



# Studienabschlussarbeiten

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Ries, Melissa:

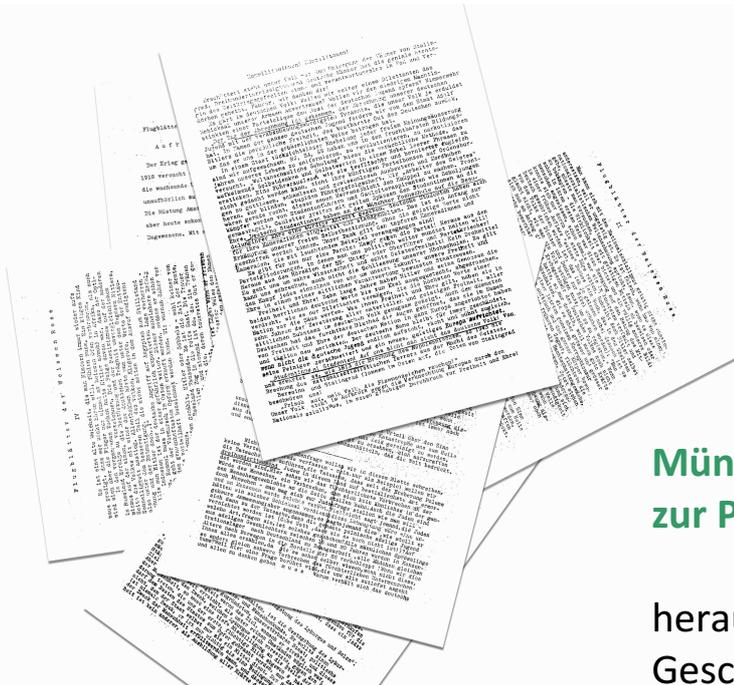
Die Weltlosigkeit der Moderne und ihre Rolle beim Aufstieg des Totalitarismus: Eine Analyse der Philosophie und politischen Theorie bei Hannah Arendt.

**Bachelorarbeit, Sommersemester 2022**

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.91675>



## Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom  
Geschwister-Scholl-Institut  
für Politikwissenschaft

---

**2022**

Melissa Ries

**Die Weltlosigkeit der Moderne und  
ihre Rolle beim Aufstieg des  
Totalitarismus: Eine Analyse der  
Philosophie und politischen Theorie  
bei Hannah Arendt.**

---

Bachelorarbeit bei  
Prof. Dr. Karsten Fischer  
2021

## Inhaltsverzeichnis

1.	EINLEITUNG .....	2
2.	ZU ARENDTS BEGRIFF VON WELT .....	4
2.1	Liebesbegriff bei Augustin .....	4
2.2	Existenzphilosophische Rezeption .....	7
2.3	Anthropologische Aspekte .....	11
3.	WELTENTFREMDUNG UND WELTLOSIGKEIT .....	13
3.1	Elemente der Moderne.....	14
3.1.1	Ding-Welt .....	15
3.1.1.1	Philosophisch-wissenschaftliche Ebene.....	15
3.1.1.2	Wirtschaftliche Ebene .....	17
3.1.2	Welt als Erscheinungsraum.....	20
3.1.2.1	Individuelle Ebene .....	20
3.1.2.2	Öffentliche Ebene .....	22
3.2	Elemente des Totalitarismus.....	24
3.2.1	Das Ideologische .....	26
3.2.2	Das Apolitische .....	32
4.	SCHLUSS .....	38
	Siglenverzeichnis.....	41
	Quellen – und Literaturverzeichnis .....	41

## 1. EINLEITUNG

„Die Welt zu durchschauen, sie zu verachten, mag großer Denker Sache sein. Mir aber liegt einzig daran, die Welt lieben zu können, sie und mich und alle Wesen mit Liebe und Bewunderung und Ehrfurcht betrachten zu können.“ (Hermann Hesse)

Auch wenn Hermann Hesse mit diesem Zitat in gewisser Weise Recht behalten hatte, übersah er gleichsam die politische Theoretikerin Hannah Arendt. Das philosophische Motto dieser großen Denkerin neben dem „Ich will verstehen“ war nämlich eine stete Sorge um die Welt, deren beinahe faktischen Untergang sie als Emigrantin jüdischer Herkunft während des Nationalsozialismus selbst erlebt hat und genug Grund gewesen wäre, die Welt mit all ihrem Leid zu verachten.

Die Aufarbeitung dieser Ereignisse zeichnete sie nicht nur in ihrer etwa tausendseitig fassenden Analyse *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* nach, sondern war auch Hauptthema ihres Besuchs der gerichtlichen Prozesse gegen Adolf Eichmann. In ihrem späteren Bericht wird sie in ihm die „Banalität des Bösen“ verkörpert sehen, denn „das Beunruhigende an der Person Eichmanns war doch gerade, dass er war wie viele und dass diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren und sind.“<sup>1</sup> Dass diese Analyse mitunter wenig euphorisch aufgenommen wurde, lag wohl an der implizierten Aussage, dass jemand wie Eichmann, der für die Deportation von Millionen von Juden verantwortlich war, vergleichbar sei mit jedem anderen. Verständlich ist in dieser Hinsicht also jede Kontroverse, die sich im Nachgang für Arendt ereignet hat und zu deren Schlichtung sie durch ihre Eigenwilligkeit gleichwohl wenig beigetragen hat.<sup>2</sup> Doch genau in dieser Eigenwilligkeit liegt auch das Bezeichnende an Arendts Theorien. Denn der eigentliche Untergang dieser Welt, die „Banalität des Bösen“, die im 20. Jahrhundert Millionen von Menschen angetan wurde, fand seine Ursprünge bei H. Arendt in der Geschichte Europas sehr früh. „Die Weltlosigkeit, die mit der Neuzeit einsetzt, ist in der Tat ohnegleichen“<sup>3</sup> urteilte sie in *Vita activa*, denn mit den folgenden Entwicklungen, die in dieser Zeit einsetzten, konnte sich erst die negative Utopie schlechthin, das Grauen von Auschwitz, ereignen.

---

<sup>1</sup> Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, 4. Auflage, Piper: München 2009, S. 400.

<sup>2</sup> Zu den folgenden Kontroversen und Arendts Verhalten allgemein siehe das Vorwort von Hans Mommsen ebd., S. 9-48.

<sup>3</sup> Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, 20. Auflage, Piper: München 2019, S. 408. Im Folgenden wird dieses Werk mit VA abgekürzt.

Mit dem Begriff der „Entfremdung“ von dieser Welt, die Arendt in diesem Zusammenhang auch geltend macht,<sup>4</sup> und mit den Fragen nach den Gründen für das Aufkommen des Totalitarismus steht Arendt in den Reihen der Kritischen Theorie bis hin zu Psychologen und mithin gewiss nicht allein. Was Arendt in ihrer Analyse aber von großen Teilen der Intellektuellen des „Zeitalters der Extreme“ (Eric Hobsbawn) unterscheidet, ist, dass ihre Diagnose zwar mitunter, aber nicht gänzlich von einer linken oder marxistischen Krisendiagnose des Kapitalismus und Imperialismus durchsetzt ist. Abweichend davon macht Arendt in *Vita activa* und im Anschluss an die Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts immer wieder den Verlust einer „Welt“ geltend, dessen Bedeutung sie aber, obwohl er sehr grundlegend für ihre politische Theorie ist, nie wirklich systematisierte. Nicht nur kommt diesem Begriff vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit in der Forschung bei, sondern auch der These Arendts, ihr Verlust sei für den Aufstieg des Totalitarismus verantwortlich. Daher stellt sich in vorliegender Arbeit die konkrete Frage: Welche Rolle hat die Weltlosigkeit der Menschen in der Moderne für den Aufstieg des Totalitarismus bei Hannah Arendt? Damit steht die Frage im wissenschaftlichen Kontext der Neueren Arendt Rezeption.

Ich unterteile meine Arbeit daher in drei Teile. Im ersten Teil (Kap. 2) der Arbeit handelt es sich um eine Aufarbeitung der arendtschen Welt-Begriffe,<sup>5</sup> die, wie Seyla Benhabib bereits herausstellte, ohne den Hintergrund der Existenzphilosophie wenig verständlich sind.<sup>6</sup> Damit macht sich auch der Untertitel der Arbeit geltend. Denn obwohl Arendt sich selbst primär als politische Theoretiker verstand, sind viele ihrer Begriffe (darunter der Welt-Begriff) (existenz-)philosophisch eingenommen. Gleichsam trenne ich mich aber hier von Benhabib und stelle statt Martin Heidegger eher Karl Jaspers in den Vordergrund. Außerdem soll hier der Versuch unternommen werden, die Weltbegriffe, die Arendt im Bezug auf die Moderne nutzt zu rekonstruieren, sodass sie für den zweiten Teil fruchtbar gemacht werden; die Weltbegriffe sollen also systematisiert werden, wie es bereits Rahel Jaeggi unternahm.<sup>7</sup> Daher werde ich bspw. keinen Gebrauch von Arendts Begriff von „Weltlosigkeit“ machen, den sie in *Wahrheit und Politik* für die moderne Gegenwartsgesellschaft revidierte, jedoch für ihren Welt-Begriff auf

---

<sup>4</sup> Im Folgenden werde ich die Begriffe Weltentfremdung und Weltlosigkeit synonym verwenden, da Arendt selbst keine Standards zur Unterscheidung bietet, noch eine explizite Trennung der beiden Begriffe geltend macht.

<sup>5</sup> Ich werde im Folgenden das Wort „Welt-Begriff“ im Singular und Plural verwenden. Dies ändert nichts an der Tatsache, dass Arendt mehrere Bedeutungen von „Welt“ hat.

<sup>6</sup> Dies ist bereits eine der zentralen Thesen in Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Erw. Ausgabe, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2006.

<sup>7</sup> Vgl. Jaeggi, Rahel: Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Lukas Verlag: Berlin 1997. Außerdem Jaeggi, Rahel: Welt/Weltentfremdung, in: Heurer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hrsg.): Arendt-Handbuch. Leben -Werk -Wirkung, J.B.Metzler: Stuttgart/Weimar 2011, S. 333-335.

sehr frühe sowie spätere Publikationen Arendt zurückgreifen. Anhand der Einteilung in eine Ding-Welt und „Welt als Erscheinungsraum“ sollen im zweiten Teil (Kap. 3.1) Kategorien angeboten werden, unter denen die Entfremdung von diesen Welten während der Neuzeit/Moderne<sup>8</sup> qua Hannah Arendt verständlich werden. Im letzten der drei Teile (Kap. 3.2) sollen sodann diese Kategorien der Weltlosigkeit genutzt werden, um zu diskutieren, welche Qualität diese haben um das Aufkommen des Totalitarismus, den Arendt nur im Nationalsozialismus und Stalinismus eingetroffen sah, erklären zu können. Dabei verstehe ich die Weltlosigkeit und seine Kategorien aber zwingend als einen *Möglichkeitsraum* für den Totalitarismus und keineswegs als seine stringente Ursache. Es wird also anhand Arendts Weltbegriff möglichst systematisch geprüft, ob F. Augstein Recht hatte, als sie meinte Arendt „hat ihre Totalitarismustheorie den historischen Ereignissen übergestülpt.“<sup>9</sup>

## 2. ZU ARENDTS BEGRIFF VON WELT

Was Arendts Weltbegriff angeht, so sind die Grenzen zwischen einem philosophisch und theoretisch angelegten Begriff schwimmend. Im Folgenden wird dieser Umstand anhand ihres ihrer Dissertation, ihrer existenzphilosophischer Rezeption und ihrer politischen Anthropologie veranschaulicht. Dabei soll herausgearbeitet werden, wann sich im philosophischen Weltbegriff ein „political turn“ ergibt.

