er glaubte, dies sei zu erreichen, indem man jenen Rechte garantiere, die über bestimmte Eigenschaften verfügten – nämlich vor allem männlich waren und Eigentum hatten. Seine politische Theorie hätte dem älteren Bruder im Gleichnis vom verlorenen Sohn gefallen: Nur die Berechtigten erhalten Rechte.

Seit Locke haben politisch Liberale die »Qualifikationen«, mit denen man Rechte erhält, wieder und wieder überarbeitet, Lockes Perspektive im Grundsatz aber beibehalten: Der politische Liberalismus ist für jeden, der dessen Voraussetzungen erfüllt. Wer dazu gehört, wird hauptsächlich davor geschützt, dass andere sich seinen Besitz zu eigen machen. Wie bereits erwähnt herrscht darüber sowohl unter Konservativen als auch unter Liberalen Konsens. Die Parteien sind sich zwar nicht einig, wer für den Schutz qualifiziert ist und wie die gesellschaftlichen Rechte und Regeln im Detail ausgestaltet sein müssen, doch sie stimmen darin überein, dass die wichtigsten politischen Fragen sich auf individuelle Eigentumsrechte und die damit verbundenen Gesetze zurückführen lassen.

Arendt kritisierte diese Position. Sie war der Meinung, Politik sei für *alle*, nicht für »jeden, der gewisse Voraussetzungen erfüllt«. Darüber hinaus hielt sie die Schlussfolgerung für lächerlich reduktionistisch, eine Vorstellung von der »menschlichen Natur« solle die Gesellschaft leiten. Sie hielt die menschliche Natur für zu kompliziert und variabel, als dass sie zur stabilen Grundlage der Politik geeignet sei. Sie fürchtete, die Theorien über die menschliche Natur könnten dazu führen, dass wir andere zu dem machen wollen, wofür wir die Menschen von vornherein halten. Wenn wir die menschliche Natur für formbar, konditionierbar und

behavioristisch kontrollierbar halten, werden wir versuchen, aus den Menschen nichts anderes zu machen als bessere Hunde. Halten wir die menschliche Natur für gut und nobel, werden wir versuchen, die Menschen zu Heiligen zu machen. Und wenn wir die menschliche Natur für besitzergreifend halten, werden wir versuchen, alle zu Käufern und Verkäufern zu machen.

Arendt näherte sich der Politik also nicht über die Natur des Menschen, sondern über die menschliche Bedingtheit – und zwar vorrangig über die Tatsache, dass Menschsein bedeutet, mit anderen Menschen auf der Erde zusammenzuleben. »Das ist doch klar«, ließe sich hier sagen. Doch im Kern von Arendts Werk steht die Methode, sich dem Offensichtlichen zuzuwenden und ihm Bedeutung zu verleihen – und das zu hinterfragen, was wir häufig als offensichtlich erachten. Laut Arendt sind alle menschlichen Aktivitäten durch die grundlegende Tatsache des Zusammenlebens auf der Erde bedingt.²³ Dieser Tatsache können wir nicht entinnen, gleich welche Formen der Ausgrenzung, Ausbeutung und Unterdrückung wir wählen.²⁴ Doch was machen wir aus der Tatsache unseres Zusammenlebens? Eben *dies* ist laut Arendt die entscheidende politische Frage.

Indem Arendt diese Frage aufgriff, betonte sie eine zweite Tatsache: Normalerweise teilen alle Menschen auf der Erde grundlegende menschliche Fähigkeiten – die Fähigkeit, zu denken, zu kommunizieren und zu handeln. Wir alle sind gemeinhin in der Lage, unseren Geist für das Herausbilden von Ideen, Behauptungen, Meinungen und Urteilen zu nutzen. Wir alle haben im Allgemeinen die Fähigkeit, mit anderen zu kommunizieren, Sprache, Gesten oder Bilder für Aussagen zu benutzen, Fragen zu stellen, Gefühle auszudrücken oder uns und andere einfach nur an die eigene Existenz zu erinnern.²⁵ Und schließlich handeln wir

alle: Sei es auf gewöhnliche Weise, indem wir Müll vom Gehweg aufheben, oder heldenhaft, indem wir ein Kind von der Straße ziehen, um einen Zusammenstoß mit einem fahrenden Auto zu verhindern. Denken, Sprechen und Handeln sind die grundlegenden Instrumente, mit denen wir in der Welt, unseren Gemeinschaften, Kulturen und Zivilisationen navigieren.

Nun haben wir zwei klar erkennbare Tatsachen: unser Zusammenleben auf der Erde und unsere grundlegenden Fähigkeiten, die uns bei diesem Zusammenleben mit anderen helfen. Eine dritte Tatsache kommt hinzu: Es gibt besondere Objekte, Probleme und Ereignisse, die innerhalb einer vielfältigen Gruppe von Menschen für alle von Bedeutung sind. Diese Tatsache beginnt mit der Beobachtung, dass jedem von uns bestimmte Dinge wichtig sind – nicht alles und jedes, aber doch manches. Ist uns etwas wirklich wichtig, setzen wir uns dafür ein. Betrifft es mehr als eine Person, wird die Angelegenheit unausweichlich zum »gemeinsamen« Thema. Indem wir uns um solche Angelegenheiten von gemeinsamer Bedeutung herum organisieren, formen wir, wie Arendt es nannte, eine »gemeinsame Welt.«²⁶ Diese gemeinsame Welt ist nicht identisch mit der leuchtend blauen Kugel, die wir auf NASA-Fotos sehen. Vielmehr ist sie die Sammlung all der verschiedenen Dinge, die uns gemeinsam mit anderen Menschen wichtig sind, seien es Bäume, Delfine, Steuern, Taser, Stereotypen oder Gehwege.

In unserer Beschäftigung mit diesen Dingen zusammen mit anderen werden wir wahrscheinlich merken, dass wir manches anders sehen als andere. Zum Beispiel möchte mein Nachbar einen wild wuchernden Baum loswerden, der zwischen unseren Häusern steht. Ich aber will ihn behalten, weil er meiner Veranda Schatten spendet. Wir sehen die Dinge unterschiedlich – nicht, weil wir