### 2.1 Liebesbegriff bei Augustin

Auch wenn Arendt im erheblichen Maße von der Philosophie des Aristotles beeinflusst war, verortet sich der erste Blick für eine fruchtbare Erschließung ihres Weltbegriffs auf ihre Dissertation über den Liebesbegriff des Neoplatonikers St. Augustin. Im Lichte dessen scheint es zunächst recht kontraintuitiv diese im Hinblick auf Arendts Weltbegriff mitaufzunehmen, was sich auch in der Forschungslandschaft tendenziell widerspiegelt.<sup>10</sup> Erschließen lässt sich die Aufnahme ihrer Dissertation daher unter zwei Gesichtspunkten. Erstens: Arendts Verständnis der Neuzeit als säkular<sup>11</sup> - wobei dies, wie später gezeigt wird, bei Arendt weniger mit einem Glaubensverlust als mit der Trennung von Staat und Kirche zusammenfällt. Zweitens: die

---

<sup>8</sup> Neuzeit und Moderne werden im Folgenden synonym verwendet.

<sup>9</sup> Augstein, Franziska: Ein geistiges Ereignis. An diesem Samstag wäre Hannah Arendt 100 Jahre alt geworden, in: Süddeutsche Zeitung vom 14./15. Oktober 2006.

<sup>10</sup> Das betrifft ebenso das aufschlussreiche Werk von Seyla Benhabib, in welchem der Dissertation lediglich eine Fußnote gewidmet wird, vgl. Benhabib: Hannah Arendt, S. 41, Fußnote 22 (S. 70-71).

<sup>11</sup> Dies stellt ein immer noch vernachlässigtes Thema in der Arendt-Forschung dar, vgl. Frank, Martin: Hannah Arendts Begriffe der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in Vita activa im Lichte ihrer Dissertation Der Liebesbegriff bei Augustin, in: Neumann, Bernd u.a. (Hrsg.): „The Angel of History is looking back“. Hannah Arendt Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt. Texte des Trondheim Arendt-Symposiums vom Herbst 2000, Königshausen & Neumann: Würzburg 2001, S.127.

eminent arendtsche Liebe um die Welt, die auch im augustinisch-christlichen Kontext behandelt wird.

„Liebt nicht die Welt noch was in der Welt ist! Wenn jemand die Welt liebt, ist die Liebe des Vaters nicht in ihm“ (1. Johannes 2, 15). Diese Zeilen im 1. Johannesbrief suggerieren in Hinblick auf Arendts Sorge um die Welt die Annahme, die Beiner vertritt: dass Arendt sich in ihrer Dissertation auf eine „head-on confrontation with Christianity“ vorbereitet, die sich auf ihr ganzes späteres Schaffen ergießt.<sup>12</sup> Diese Annahme kann, ja muss vielleicht sogar, zunächst unterstützt werden. Denn wie Jaspers in seiner Beurteilung der Arbeit geltend macht, ging es der jungen Doktorandin nicht um eine theologische, historische oder philologische Aufarbeitung, die sich am derzeitigen Forschungsstand orientiert, sondern um eine philosophische Interpretation, so ist sie „der Gefahr, Augustin etwas sagen zu lassen, was so doch nicht dasteht (...) aber nicht immer entgangen“.<sup>13</sup> Daher geht es im Folgenden auch nicht primär um eine adäquate Widergabe augustinischen Denkens, sondern um die der arendtschen Interpretation dessen. Die Beurteilung über Arendts Bezug zum Christentum und augustinischem Denken wird hier nicht weiter diskutiert, aber im Laufe der Arbeit wieder aufgenommen werden. Entscheidend für Arendts Wahl auf Augustinus, „her old friend“<sup>14</sup>, ist die Spannung zwischen der außerweltlichen Liebe zu Gott und der Diesseitigkeit des sozialen Lebens – oder: der Spannung zwischen Augustinus *civitas dei*, der bleibenden, göttlichen Welt und der *civitas terrena*, der vergänglichen, weltlichen Welt.

Wie bereits 1. Johannes 2, 15 verlauten lässt, so steht es um den Menschen nach Augustinus besser, wenn er sich der göttlichen Welt anhängt, diese also liebt. Erklären lässt sich diese Annahme Augustins erst unter Vergegenwärtigung seiner eudaimonistischen Ethik, die in der platonischen Tradition steht, also der Frage nach der Glückseligkeit des Menschen. Als liebende Wesen sehnen wir uns nach einem gewissen Objekt der Begierde, das unser Verlangen stillen und Glückseligkeit verschaffen kann. Liebe wird also als Begehren (*appetere*) definiert. Sobald jedoch der Mensch im Besitz dieses Objektes ist, schleicht sich zugleich auch eine Angst um den Verlust dieser Sache ein. „Im Augenblick des Habens wandelt sich das Begehren in die Furcht“ (LA, 30), wie Arendt schlussfolgert. Wie soll unter solchen Bedingungen dann Glückseligkeit entstehen? Für Augustinus kann echte Glückseligkeit nur auf der Liebe zu einer Sache bauen, die unvergänglich ist und die man nicht verlieren kann – der Liebe zu Gott, die der

---

<sup>12</sup> Beiner, Roland: Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine, in: May, Larry/Kohn, Jerome (Hrsg.): Hannah Arendt. Twenty Years Later, MIT Press: London 1996, S. 269.

<sup>13</sup> Arendt, Hannah: Der Liebesbegriff bei Augustin, Philo: Berlin 2003 [1928], S. 139. Im Folgenden wird dieses Werk mit LA abgekürzt.

<sup>14</sup> Nach Frank: Vita activa und Augustin, S. 129.

weltlichen Welt mit ihren Begierden abgeneigt ist. Entscheidend für Augustinus, und damit auch für Arendt ist also die Frage nach der *Richtung* der Liebe, ob sie also der Welt (als vergänglichen Welt) zu- oder abgeneigt ist.<sup>15</sup> Bereits hier zeichnet sich die Tendenz der Verinnerlichung des Selbst ab, die sich nun der Kontemplation widmet<sup>16</sup> und von Arendt später in *Vita activa* beklagt wird.

Originell, und für diese Zwecke von Interesse, an Arendts Interpretation ist jener Gedankengang, den sie im letzten ihrer drei Teile, der „Vita socialis“, wiedergibt. Denn als Menschen, die der göttlichen Welt zugeneigt sind, ist nur Gott dasjenige, das man um seiner selbst willen genießt. Die Bedeutung der Welt der Vergänglichkeit dagegen besteht „nur noch in der im Gebrauchen gewonnen Zielhaftigkeit“. Arendt meint hier eine „Relativierung der Welt“ zu erkennen, da wir diese nicht mehr um ihrer selbst wertschätzen, sondern sie zum Mittel unserer subjektiven Ziele degradieren. Dadurch wird auch „das Dasein des Menschen selbst zu einem objektiv Vorhandenen“ (49-50) und mithin zu einem instrumentalisierenden Gegenstand. Arendt stellt sich nun etwas ironisch die Frage: „wie kann der von allem Welthaften isolierte Mensch coram Deo überhaupt noch ein Interesse am Nächsten haben“? (28). Worauf Arendt in pointierter Weise hinaus will ist das elementare christliche Prinzip der Nächstenliebe, das in Anbetracht der von ihr aufgefassten *Weltentfremdung* in Augustins Werk gar unmöglich erscheint. Denn wenn der Mensch infolge der vollkommenen Hingebung zu Gott zu einem weltlichen „Ding“ und bloß zum Mittel wird, wie kann ein weltabgewandter Christ dann noch seinen Nächsten um seiner selbst lieben? Arendt löst dieses Dilemma<sup>17</sup> sodann in ihrem dritten Teil existenzphilosophisch: Der Mensch hat in der arendtschen Auslegung Augustinus‘ zwei Ursprünge: zum einen ist der Mensch eine Schöpfung Gottes und hat damit göttlichen Ursprung und zum anderen hat der Mensch durch den Sündenfall Adams auch einen weltlichen Ursprung. In dieser sündigen Natur erkennen wir den Nächsten als unseres Gleichen, da wir dasselbe Erbe tragen wie er. Unter diesem Vorzeichen löst sich das Dilemma der Nächstenliebe auf, da sie uns erst, durch den Sündenfall auferlegt, zu sozialer Gemeinschaft hier auf Erden befähigt. Nächstenliebe ist also Ausdruck des eigentlichen Widerspruchs unserer beiden Ursprünge.

Was in der Literatur also eher ausgeblendet wird, sich aus der Beschäftigung mit Arendts Dissertation aber ergibt, ist dass es für Arendt neben der weltlichen demnach auch eine göttliche

---

<sup>15</sup> Vgl. Beiner: Love and Worldliness, S. 271.

<sup>16</sup> Die Kontemplation, die Augustinus meint, wandelt sich hier von der Platons dadurch, dass Kontemplation nun nicht mehr außerhalb des Menschen, im Reich der Ideen, sondern im Menschen selbst zu finden ist.

<sup>17</sup> In gewisser Hinsicht ist es auch ein selbstverschuldetes Dilemma Arendts, indem sie Augustinus‘ Liebesbegriff als egoistisch interpretiert. Dies hätte Arendt, so Frank, vermeiden können, hätte sie mehr die selbstlose Liebe Gottes aus dem biblischen Kontext übernommen, vgl. Frank: Vita activa und Augustin, S. 139.

Welt gibt<sup>18</sup>, auch wenn diese für ihren Begriff von „Weltlosigkeit“ hier von sekundärem Interesse ist. So stimmt Arendt mit Augustinus zwar darin überein, dass wir nicht natürlicherweise zu dieser Welt gehören, argumentiert aber, dass wir uns diese Welt dennoch zu einer Heimat machen können. Auf Augustinus' Annahme, diese Welt sei für den suchenden Menschen nach Glückseligkeit eine Wüste, die nie zur Heimat werden könne, antwortet Arendt: „Auf dem Weg zu dem, was es [das Leben MR] benötigt, um überhaupt sein zu können, stößt es auf das, was foris ist, die Welt“ (37).<sup>19</sup> Damit schlägt Arendt nicht nur eine Brücke zu Martin Heidegger, sondern bezeugt zugleich, dass sie allen voran an einer diesseitigen Welt sozialer Gemeinschaft interessiert ist.

## 2.2 Existenzphilosophische Rezeption

Mit der Dissertation über Augustin öffnen sich bereits hermeneutische Türen zu Arendts philosophisch begründetem (und sodann politisch rezipierten) Weltbegriff, den ich im Folgenden anhand der beiden Einflüsse Arendts und Vertretern der Existenzphilosophie, Martin Heidegger und Karl Jaspers, besprechen möchte. Die Existenzphilosophie als solche stellt sich zunächst die Frage nach der Existenz des Menschen, das in Arendts Betrachtungen mit dem „moderne[n] Gefühl der Unheimlichkeit der Welt“<sup>20</sup> zusammenfällt. Existenzphilosophisch wird dies von Arendt mit Immanuel Kant begründet, denn er verneinte erkenntnistheoretisch die antike Einheit von Denken und Sein und „mit ihr die Vorstellung von der prästabilisierten Harmonie zwischen Mensch und Welt“ (WiE, 47). Seither ist das Selbst, und nicht etwa die Menschheit, das Individuum der (Existenz-)philosophie. Heideggers Einfluss auf das Weltverständnis H. Arendts ist in diesem Sinne auch eher ambivalenter Natur.

Zunächst einmal verbindet Heidegger und Arendt das Verständnis von einer umgebenden, materiellen *Ding-Welt*, also der Unterscheidung zwischen „Geschaffenen gegenüber dem Ungeschaffenen“<sup>21</sup>, dessen Existenz qua Arendt aber wesentlich von der Herstellung durch den Menschen abhängt.<sup>22</sup> Insofern ist ein alleiniges Weltverständnis, das nur das Materielle kennt zwar für beide Denker einerseits naiv aber zugleich konstitutiv, ist es doch letztlich der Mensch selbst der den Dingen ihre Bedeutung gibt und sie als Welt versteht. Heidegger eröffnet in seiner

---

<sup>18</sup> Auch Jaeggis *Welt und Person* blendet diesen Aspekt im arendtschen Weltbegriff aus.

<sup>19</sup> Augustinus Annahme behandelt sie auf S. 36, dazu auch Fußnote 26 (ebd.).

<sup>20</sup> Arendt, Hannah: Was ist Existenzphilosophie?, in: Hahn, Barbara (Hrsg.): Hannah Arendt Digital, Kritische Gesamtausgabe (Bd. 3), [https://hannah-arendt-edition.net/vol\\_text.html?id=/3p\\_III-001-existenzPhilosophie.xml](https://hannah-arendt-edition.net/vol_text.html?id=/3p_III-001-existenzPhilosophie.xml) [letzter Zugriff 21.05.2021], S. 42. Im Folgenden wird dieses Werk mit WiE abgekürzt.

<sup>21</sup> Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerks, in: Holzwege, Klostermann: Frankfurt 1950, S. 32

<sup>22</sup> Vgl. VA, S. 18-19: „Die Welt (...) besteht ihm Wesentlichen aus Dingen, die Gebilde von Menschenhand sind; und diese Dinge, die ohne den Menschen nie entstanden wären, sind wiederum Bedingungen menschlicher Existenz.“

Studie über das Sein des Menschen in der Welt nun ein praktisches Verhältnis: „Welt“ ist der Zusammenhang dessen, „worin ein faktisches Dasein als dieses ‚lebt‘.“<sup>23</sup> Das Dasein, also das Sein des Menschen, mündet in der Bestimmung des alltäglich besorgten „In-der-Welt-seins“. Diese Kategorie Heideggers ist für Arendt von größter Bedeutung. Denn hier findet Arendt nicht nur ein weltliches Daseinsverhältnis, das sie bei Augustinus noch schmerzlich vermisste, sondern laut Benhabib auch die erstmalige Möglichkeit der Philosophie über den Bereich der Politik nachzudenken, welche immer den Nächsten einschließt.<sup>24</sup>

Was bei Arendt zunächst größte Zustimmung findet, ist daher folgende Passage aus *Sein und Zeit*: „Auf dem Grund des *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist die *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.“<sup>25</sup> Damit berührt Heidegger Arendts Interesse an dem Anderen, das sich in der sozialen Gemeinschaft widerspiegelt. Dies wird sich allerdings in eine Kritik an Heidegger umkehren. Wo Heidegger zwar in dem Begriff „Mitsein“ noch ein Quant Pluralität, einer zentralen und im Verlauf noch behandelten Kategorie bei H. Arendt durchblicken lässt, wendet sich seine Daseinsanalyse alsbald in eine „Verlassenheit“ des Menschen. Denn authentisches Dasein ist für Heidegger das Bewusstsein der eigenen menschlichen Vergänglichkeit, die ihre Realisierung erst im Tod findet. Nur hier kann der Mensch er selbst sein und seine Einzigartigkeit erfahren. Das Mitsein mit Anderen dagegen ist unauthentisch. Heidegger spielt hier mit dem Begriff „Man“ und meint damit in gewisser Weise das „Gerede“ der Öffentlichkeit,<sup>26</sup> welches Selbstsein immer verhindert. Doch wenn es um die Sorge um die Welt geht, wohin sollte sich der Mensch qua Arendt dann anders wenden als eben dorthin, wo er dem Anderen begegnet und mit ihm in der Welt ist? Diese „absolute Selbstlichkeit“ des Selbst hingegen, wie Arendt es in der Lektüre Heideggers vorfindet, ist „die radikale Abtrennung von allen, die seinesgleichen sind“ (57).<sup>27</sup> Man könnte also sagen, Heideggers Daseinsanalyse hatte Potential, verblieb für Arendt aber unterentwickelt, weil sie sich letztlich nicht dem Mitsein mit Anderen näherte.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 19. Auflage, Niemeyer: Tübingen 2006, S. 65; vgl. Jaeggi: *Welt und Person*, S. 50.

<sup>24</sup> Vgl. Benhabib: *Hannah Arendt*, S. VII, 97.

<sup>25</sup> Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 118. Hervorhebungen im Original.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., §34, §35.

<sup>27</sup> Auch hier sei wieder auf die Parallelen in Arendts Dissertation verwiesen. „Seinesgleichen“ ist er, weil er durch den Sündenfall dasselbe Erbe trägt und durch Nächstenliebe zu sozialer Gemeinschaft befähigt ist.

<sup>28</sup> Auch Arendts Aussage, Heidegger sei der „erste absolut und ohne alle Kompromisse weltliche Philosoph“ gewesen, sollte diese Analyse nicht trüben. Arendt geht hier auf den „ontisch-ontologischen Vorrang des Daseins“ Heideggers ein, mit welchem er versucht hat den Menschen an die Stelle zu setzen, wo in der alten Ontologie noch Gott stand. Der Mensch ist demnach das Wesen in dem nun Essenz und Existenz zusammenfallen, vgl. *WiE*, S. 54-56.

An diesem philosophischen Scheideweg angelangt, eröffnet Karl Jaspers für Arendt ganz andere Wege als noch Heidegger. Obwohl Jaspers in Arendts Werken selten explizite Erwähnung findet und sich das auch in ihrem Begriff von Welt in der Forschung tendenziell widerspiegelt, ist er eben für jenen Begriff geradezu konstitutiv. Anders als Heidegger in *Sein und Zeit* beginnt Jaspers seine existenzphilosophischen Überlegungen in *Philosophie* mit dem Begriff „Welt“, denn die „Erfüllung des Daseins“ ist für ihn „Weltsein“.<sup>29</sup> Und wo Jaspers mit Heidegger zwar noch die Kategorie des anonymen „Man“ teilt, interessiert sich ersterer aber sodann für die Mechanismen, die eine Gemeinschaft erst bilden.<sup>30</sup> Genau dieses ist es, was bereits in folgendem Aussage Arendts anklingt und eine Konfrontation mit Heidegger darstellt: „Die Existenz selbst ist wesensmäßig nie isoliert; sie ist nur in Kommunikation und im Wissen um andere Existenzen. Die Mitmenschen sind nicht (wie bei Heidegger) ein zwar strukturell notwendiges, aber das Selbstsein notwendig störendes Element der Existenz; sondern umgekehrt nur in dem Zusammen der Menschen in der gemeinsam gegebenen Welt kann sich Existenz überhaupt entwickeln.“ (63). Dass sie diese Analyse zu großen Teilen der philosophischen Beeinflussung (und damit auch der Freundschaft zu) Jaspers verdankt, ergibt sich aus dem darauffolgenden Satz: „In dem Begriff der Kommunikation steckt im Grunde ein nicht voll entwickelter, aber im Ansatz neuer Begriff der Menschheit als Bedingung für die Existenz des Menschen.“ (ebd.) Wegweisend für Arendt ist also der Begriff der „Kommunikation“.<sup>31</sup>

Um diesen Begriff und Arendts hermeneutische Nähe zu Jaspers zu verstehen, hole ich etwas aus. Jaspers versucht grundlegend eine Philosophie, in der er alle philosophischen Systeme der Vorzeit relativiert werden, die versprechen die abgeschlossene Ganzheit der Welt und mithin auch der Existenz erklären zu können. Denn damit unterbinden sie die Möglichkeit nicht nur des Philosophierens selbst, sondern auch der „Grenzsituationen“. Im psychischen Sinne sind mit letzterem Begriff Erlebnisse gemeint, in denen der Mensch zwar seine eigene Begrenztheit erfährt, aber erst durch diese zu der Erkenntnis gelangt, „daß dasjenige, das diese begrenzen, nicht das einzig Mögliche sein kann.“<sup>32</sup> - es muss also auch Anderes geben. Damit wendet sich Jaspers gegen das bloße Resultatsein und begründet die Existenz als eine Form der Freiheit und

---

<sup>29</sup> Jaspers, Karl: *Philosophie* Band II: *Existenzerhellung*, Piper: München 1994, S. 2; Vgl. Sederström, Holger: Karl Jaspers, in: Heurer/Heiter/Rosenmüller (Hrsg.): *Arendt-Handbuch*, S. 244.

<sup>30</sup> Vgl. Möbuß, Susanne: *Existenzphilosophie* (Bd 2: Das 20. Jahrhundert), Verlag Karl Alber: Freiburg/München 2015, S. 175.

<sup>31</sup> Es ist mir ein Rätsel, warum Benhabib nicht auf den Einfluss Karl Jaspers verweist. Sie spricht zwar (wie auch in vorliegender Arbeit) die Bedeutung der Sprache (welche auf nichts anders als Kommunikation abzielt) für Arendts Weltbegriff an und grenzt diese vom Heideggerschen Dasein ab, macht aber keine Referenzen auf den zentralen Begriff der Kommunikation in Jaspers Philosophie (vgl. Benhabib: Hannah Arendt, S. 99-100), dessen Wertschätzung Arendt ausnahmsweise sehr explizit macht in *Was ist Existenzphilosophie*.

<sup>32</sup> Möbuß: *Existenzphilosophie*, S. 173.

Möglichkeit. „Das Sein ist so, dass dieses Dasein möglich ist.“<sup>33</sup> Zugleich grenzt sich Jaspers aber von der bloßen Freiheit des Menschen, in der Abwesenheit einer transzendentalen Einheit (Gott), Künstler seiner selbst zu sein, ab, wie es etwa im Existenzialismus Jean-Paul Sartres noch der Fall ist. Arendt, die für letztere Form wenig Zuneigung empfand,<sup>34</sup> fasst Jaspers demgegenüber gegenteilig zusammen: „Paradox ausgedrückt: nur weil ich mich nicht selbst gemacht habe, bin ich frei; hätte ich mich selbst geschaffen, hätte ich mich voraussehen können und wäre dadurch unfrei geworden.“ (60). Was Jaspers schließlich vom (Mit-)Menschen in seiner Freiheit möchte, ist, dass er mitphilosophiert und sich im Denken an die Grenzen des Denkbaren bringt. Erst aus dieser Erfahrung ergibt sich ein Gefühl des Ungnügens, das den Impuls nachzuforschen und an die Wirklichkeit heranzutreten entzündet. Das nennt Jaspers „Transzendieren“.

Die ungeahnten Denkwege, die Jaspers hier Arendt eröffnet, werden evident, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es die „Kommunikation“ ist, die Arendt als zentrale Kategorie der jasperschen Philosophie herausfiltert. Was Jaspers mit diesem Begriff meinte war ein existentielles Konzept, wonach sich der Mensch in Kommunikation selberfährt und sein Gegenüber aus dieser Wechselseitigkeit heraus ebenso. Aus der sehr persönlichen Grenzsituation tritt der Mensch nun ein in die Transzendenz. Die wesenhaft freie Existenz eröffnet so einen Raum der Möglichkeit, der durch die Kommunikation in die Welt kommt. Sie ist notwendig für die Gemeinsamkeit in der Welt und daher ist Existenz ohne Kommunikation auch nicht denkbar. Kommunizieren, sich mitteilen, dem anderen zuhören sind somit nicht nur Bedingungen der menschlichen Existenz und Gemeinschaft, sondern zugleich der Zugang zur Welt als Wirklichkeit im Ganzen. Kommunikation ist „Wahrheit, die niemals als dogmatischer Inhalt erfasst werden kann“.<sup>35</sup> Im Lichte der von Jaspers initiierten Relativierung (nicht: Zerstörung oder Kritik) philosophischer Systeme geht es in der Kommunikation denn auch darum deren dogmatischen Forderungen aufzulösen und sie stattdessen in sich kreuzende Gedankenprozesse der Zeitgenossen aufzulösen. Arendt spricht von der „universellen Kommunikation“.

Arendt erkennt an diesem Konzept Jaspers, ähnlich wie noch bei Heideggers „In-der-Welt-seins-Begriff, großes Potential, welches sich mit Jaspers „existenzieller Kommunikation“ aber wendet. Jene ist es, die ich aus der Unmittelbarkeit mit dem Gegenüber erfahre und für Jaspers

---

<sup>33</sup> Zitiert nach WiE, S. 60; sinngemäß Jaspers: Philosophie II, S. 2: „Nicht mein Dasein also ist Existenz, sondern *der Mensch ist im Dasein* mögliche Existenz.“

<sup>34</sup> Vgl. dazu Arendt, Hannah: French Existentialism, in: Dies.: Essays in Understanding. 1940-1954, Harcourt Brace: New York 1994 [1946].

<sup>35</sup> Arendt, Hannah: Karl Jaspers: Bürger der Welt, in: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten, Piper: München 2012, S. 106.

die höchste und authentische Form der Kommunikation darstellt.<sup>36</sup> Arendt hält zwar an der Kommunikation fest, der es den Menschen erlaubt in die Wirklichkeit zu treten, nimmt aber entscheidende Änderungen bezüglich der betroffenen Subjekte vor: dass nämlich nicht „*der* Mensch (...) die Erde bevölkert, sondern *die* Menschen, die miteinander reden und sich verständigen.“<sup>37</sup> Was Arendt damit meint und vor dem Hintergrund ihres politischen Denkens verständlich wird, ist, dass sowohl Kommunikation Öffentlichkeit,<sup>38</sup> als auch - wenn ich hinzufügen darf – Öffentlichkeit Kommunikation braucht. Vor diesem Hintergrund wird nicht nur verständlich, warum der Begriff der Kommunikation für Arendt ein „noch nicht voll entwickelter Ansatz“ Jaspers war (s.o.), sondern Wirklichkeit bzw. Wahrheit für Arendt etwas ist, dass sich “[n]ur in der Kommunikation zwischen Zeitgenossen (...) enthüllt.“ Dieses „Zwischen“ nun ist es, dass in interessanter Beziehung zu Arendts Weltbegriff steht, denn, wie Arendt später in ihren *Gedanken über Lessing* schreiben wird: „Die Welt liegt zwischen den Menschen, und dies Zwischen (...) ist heute der Gegenstand der größten Sorge und der offenbarsten Erschütterung in nahezu allen Ländern der Erde.“ Diese Sorge ergibt sich aus einem Weltverlust und „was verloren geht, ist der spezifische und meist unersetzliche Zwischenraum, der sich gerade zwischen diesem Menschen und seinen Mitmenschen gebildet hätte.“<sup>39</sup> Arendt schrieb diese Zeilen über den Weltverlust 1960, also im postmodernen und posttotalitären Zeitalter und ist in diesem Teil nicht weiter von Belangen. Ausschlaggebend bleibt aber der Begriff von Welt selbst, den sie hier erwähnt und in offensichtlicher Beziehung zur Kommunikation, zur Öffentlichkeit und damit zur sozialen Gemeinschaft steht. Welt ist hier ein *Erscheinungsraum* aus miteinander, „in-der-Welt-seienden“ und kommunizierenden Menschen. Damit ist die Welt bei Arendt der Raum Zugang zur Wirklichkeit zu finden. Doch Welt ist nicht einfach da, sondern herstellbar und somit auch zerstörbar. Den Weltbegriff aus der Existenzphilosophie heraus zu politisieren ist meines Erachtens der genuin arendtsche Begriff von Welt.<sup>40</sup>

### 2.3 Anthropologische Aspekte

Bevor ich auf die Weltlosigkeit der Moderne eingehe, gilt es Teile der philosophischen Anthropologie H. Arendts zu klären, welche die bisherigen Weltbegriffe weiterausdifferenzieren und deren enge Beziehung zum Politischen offenlegen. Denn Arendt hat, wie selten ein

<sup>36</sup> Vgl. Jaspers: Philosophie II, S. 58.

<sup>37</sup> Arendt, Hannah: Karl Jaspers, S. 112.

<sup>38</sup> Vgl. Sederström: Karl Jaspers, S. 244.

<sup>39</sup> Arendt, Hannah: Gedanken zu Lessing. Von den Menschen in finsternen Zeiten, in: Dies.: Finstere Zeiten, S. 12-13.

<sup>40</sup> In dieser Hinsicht stimmte ich der These, Arendt habe Jaspers Existenzialismus politisiert zu, verweise aufgrund bishereiger Betrachtungen aber ebenso auf den Einfluss Heideggers; vgl. Hinchman, Lewis/Hinchman, Sandra: Existentialism Politicized. Arendt's Debt to Jaspers, in: The Review of Politics 53 (3/1991), S. 435-468.

Philosoph oder Theoretiker sonst, versucht das menschliche Fundament der Politik philosophisch zu erfassen.<sup>41</sup> Dies gelingt Arendt zunächst durch ihre Annahme, der Mensch sei ein denkendes (*vita contemplativa*) und zur selben Zeit ein handelndes (*vita activa*) Wesen, womit sie bereits vermutet ein Hauptproblem der philosophischen Tradition des Abendlandes identifiziert zu haben, die sich jeweils nur auf eine Komponente fokussiert hat. Kritisch äußert sich Arendt vor allem in ihrem Werk *Vita activa* gegenüber der Hierarchie zwischen der *vita contemplativa* und *vita activa*, die unter manchen Philosophen vorherrscht. In ihrem Werk geht sie daher primär der Frage nach „was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind“ (VA, 14).

Tätigsein unterscheidet Arendt wohlbekannt in drei Grundtätigkeiten: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Die Aufstellung dieser Topologie unternimmt sie unter Vergegenwärtigung der antiken Trennung von *oikos* und *polis*, dem Privaten und dem Öffentlichen, der Notwendigkeit und der Freiheit, die für Arendt idealtypisch sind. Arbeiten ist die Tätigkeit, von der der Mensch nicht loskommen kann. Als Lebewesen sind wir dazu gezwungen unseren Lebensunterhalt bzw. Lebenserhalt auf irgendeine Art zu verdienen. Möchte man essen, muss man arbeiten, und um zu arbeiten, muss man essen. Insofern der Mensch ein arbeitendes Wesen ist, ist er ein *animal laborans* und damit an eine Notwendigkeit gebunden. Das Herstellen dagegen lässt etwas Spielraum frei, denn in dieser Grundtätigkeit erschafft der Mensch Gegenstände oder Dinge wie Institutionen, die ihm in der Welt erst Beständigkeit geben. Aber auch um sich von der Mühe des Arbeitens zu entlasten, stellt der Mensch bspw. Maschinen oder Werkzeuge her. Damit ist sein Tun aber auf eine Zweckrationalität gerichtet, der alles unterworfen wird, mithin alles verdinglicht wird.<sup>42</sup> Arendt schreibt diesbezüglich: „Alles Herstellen ist gewalttätig.“ (165), denn der Mensch wird zur Arbeitskraft. Als herstellendes Wesen ist der Mensch ein *homo faber*, den, trotz Verdinglichung, etwas Schöpferisches und damit paradoxerweise zugleich etwas Zerstörerisches auszeichnet, weil der Mensch der Welt seine Spuren hinterlässt und sie formt.<sup>43</sup> In diesen beiden Grundtätigkeiten orientiert sich der Mensch primär an dem „um-zu“, aber nicht an dem „worum-willen“. Die Zweckhaftigkeit des Lebens versteht der Mensch erst, wenn er aus diesen Lebensformen austritt und in das Handeln übergeht. Hier trifft der Mensch, anders als beim Arbeiten und Herstellen, auf andere Menschen. Erst in der Interaktion, im Handeln und Sprechen mit anderen, enthüllt sich die Person<sup>44</sup> in einer Weise wie es Arendt noch in

---

<sup>41</sup> Vgl. Gerhardt, Volker: Mensch und Politik. Anthropologie und Politische Philosophie bei Hannah Arendt, in: Heinrich Böll Stiftung (Hrsg): Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?, Akademie Verlag: Berlin 2009, S. 218-219.

<sup>42</sup> Vgl. VA, S. 165.

<sup>43</sup> Bezeichnend ist daher auch Arendts Behandlung des Kunstwerkes, das zwar hergestellt, jedoch von aller Zweckrationalität gelöst ist, vgl. ebd., S. 201-203.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., S. 214.

Jaspers Kategorie der „Kommunikation“ vorliegen sah. Weil Handeln aber bedingt ist durch die menschliche Pluralität, die Verschiedenartigkeit der Menschen, ist sie die Tätigkeit in der Öffentlichkeit und damit das grundlegend Politische bei Arendt entstehen kann. Daher lässt sich schließen, dass Hannah Arendt Jaspers existenzphilosophische „Kommunikation“ politisierte, in dem sie den Erscheinungsraum durch die Tätigkeit des Handelns von dem einzelnen Gegenüber in die Öffentlichkeit verschob. Öffentlichkeit, oder das genuin Politische, steht aber in keinerlei Beziehung zur Notwendigkeit oder Zweckrationalität, sondern ist Selbstzweck. Der (öffentliche) Erscheinungsraum entsteht nur unter der Bedingung menschlicher Pluralität und aus der Spontanität menschlicher Handlung und daher ist der Sinn der Politik bei Arendt auch Freiheit.<sup>45</sup>

Jede dieser drei Grundtätigkeiten eint, dass sie allesamt gegen die Vergänglichkeit gerichtet sind, worin Arendt nicht nur erneut Rekurs auf Augustinus Ideal der Unvergänglichkeit nimmt, sondern ebenso negativ auf Heidegger. Für Arendt wendet sich der Mensch beständig dagegen kein Nichts zu werden. Bei Heidegger jedoch verläuft der Mensch mit dem Tod, der Realwerdung seines authentischen Ichs, gleichwohl ins Nichts bzw. Nicht-mehr-vorhandene. Doch für Arendt ist nicht Nichts zu werden der ganze Sinn der *Vita activa*. Gelingen kann das im Letzten aber nur dem Menschen im Handeln, in dem er in der Welt des Zwischen, der *Welt als Erscheinungsraum* etwas Neues und Wirklichkeit schafft, das kein Ding ist und mithin Ewigkeitswert hat. Arbeiten und Herstellen jedoch sind auf die *Ding-Welt*, die ihrem Wesen nach unvergänglich ist, angewiesen und beschränkt. Möchte man also, wie ich in folgendem Teil versuche, systematisch erfassen, wie sich die Moderne für Arendt von der noch abstrakten „Welt“ entfremdete, halte ich die Einteilung von Welt als „Welt Erscheinungsraum“ und „Ding-Welt“ ratsam.

### 3. WELTENTFREMDUNG UND WELTLOSIGKEIT

Aufgabe diesen Teils wird es sein die Weltentfremdung bzw. Weltlosigkeit der Moderne um im nächsten Moment ihre Rolle beim Aufstieg des Totalitarismus zu erfassen. Die Krise der Moderne meint Hannah Arendt unter dem Begriff der „Weltlosigkeit“ zusammengefasst zu

---

<sup>45</sup> Vgl. Arendt, Hannah: Freiheit und Politik, in: Dies./Ludz, Ursula (Hrsg.): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, Piper: München 1994, S. 201-226.

haben,<sup>46</sup> den ich im Vorherigen in die Ding-Welt und die Welt als Erscheinungsraum unterteilt habe<sup>47</sup> und für den ersten Teil (Kap. 3.1) wegweisen sein wird.

### 3.1 Elemente der Moderne

Die Neuzeit beginnt bei Arendts Analysen mit drei großen Prozessen ab dem 16. Jahrhundert: der Entdeckung Amerikas und mit ihr die europäische Inbesitznahme der Erdoberfläche, der Reformation und mit ihr der gesellschaftliche Akkumulationsprozess, und der Entwicklung der neuen Wissenschaft. Kennzeichnend für diese Epoche ist die Erschütterung der Religion, Tradition und Autorität.<sup>48</sup> Damit steht die Neuzeit ganz im Zuge der Säkularisierung, Rationalisierung und sozio-kultureller Modernisierung. Und auch wenn die „moderne Welt“ erst mit den Revolutionen im 18. Jahrhunderts beginnt, die sich nun mit einem „Pathos des Neuen“; mit einer „absoluten Originalität“ schmücken, stehen diese Ereignisse „doch noch in einem mehr oder minder ungebrochenen Kontinuum“ (VA, 318) wie Arendt meint. Wenn die Moderne also weltfremd ist, so wurzelt dieser Prozess in einem Zeitraum um das 16. Jahrhundert und zieht sich fort bis zur Jahrhundertwende, in die Jahre der Revolutionen, um dann seine vollkommene Entfaltung, seine gänzliche Weltlosigkeit, im Totalitarismus zu finden. Freilich ist diese chronologische Abfolge für ein komplexes Zustandekommen einer weltlosen Situation ungenügend. Im Folgenden soll sie aber im Sinne eines Orientierungsrahmens fruchtbar gemacht werden. Es wird daher auch nicht um eine Bearbeitung typisch moderner Prozesse gehen, sondern um die Geltendmachung ihrer arendtschen-weltlosen Auswüchse. Dies wird außerdem um Arendts eigener fragmentarischer Historiographie verstärkt, die sie methodisch von Walter Benjamins „Mosaiktechnik“ entlehnt hat.<sup>49</sup> Chronologie wird beim „Geschichte erzählen“ ausgeblendet und stattdessen die Brüche und historischen Sackgassen hervorgehoben. Folgend erläutere ich also in diesem Sinne die Entfremdung von der Ding-Welt und sodann von der Welt als Erscheinungsraum, wobei zu sehen sein wird, dass beide Welten nur bedingt getrennt voneinander behandelt werden können.

---

<sup>46</sup> Ein scharfer und wohl bekannter Kritiker der Weltlosigkeit der Moderne nach Arendt ist der Historiker Hans Blumenberg, der im zweiten Teil seines Werks *Legitimität der Neuzeit* gegenteilig zu Arendt für eine Weltlichkeit der Neuzeit argumentiert, vgl. Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, 3. Auflage, Suhrkamp: Frankfurt a.M 1985. Im Folgenden kann ich auf diese beiden Ansichten nur marginal eingehen. Eine gelungen beider Autoren bietet bspw. Brient, Elizabeth: Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the „Unworldly Worldliness“ of the Modern Age, in: *Journal of History of Ideas* 61 (3/2000), S. 513-530.

<sup>47</sup> Damit stehe ich hermeneutisch eher, als vielen anderen Interpreten der arendtschen „Weltlosigkeit“, Frank Hermenau nahe, der in seiner Dissertation nachgewiesen hat, dass die Weltlosigkeit einmal den Verlust des Vertrauens in die Wirklichkeit als auch den Verlust von gemeinsamen Strukturen bedeutet. Vgl. Hermenau, Frank: *Urteilkraft als politisches Vermögen. Zu Arendts Theorie der Urteilkraft*, zu Klampen: Lüneburg 1999, S. 83.

<sup>48</sup> Vgl. Arendt, Hannah: Was ist Autorität, in: Arendt/Ludsz: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 160. Für eine Abhandlung der Krise der Moderne, die den Verlust von Autorität bei H. Arendt kritisch behandelt, siehe Antaki, Mark: *The Critical Modernism of Hannah Arendt*, in: *Theoretical Inquiries in Law* 8 (1/2006), S. 251-275.

<sup>49</sup> Mehr dazu diskutiert Seyla Benhabib: *Hannah Arendt*, S. 146-153.

### 3.1.1 Ding-Welt

Wenn die Welt bei Hannah Arendt ein „Zwischen“ – und im konkreten Sinne ein *Zwischenmenschliches* - meint, scheint die Frage nach der Entfremdung von einer „Ding-Welt“ außerhalb einer marxistischen Lesebrille zunächst wenig Anlass zur Sorge zu geben. Inwiefern diese Annahme einem Trugschluss unterliegt, wird evident, wenn man sich die wandelnde Auffassung des Subjekts und der Geschichte vor Augen hält. Denn für Arendt ist die Welt der Dinge zum einen eine nicht von Menschen isolierte, sondern eine zu ihr in Beziehung stehende.<sup>50</sup> Folgend unterscheide ich die Entfremdung von der Ding-Welt auf einer *philosophisch-wissenschaftlichen Ebene* und einer *wirtschaftstätigen Ebene*.<sup>51</sup>

#### 3.1.1.1 Philosophisch-wissenschaftliche Ebene

Wo Hannah Arendt noch in Immanuel Kants Erkenntnistheorie das Auseinanderbrechen der Einheit von Denken und Sein der Existenzphilosophie erkannte, war es nun René Descartes und sein Cartesianischer Zweifel, der die Einheit von Subjekt und Objekt zerstörte und mithin die Weltentfremdung erstmals in Gang brachte. Mit Descartes hat sich die Sicht auf die Erkenntnis über die uns umgebende Realität gewandelt. Mit Plato galt noch, dass solange sich der Mensch von seiner Vernunft leiten lässt, er die Realität als eine Ordnung von Ideen erkennt, die er in der Welt bereits vorfindet.<sup>52</sup> Descartes verwirft diese teleologische Denkweise, indem er diese Ideen nicht als etwas im Äußeren Auffindbares, sondern im Inneren Vorhandenes erklärt, durch welche ich als Subjekt eine allmähliche Ahnung der äußeren Realität erhalte. Kurz gefasst ließe sich sagen: Ich bedinge nun also die Realität, und die Realität, mit Ausnahme physischer Beschaffenheiten, nicht länger nur mich. Damit läutet Descartes den cartesianischen Zweifel ein – Sein und Erscheinung, Subjekt und Objekt, Mensch und Kosmos sind voneinander abgesondert und nicht mehr einfach identisch. Was diesen Zweifel für Arendt so bezeichnend macht ist „seine Universalität, daß vor ihm nichts sicher ist, kein Gedanke und keine Erfahrung (...), dass nichts mehr einfach evident ist“ (VA, 350).

---

<sup>50</sup> Daher stimme ich mit Canovan zwar darin überein, dass es für Arendt die menschengemachten Objekte sind, die dem Menschen eine permanente Heimat auf dieser Welt geben, halte aber – was sich ja bereits aus dem vorherigen Kapitel ergibt – die Analyse „When Hannah Arendt talks about the world she does not mean the physical world“ für unzureichend. Vgl. dazu Canovan, Margaret: *The Political Thought of Hannah Arendt*, J.M. Dent & Sons Ltd.: London 1974, S. 81.

<sup>51</sup> Damit erweitere ich Jaeggis Darstellung der Entfremdung von der Ding-Welt Arendts, indem ich neben der wirtschaftlichen Ebene, die Jaeggi „Entweltlichung der Welt“ nennt, die philosophische Ebene hinzufüge, vgl. Jaeggi: *Welt und Person*, S. 99-102; Jaeggi: *Welt/Weltentfremdung*, in: Heurer (Hrsg.): *Arendt-Handbuch*, S. 334.

<sup>52</sup> Charley Taylor zieht die Behandlung Descartes hier mit Plato auf, vgl. Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Suhrkamp; Frankfurt a.M. 1996, S. 262-287.

Ganz allgemein lässt sich Arendts kritische Sicht auf Descartes Erkenntnistheorie in die breitere Debatte um die Erschütterung der Tradition einordnen,<sup>53</sup> dessen wirklicher Bruch erst in den totalitären Erfahrungen geschah. Doch die fatalen weltbezogenen Folgen ebenjener philosophischen Annahme gestalten sich bei Arendt vielfältig. Von Bedeutung erachte ich hier dreierlei. Der erste Punkt steht in Kontinuität zu Kapitel 3.1.2.1 und wird daher recht kurzgehalten, doch was dieser Zweifel und mit ihr der Fokus auf die inneren Ideen, die die äußere Realität filtern, eröffnet ist eine Umkehr in die Innerlichkeit. Was Arendt bereits bei Augustinus gläubigen Rückzug ins Innere kritisiert, ist also auch ein Thema, das sich in ihrer Modernekritik widerspiegelt. Ganz allgemein kritisiert Arendt philosophisch den Vorrang der Subjektivität vor der Intersubjektivität. Denn das „spezifisch Neue“ dieser Philosophie Descartes‘ ist es, wie Arendt rausstellt, „alle Erfahrungen in der Welt wie der Mitwelt auf Bewusstseinserebnisse zu reduzieren, die in einem Selbst verlaufen.“ (325) – eine Analyse, die Parallelitäten zur arendtschen Rezeption der heideggerschen Existenzphilosophie aufweist. In direkter Beziehung zu diesem Zweifel und zur Ding-Welt wiederum steht der zweite Punkt: Wenn Descartes – und im weitesten Sinne die Entwicklung der Wissenschaften während der Neuzeit - das „uralte Vertrauen“, wonach die Sinneseindrücke und das Vernunftvermögen dem Menschen Wirklichkeit und Wahrheit vermittelte, zerstörte, dann ist die logische Folge dessen, „daß Erkenntnis darin bestehen muß, das wirklich und wahr Seiende von der Erscheinung ganz und gar abzulösen“ (349). Aus dieser Annahme folgte ein Misstrauen an der Realität, also Misstrauen an der (Ding-)Welt. Ein Objekt, das mir zuvor selbsterklärend wirklich erschien, wurde nun im Bezug auf sein wirkliches Wesen hinterfragt. Für Arendt ist diese Annahme im Bezug auf die Ding-Welt (und außerdem für die „Welt als Erscheinungsraum“) ein Verlust, denn sie interessiert sich nicht für eine angenommene, verborgene Realität hinter einem Phänomen, sondern für das Phänomen, seine Erscheinung, selbst.<sup>54</sup>

Ich möchte an diesem zweiten Punkt kurz verweilen und ihn mit Arendts Kritik am neuzeitlichen Denken verbinden, welches sowohl die Geschichte als auch die Natur als erfahrbare Prozesse verstand und sich somit von der Tradition ablöste. Das moderne Geschichtsbewusstsein fiel einher mit einer weltlich-säkularen Wende. Statt vom christlichen Anfang und Ende zu sprechen (linear), war nun die Rede von einer unendlichen Erstreckung in Vergangenheit und Zukunft, die Wiederholungen mit der Einmaligkeit eintauschte (zirkulär) und sich mithin ein

---

<sup>53</sup> Diese Debatte wiederum wurde bereits von ihren beiden existenzphilosophischen Einflüssen Heidegger und Jaspers geführt und können mithin als weitere Beeinflussung gelten. Siehe bspw. Grunenberg, Antonia: Arendt, Heidegger, Jaspers: Thinking Through the Breach in Tradition, in: *Social Research* 74 (4/2007), S. 1003-1028.

<sup>54</sup> Vgl. Young-Bruhl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Fischer: Frankfurt a.M. 2004, S. 357.

Zeitgefühl von möglicher irdischer Unsterblichkeit etablierte.<sup>55</sup> Gewiss ist Hegel mit seiner Metaphysik, das Denken der Geschichte in Prozessen und die Offenbarung der Wahrheit in ihr, entscheidender Funktionär für das neuzeitliche Geschichtsbewusstsein. Bei dem Prozesshaften an der Geschichte handelt es sich dabei immer um „geheime, hinter dem Rücken der handelnden Menschen wirkende Kräfte“,<sup>56</sup> - wie Arendt beinahe polemisch meint-, die einem Ereignis Sinn und Bedeutung verleihen. Arendt findet die Vorstellung eines Weltgeistes offenbar weltfremd,<sup>57</sup> da zum Einen ein Ereignis oder ein Ding zum bloßen „Exponeten“ einer eigentlichen Entwicklung und damit zu einer Funktion reduziert wird. Es geht ihr in diesem Zusammenhang bei ihrer Kritik an der Moderne auch weniger um eine nostalgische „Entzauberung der Welt“ (Weber) wie solche Aussagen auf dem ersten Blick glauben machen wollen, insofern die Welt selbst „ihren eigentlichen, nämlich greif- und sichtbaren Sinn verloren hat“.<sup>58</sup> Die Welt selbst und ihre Erscheinung wurde in Frage gestellt. Zum Anderen kritisiert Arendt die materialistische Rezeption Hegels durch Karl Marx, zu dem sie intellektuell zeitlebens ein ambivalentes Verhältnis behielt. Wie Arendt meint, wurde seit Marx Politik als ein Machen von Geschichte aufgefasst. Dieses Machen als Tätigkeit aber verwechselt Handeln - das bei Arendt immer auf Unvergänglichkeit gerichtet ist - mit Herstellen - das seinem Wesen nach immer mit einem Zweck verbunden ist - und wird damit genau jenem Raum der Unvergänglichkeit gefährlich: dem Politischen.

Der dritte Punkt wiederum steht in Verbindung zum folgenden Teil. Was Descartes nämlich mit der Absonderung des Menschen von der ihn umliegenden Welt außerdem weltlos macht, ist der Bruch in der Beziehung Mensch-Welt, in welcher erster nun als Herrscher des Letzteren betrachtet werden können. Welt ist eine operierbare Sache; ist Produkt des menschlichen Tuns.

### 3.1.1.2 Wirtschaftliche Ebene

Die wirtschaftsbezogene Ebene in der Entfremdung von einer Ding-Welt unterteile ich in zwei Bereiche: den globalen bzw. internationalen Bereich sowie den innerstaatlichen Bereich. Vor allem aus letzterem sollte hervorgehen, dass eine stringente Separierung von der Entfremdung

---

<sup>55</sup> Vgl. Arendt, Hannah: Geschichte und Politik in der Neuzeit, in: Arendt/Ludz: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 86-87.

<sup>56</sup> Arendt: Geschichte und Politik, S. 80.

<sup>57</sup> Vgl. dazu auch ihre Ausführung in Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 22. Auflage, Piper: München 2020, S. 324 - 326. Im Folgenden wird dieses Werk mit EU abgekürzt.

<sup>58</sup> Arendt: Geschichte und Politik, S. 81. Die weitere Debatte, ob Arendt als antimoderne, rückwärtsgewandte Denkerin zu gelten hat, kann in dieser Arbeit nicht in Gänze eröffnet werden. Beispielhaft für diese These etwa steht D'Entrèves, Maurizio Passerin: The Political Philosophy of Hannah Arendt, Routledge: London/New York 1994. Darin attestiert er Hannah Arendt im Vergleich zu Jürgen Habermas ein „past-oriented thinking“. Ich teile diese These nur bedingt, denn wie Arendt wiederholt geltend macht, ist es nicht die Vergangenheit an die sie sich im Bezug auf die Moderne gedanklich klammert, sondern die „Welt“.

der „Welt als Erscheinungsraums“ nur bedingt möglich ist, obwohl sich folgende Darstellung auf die Ding-Welt bezieht.

Angeschlossen an die Annahme von der Welt als operierbaren Sache lässt sich auf einer global-wirtschaftlichen Ebene sehr klar die Erkundung der neuen Welt, und im weiteren und bedeutenderen Schritt, das Wettstreben der westlichen Nationen während des imperialistischen Zeitalters herauskristallisieren. Der Imperialismus als Triebfeder für das Aufkommens des Totalitarismus bei Hannah Arendt ist ohne das Auseinanderbrechen der Nationalstaaten wiederum kaum denkbar. Arendt meint also eine großenwahnsinnige Weltpolitik, welche wiederum im „Prozeß des Groß- und Größerwerdens“ (EU, 316) als Notwendigkeit erscheinen könnte, denn der Zugang zu knappen und fremden Ressourcen wurde zu einer der zentralen Fragen der modernen Nationalstaaten. Damit leitete sich ein entfremdetes „Denken ‚in Erdteilen‘“ ein (317; 680), von denen man sich selbst das Größte zusichern wollte. Wie Liebsch aus Arendts Schriften richtig schließt führte die stetige Inbesitznahme der Erdoberfläche aber paradoxerweise zu einer zunehmenden Entfremdung von der Welt,<sup>59</sup> die Arendt selbst mit dem Begriff der „innerweltlichen Weltentfremdung“ kürt (VA, 322). Zentral für diese Entfremdung steht die Bedeutung des Begriffs „Besitz“. Denn gerade dann, wenn man versucht etwas in Besitz zu nehmen, wird das besitzende Objekt vom Besitzer mit einer Angst um seinen Verlust umgürtet, der im Falle der imperialistischen geopolitischen Denkweise einen Kreislauf des Wettbesitzend einläutet und sodann mit dem Streben nach mehr Macht unterfüttert wird. Entfremdet bleibt dieses Denkschema im Sinne Arendts gerade deshalb, weil die Erde und ihre Bewohner nicht in Besitz zu nehmen sind und ein daraus abgeleitetes Machtstreben großenwahnsinnig ist. Nun geht es um einen wechselseitigen Prozess der Kapital- und Machakkumulation.

Im innerstaatlichen Bereich spielt Macht ebenso eine wichtige Rolle, denn zum eigentlichen Problem wurde diese erst als sie von einem Element zum Wesen politischen Handelns wurde, und von ökonomischen Faktoren angetrieben, in Gewalt exportiert wurde.<sup>60</sup> Die Entfremdung, die sich in der Moderne vollzog und auch im nächsten Teil wichtig sein wird, ist die Verwechslung von *oikos*, dem Privaten und Notwendigen mit *polis*, dem Öffentlichen und freiheitsstiftenden – oder wie Taylor in seiner Studie über die Neuzeit schließt: „Das erfüllte menschliche Leben wird jetzt im Sinne von Arbeit und Produktion“ definiert.<sup>61</sup> Die ähnliche Analyse der Moderne vollzieht sich ebenso bei Arendt, wenn sie von der „neuzeitlichen Umkehrung des

---

<sup>59</sup> Vgl. Liebsch, Burkhard: Das Desaster der Weltlosigkeit. Die politische Sorge bei Hannah Arendt, in: (Ders.): Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen (Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie), Velbrück Wissenschaft: Weilerswist 2015, S. 272.

<sup>60</sup> Vgl. EU, S. 315.

<sup>61</sup> Taylor: Quellen des Selbst, S. 377.

Verhältnisses von *Vita contemplativa* und *Vita activa*“ (375) spricht. Doch wird nun nicht etwa das Handeln primär gesetzt, sondern im Zuge dieser Entwicklung Fähigkeiten, gar die Wissenschaft, in dem Sinne verdinglicht, sodass sie nicht dem Leben dienen, sondern einen Nutzen haben.<sup>62</sup> Weitreichend ist in Bezug auf die Naturwissenschaft außerdem das prozesshafte Denken, welches sie von der Geschichtswissenschaft übernommen habe (so.).<sup>63</sup> Damit wurde allerdings die Tätigkeit des Herstellens, des Fabrizierens, an die Spitze der *Vita activa* gesetzt, und vielmehr noch, durch jene der Arbeit verwechselt. In der gesellschaftlichen Sphäre setzt sich der Sachzwang, der Zweck durch und ersetzt als vormalig private Angelegenheit den Raum der Öffentlichkeit. Herstellen, Arbeiten und Verbrauchen werden zum „universellen Prozess“<sup>64</sup>. Daher schlussfolgert Arendt auch den Siegeszug des *homo faber*, dessen Tätigkeit „immer gewalttätig ist“, und sodann, in der modernen Gegenwartsgesellschaft, den Siegeszug des *animal laborans*.

Zu der Verdinglichung der Wissenschaften und Fähigkeiten tritt nun aber paradoxerweise jenes hinzu, was Arendt als die „Entdinglichung der gegenständlichen Welt“ (84) bezeichnet und Rekurs auf den Begriff „Besitz“ nimmt. Denn obgleich in der Moderne das Private und Öffentliche verwechselt wurde, machten die Entwicklungen keinen Halt vor der Zerstörung des Privaten. Arendt bereitet hier wo sonst kaum in ihren Werken eine Art von (expliziter) Kapitalismuskritik (Jaeggi),<sup>65</sup> die sie mit ihrer Handlungstheorie verknüpft. Wie bereits die Tätigkeit des Herstellens bei Arendt geltend macht, stehen die hergestellten Dinge aufgrund ihrer existentiellen Bedingung durch den Menschen in einer Beziehung zu diesen und geben ihm eine Beständigkeit (nicht: Unvergänglichkeit) in der Welt. „Eigentum“ als solches kann zu solchen hergestellten Dingen zählen, die dem Menschen zum in-der-welt-sein (und außerdem zum politischen Teilhabeprozess) befähigen. Es ist nicht bloß der Ort zum Wohnen, sondern jener an dem verweilen konnte, was verborgen und eben privat war. Mit dem historischen Moment des Kapitalismus allerdings begann ein weltentfremdeter Bedeutungswandel. Das, was als unbewegliches „Eigentum“ galt, verwandelte sich in beweglichen „Besitz“ und verlor mithin im Sinne des gesellschaftlichen Produktionsprozesses seinen privaten Charakter. Die Enteignung, die mit dem Kapitalismus einsetzte, beraubte die Völker ihrer Weltlichkeit. Doch diese Analyse bei Arendt trifft auch auf die hergestellten Produkte im Ganzen zu: Denn das „Ding“ und sein privater Gebrauchswert hat sich in einen gesellschaftlichen Wert gewandelt, welcher sich

---

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S. 378.

<sup>63</sup> Vgl. etwa VA, S. 377-378.

<sup>64</sup> Liebsch: Desaster der Weltlosigkeit, S. 273.

<sup>65</sup> Vgl. Jaeggi: Welt und Person, S. 93.

wiederum „seiner jeweiligen Austauschbarkeit richtet; diese Tauschwerte fluktuieren nach Maßgabe des gesellschaftlichen Prozesses und sind überhaupt nur bestimmbar, weil alle Werte noch einmal auf den Generalnenner des Geldes reduzierbar sind.“ (ebd.). Die Parallelität zu Marxens Verdinglichungstheorems werden offenbar, doch scheidet sich Arendt von diesem insofern als dass es ihr grundlegend um eine Beständigkeit in der Welt durch Eigentum oder hergestellte, faktische Dinge und damit erneut, um Wirklichkeit zu gehen scheint. Tragisch scheint für Arendt, dass sich die Menschen von einer „gemeinsamen Dingwelt“ schieden, von welcher sie mit anderen getrennt und zugleich verbunden waren.<sup>66</sup>

### 3.1.2 Welt als Erscheinungsraum

Folgender Teil erläutert nun die Entfremdung von der „Welt als Erscheinungsraum“ während der Moderne, dessen Bedeutung in Arendts Werk eminent ist, da er sich nun fokussierter mit dem spezifisch Politischen beschäftigt. Da es hierbei um das Zwischen-menschliche geht, also der Welt als Verbindung für die menschliche Erscheinung, unterteile ich die Darstellung von ihrer Entfremdung in eine *individuelle* und eine *öffentliche* Ebene.

#### 3.1.2.1 Individuelle Ebene

Die Moderne als erstmaliger Wegbereitung des Ideals der Gleichheit bei gleichzeitiger Verschiedenartigkeit der Menschen, dessen dialektischer Charakter Hannah Arendt gewiss nicht fremd war,<sup>67</sup> begünstigen die Entwicklung einer gesellschaftlichen Angleichung und gesteigerter Möglichkeiten der Individualisierung. Abhängigkeitsbeziehungen, Familienverhältnisse und Traditionsbestände lösen sich auf und so ist es gerade das Individualisierungstheorems Alexis de Tocquevilles, anhand dessen Hannah Arendt die Entfremdung von einer gemeinsamen, erfahrbaren Welt auf einer individuellen Ebene festmacht. In seiner Studie *Demokratie in Amerika* berichtet Tocqueville von den sozialen Auswüchsen der sich abzeichnenden Moderne:

„Ich will mir vorstellen, unter welchen neuen Merkmalen der Despotismus in der Welt auftreten könnte: ich erblicke eine Menge einander ähnlicher und gleichgestellter Menschen, die sich rastlos im Kreise drehen (...). Jeder steht in seiner Vereinzelung dem Schicksal aller anderen fremd gegenüber: seine Kinder und seine persönlichen Freunde verkörpern für ihn das ganze Menschengeschlecht; was die übrigen Mitbürger angeht, so steht er neben ihnen, aber er sieht sie nicht; er ist nur in und für sich allein vorhanden (...).“<sup>68</sup>

Individualisierung meint bei Tocqueville die negative Folge der Vereinzelung von Menschen, die aus dem gesellschaftlichen Gewebe gefallen sind. Der Mensch „sieht“ den anderen nicht mehr, womit weit mehr als die visuelle Wahrnehmung gemeint ist. „Beziehungslosigkeit“ in

<sup>66</sup> Vgl. VA, S. 73.

<sup>67</sup> Vgl. EU, S. 138-139.

<sup>68</sup> Tocqueville, Alexis de: Über die Demokratie in Amerika, Dt. Taschenbuch-Verl.: München 1976, S. 814.

ihrer unmenschlichsten Form (VA, 73) kennzeichnet den modernen Menschen, wobei einzig das nahe soziale Umfeld noch von Bedeutung scheint; also der Gedanke, der mit der Neuzeit erstmals einsetzte: dass es genügt sich nur um sich selbst, statt um die Welt zu sorgen. Auch wenn diese Weltenfremdung auf sozialer Ebene bereits tiefgreifende Folgen hat, geht Arendt jedoch in ihrer Analyse noch einen Schritt weiter. Es ist, wie in der späteren Behandlung des Totalitarismus noch zu sehen sein wird, gewiss nicht die *Individualität* jedes Menschen, die Arendt (oder Tocqueville) anprangert, sondern explizit die Individualisierung, die mit der soziostrukturellen Angleichung einhergeht. Gleichgemacht geht der Mensch für Arendt in Folge der entflochtenen Klassengesellschaft über in die „Vermassung“ (EU, 680), womit der Mensch aber im selben Moment „überflüssig“ gemacht wurde. Arendt spricht auch von dem sich umgreifenden Gefühl der „Verlassenheit“, das mit einem Realitätsverlust einhergeht.<sup>69</sup> Die Individualisierung fällt bei Arendt also mit der Atomisierung zusammen, wobei ihre kritische Auseinandersetzung mit Heideggers Isolierung des Daseins als Weg zur Selbsterkenntnis nicht unwesentlich ist, da gerade die Verlassenheit als Treiber von totalitären Entwicklungen gesehen wird. Denn Verlassenheit ist noch tiefgreifender als noch Tocquevilles Vereinzelung: In diesem Zustand sind die Menschen wirklich verlassen „nicht nur von den anderen Menschen und der Welt, sondern auch von dem Selbst, das zugleich jedermann in der Einsamkeit sein kann.“ (977)

Dies wirft allerdings die Frage auf, warum Arendt schrieb: „Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte, ist das Kennzeichen der Neuzeit.“ (VA, 325). Erklären lässt sich diese Annahme erst mit der weiteren weltfremden Kategorie neben der Individualisierung, nämlich der Innerlichkeit des modernen Menschen. Bereits in Arendts Biografie über die Jüdin Rahel Varnhagen beklagt sie ihre Innerlichkeit, die der Weltlichkeit im Wege steht.<sup>70</sup> Doch bezüglich der Neuzeit verortet Arendt den Prozess der Innerlichkeit anderswo. Wo die Flucht ins Innere in Arendts Dissertation etwa noch bei Augustinus' Kontemplation seinen Ursprung fand, also religiösen Ursprungs ist,<sup>71</sup> müsste mit der Säkularisierung während der Neuzeit eigentlich eine erneute Hinwendung zur diesseitigen Welt stattgefunden haben. Arendt nun negiert genau dies. Ihre These ist, und damit steht sie im Einklang mit Max Webers Kapitalismusthese, dass die Innerlichkeit der Neuzeit als Entfremdung von der Welt gerade religiösen Ursprungs ist. Denn Säkularisierung bedeutete nicht zwingend Glaubensverlust, sondern

---

<sup>69</sup> Vgl. VA, S. 73. Die Vereinsamung des modernen Menschen findet sich außerdem prominent auch in Émile Durkheims Soziologie wieder, vgl. dazu bswp. Lukes, Steven: Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study, Penguin Books 1973.

<sup>70</sup> Für eine gute Darstellung zu diesem Komplex, vgl. Benhabib: Hannah Arendt, S. 31-45.

<sup>71</sup> Der Prozess der Verinnerlichung während der Moderne wird auch von Charles Taylor überzeugend dargestellt, wobei er dem Kirchenvater Augustinus dabei eine große Rolle zuschreibt, vgl. Taylor: Quellen des Selbst, Teil II. Das schließt die philosophische Beeinflussung auf Descartes und seiner „Verinnerlichung“ (s.o.) mit ein.

schlichtweg die Trennung von Staat und Kirche; dass also der Glaube seine öffentlich-politische Geltung verlor.<sup>72</sup> Für den politischen Bereich war die Folge damit verheerend. Der Glaube an die Unsterblichkeit bzw. Unvergänglichkeit, die bei Arendt ja das Ziel der *Vita activa* ist und das Politische ausmacht, wurde nun zu einer individuellen und nicht mehr zu einer maßgebenden Sache. Damit verliert aber das Politische seine existenzielle Bedingung, nämlich seinen öffentlichen, von der sozialen Gemeinschaft getragenen Charakter. Arendt trennt nun aber den Glaubensverlust von dem Verlust der Heilsgewissheit<sup>73</sup>, denn „das Unsterblich-Machen als eine menschliche Tätigkeit“ hat nur dann Bedeutung, „wenn eine Garantie auf ein Fortleben nach dem Tod nicht besteht.“<sup>74</sup> Säkularisierung während der Neuzeit aber führte zu einer Individualisierung des Unsterblich-Machens, denn die Trennung von Staat und Kirche bedeutet das Wiederaufleben der christlichen Trennung zwischen dem, was „des Kaisers ist“ und dem, „was Gottes ist“<sup>75</sup>. Der Glaubensverlust warf den Menschen in der Folge zurück auf sich selbst und sein diesseitiges Unsterblich-Machen in den Diensten einer jenseitigen Welt.<sup>76</sup> Diese Analyse verflechtet sich in Arendts Darstellung nicht nur harmonisch mit Descartes Subjektivitäts-Primat, sondern auch mit Webers These von der protestantischen „innerweltlichen Askese“, die er „als die stärkste Triebfeder der neuen kapitalistischen Denkart diagnostizierte.“ (321-322). Arendt fügt dem hinzu:

„Die Größe von Max Webers Entdeckung der Ursprünge des Kapitalismus ist ja gerade der Nachweis, daß eine durchaus diesseitige ungeheure Aktivität möglich ist, ohne daß die Beteiligten sich am Diesseits zu orientieren brauchen, also ohne Sorge für die Welt, ohne Weltgenuß; daß all dies vielmehr dem Interesse an dem eigenen Selbst und der Sorge um das Seelenheil entspringen kann.“ (325).

Die Säkularisierung war für Arendt daher keineswegs ein Verweltlichungsprozess und daher ist das Prinzip der Neuzeit auch nicht Weltlichkeit, sondern Innerlichkeit.<sup>77</sup>

### 3.1.2.2 Öffentliche Ebene

Öffentlichkeit meint bei Hannah Arendt, wie bereits angeklungen, den Raum des Gemeinsamen mithin den Raum des Politischen mit welchem sie ganz im Sinne einer idealen Demokratie

<sup>72</sup> Vgl. Arendt: Geschichte und Politik, S. 88.

<sup>73</sup> Wie Frank im Unterschied zu Marramaos Darstellung der arendtschen These richtig erkannte, vgl. Frank: *Vita activa* und Augustin, S. 147-148. Marramao, Giacomo: *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Insel Verlag: Frankfurt a.M. 1996.

<sup>74</sup> Arendt: Geschichte und Politik, S. 93.

<sup>75</sup> Vgl. Matthäus 22,21.

<sup>76</sup> Entgegen Arendts Säkularisierungshypothese wertet Blumenberg die Neuzeit eher „euphorisch“ als eine *Selbstbehauptung* des Menschen in der Neuzeit. Daher findet er auch, dass in der These Arendts „die Neuzeit zur Fortsetzung des Christentums mit anderen Mitteln“ wird, siehe Blumenberg: *Legitimität der Neuzeit*, S. 16-18; Für einen kurzen Überblick der Debatte zwischen Arendt, (Karl Löwith) und Blumenberg, vgl. ebenfalls Frank: *Vita activa* und Augustin, S. 146-151 sowie Marramao: *Säkularisierung*, S. 98-110.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., S. 107.

denkt. Als solcher ist er aber, genau wie die Welt als Erscheinungsraum<sup>78</sup> von den Protagonisten künstlich aufgebaut, d.h. „herstellbar“, veränderbar und zerstörbar. Während der Moderne lässt sich qua Arendt eindeutig das zweite Stadium, eine veränderte Form von Öffentlichkeit erkennen, die sie nunmehr das „Gesellschaftliche“ nennt.

Anknüpfend an der Welt als ein Zwischen bezeichnet Arendt die Gesellschaft nicht wie Hegel als ein „System der Bedürfnisse“, sondern als „ein merkwürdiges „Zwischenreich“ (VA, 45).<sup>79</sup> Merkwürdig an ihr ist erneut die Verwechslung von *oikos* und *polis* während der Moderne. Die Sorgen des Privaten treten „aus dem Dunkel des Hauses in das volle Licht des öffentlich politischen Bereichs“ (48) und pervertieren mit dem Primat des notwendigen Wirtschaftens genau das, was die Öffentlichkeit eigentlich leisten sollte, nämlich einen Gemeinsinn handelnder Menschen in ihrer Pluralität zu gewährleisten, der im Letzten freiheitsstiftend sein soll. Denn erst im Handeln ist der Mensch wirklich frei.<sup>80</sup> Stattdessen wurde das Handeln durch ein „Sich-Verhalten“ ersetzt (57). Die Tätigkeiten, die lediglich zum Erhalt des Lebens notwendig waren, endeten in einem natürlichem, das heißt der Einheit des Menschengeschlechts inhärenten Konformismus, der immer nur eine Meinung und ein Interesse kennt.<sup>81</sup> Mit dieser Entwicklung allerdings war der Abfall der Öffentlichkeit und der Aufstieg des Gesellschaftlichen beschlossen, an deren Ende die „Niemandsherrschaft“ steht. Damit ist bei Arendt eine Politik gemeint, die sich wesentlich nur noch durch Administration und Bürokratie, also Anonymität auszeichnet, aber keineswegs kommunikativ oder gemeinschaftsstiftend ist. In gewisser Weise kann erst diese Ebene und nicht bereits die Öffentlichkeit bei Arendt als das Reich des anonymen „Man“ nach Heidegger aufgefasst werden.<sup>82</sup>

Daran anschließend ist es auch erneut die existenzphilosophische Kategorie der „Verlassenheit“, die bei Arendts Begriff des Gesellschaftlichen – und sodann auch für den Aufstieg des Totalitarismus – so kennzeichnend ist. Diese steht bei Arendt, wie in der Darstellung der individuellen Ebene, auch in Kontinuität zur gesellschaftlichen Angleichung,<sup>83</sup> denn das „Gleichmachen ist (...) der Gesellschaft unter allen Umständen eigentümlich“ (52). Die Rede ist von einer negativen Gleichmacherei von Individuen auf einer öffentlichen Ebene, während

---

<sup>78</sup> Arendt selbst setzt an einer Stelle den Begriff des Öffentlichen mit dem der Welt gleich, vgl. VA, S. 65: „Der Begriff des Öffentlichen bezeichnet (...) die Welt selbst, insofern sie das uns Gemeinsame ist“.

<sup>79</sup> Vgl. Liebsch: Desaster der Weltlosigkeit, S. 273; für einen Vergleich zwischen Hegel und Arendt vgl. Jaeggi: Welt und Person, S. 8-15.

<sup>80</sup> „[S]olange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und *Freisein* ein und dasselbe sind“, Arendt, Hannah: Freiheit und Politik, S. 206

<sup>81</sup> Vgl. VA, S. 58.

<sup>82</sup> Für eine ähnliche Darstellung, vgl. Jaeggi: Welt und Person, S. 23-27.

<sup>83</sup> Wobei die Rede hier von „Gleichmacherei“ und „Gleichheit“ in Bezug auf die Gesellschaft von jener „Gleichheit“ in den griechischen Stadt-Staaten geschieden wird.

individuelle Besonderheiten und Auszeichnungen in den Bereich des Privaten gerückt wurden. Eine wichtige Parallelentwicklung beim Aufstieg des Gesellschaftlichen etwa ist der Zerfall der Familie, indem diese von den „Gruppen absorbiert wurde, die ihr jeweils sozial entsprachen“ (50) und mit dem gesamten Verlust des sozialen Gewebes einhergeht, Individualität also auch in dieser sozialen Sphäre obsolet gemacht wurde. Verheerender aber ist, dass die Gesellschaft zum Ersatz der Familie wurde, weshalb die „entwurzelte“ Gesellschaft in der Folge als Nährboden für nationalistische Ideologien anfällig werden konnte. Arendt spricht allgemein von dem Übergang von der Klassengesellschaft in die Massengesellschaft, womit der „Sieg der Gesellschaft überhaupt“ (52) vorerst, und mit dem Übergang in die Arbeitsgesellschaft im späten 20. Jahrhundert darauffolgend, besiegelt schien. Menschen in Form einer anonymen Masse aber kennen keine gemeinsamen Interessen, denn das Selbstsein selbst verflüchtigt sich in der Masse. Es hält sich konform und daher kennt die Massengesellschaft auch keine Pluralität mehr. Zurückbleibt nur der verlassene und, wenn man so will, aus der Welt gefallene Mensch. Die Welt; das gemeinsame Zwischen hat die Kraft verloren zu versammeln. Dies ist auch der Grund, warum es nun „der Staat“, und nicht etwa die lose Zusammenkunft der Menschen ist, der „seit Beginn der Neuzeit mit dem Politischen identifiziert wird“.<sup>84</sup> Und doch ist es, wenn man an die Dynamik der Welt als Erscheinungsraum denkt, doch der Mensch selbst, der an dessen Deformierung maßgeblich selbst beteiligt war. Die Menschen haben aufgehört zu kommunizieren. Erneut wird im Politischen die eminente Bedeutung der existenzphilosophischen Kategorie der „Kommunikation“ bei Karl Jaspers für Hannah Arendts Weltbegriff erkennbar. Weder trat der Mensch in eine gemeinsam erfahrbaren Erscheinungsraum mit dem Anderen, im dem er mit ihm kommunizierte, noch „transzendierte“ er sich an die Grenzen seines eigenen Selbst, um die Möglichkeiten des „es gibt noch Anderes“ zu erkennen. Dies macht Arendt in der Massengesellschaft daran dingfest, dass es „außerhalb der Gesellschaft stehende Gruppen schlechterdings nicht mehr gibt“ (ebd.). Es ist in Anschluss an David Riesman sodann tatsächlich „Die einsame Masse“ festzustellen.<sup>85</sup> Der Mensch bleibt in der Masse verlassen, er kennt nichts anderes; weder sich noch ein „Zwischen“.

### 3.2 Elemente des Totalitarismus

Wie aus dem vorangegangenen Kapitel hervorgehen sollte, konnte sich der Mensch qua Arendt in der Krisenstruktur der Moderne nun weder einer dinglich vorgefundenen Welt vergewissern (Ding-Welt), noch auf den Anderen, seinen Nächsten und Mitmensch (Welt als

---

<sup>84</sup> Arendt, Hannah: Freiheit und Politik, S. 203.

<sup>85</sup> Riesman, David: Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters, Luchterhand: Darmstadt 1956.

Erscheinungsraum). Dies als Nährboden für den Totalitarismus zu werten, wie Arendt es tat, ist die Frage dieses Kapitels. Die Erfassung des Totalitarismus bei Hannah Arendt ist methodisch sowie begrifflich recht eigenwillig. Das wird sichtbar an den Begriffen wie „kristalliner Struktur“ oder „dem eisernen Band des Terrors“, die sie nutzt, um dasjenige Phänomen zu erfassen, das eigentlich zur „Sprengung unserer politischen Kategorien“ (EU, 947) führte. Damit löst Arendt den Totalitarismus als genuine Herrschaftsform von derjenigen der *Tyrannis* bzw. der Diktatur, die zuweilen synonym verwendet werden. Denn jene verwehrt den Menschen „bloß“ die öffentliche Sphäre, in dem sie durch Gesetzlosigkeit Ohnmacht erzeugt; Menschen also furchterfüllt in der Welt zurücklässt. Das Wesen der totalen Herrschaft allerdings, die sich in ihren Anfangsstadien noch nicht grundlegend von der *Tyrannis* unterscheidet,<sup>86</sup> macht Arendt an folgender Aussage geltend:

„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.“ (958).

Wo in der *Tyrannis* also noch, wenn auch marginal, Möglichkeiten der Bewegungsfreiheit zum Handeln zu finden sind, werden sie im Totalitarismus gänzlich ausgelöscht, sodass die Öffentlichkeit schlichtweg nicht mehr existiert. Interessant erachte ich an dieser Definition Arendts den erneuten engen Bezug zur sozialen, denn etwa zur institutionellen Sphäre, auch wenn Arendt neben dem *Terror* als Wesen der totalen Herrschaft die *Ideologie* hinzufügt. Das Zusammenspiel dieser beiden, die gleichsam die totale Herrschaft hervorbringen, sah Arendt nur im Nationalsozialismus in Deutschland und dem Stalinismus in der Sowjetunion vervollkommnend.

Ebenjene Elemente möchte ich im Folgenden nutzen, um sie für meine eingangs gestellte Frage nach der Rolle der Weltlosigkeit der Moderne für den Aufstieg des Totalitarismus fruchtbar zu machen. Aus den Kategorien der Weltlosigkeit nach Arendt, die ich im vorherigen Kapitel nachgezeichnet haben, möchte ich mich in diesem Teil auf jene beschränken, die mir zur Diskussion am ergiebigsten erscheinen: das Misstrauen an der Realität, der Imperialismus und seine Folgen, die Verlassenheit, die Verwechslung von *oikos* und *polis* und der Verlust der Öffentlichkeit. Gleichwohl wird nicht bestritten, dass andere genannte Kategorien von Bedeutung wären, doch halte ich diese, erstens, für bearbeitbar, und zweitens, für Streitbar. Diese Kategorien sollen im Sinne der Fragestellung als Bedingungen des Totalitarismus in zwei Teilen, nämlich der Ideologie und dem Terror, den ich aber im Folgenden aber unter dem

---

<sup>86</sup> Vgl. EU, S. 957.

„Apolitischen“ fasse, als Wesen der totalen Herrschaft untersucht werden. Hier, wie auch in der Bestimmung des Nationalsozialismus und Stalinismus als einzige faktisch totale Herrschaftsformen, gehe ich methodisch mit Arendts Analysen mit, werde jedoch auch kritisch nach der Rolle der Weltlosigkeit fragen, die diese dabei spielen soll. Schwierigkeiten werden sich methodisch vor allem daraus ergeben, dass Arendt den Totalitarismus zwar in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* nachgezeichnet hat, die Weltentfremdung als Konzept aber erst in ihrem späteren Werk *Vita activa*. Es findet sich im ersten Werk meines Wissens also keinerlei Referenz zur Weltentfremdung. Auch deshalb ist es wichtig erneut darauf aufmerksam zu machen, dass die Weltlosigkeit der Moderne als *Möglichkeitsraum* für den Aufstieg des Totalitarismus fruchtbar gemacht werden soll, es sich also keineswegs um eine Kausalität oder gar einen Determinismus handelt, in welcher die Weltlosigkeit der westlichen Tradition zum Totalitarismus führte (bzw. führen musste) – was überdies auch nicht Arendts Argument zu sein scheint.<sup>87</sup> Vielmehr handelt es sich hier, soweit eine Beziehung festzustellen ist, um eine Kontingenzbeziehung. In diesem Sinne wird es sich bei diesem Kapitel um das Kritischste handeln, oder - wie es Benhabib bereits ausdrückte - um ein „mit Arendt gegen Arendt.“<sup>88</sup>

### 3.2.1 Das Ideologische

Der ideologische Moment vortotalitärer Entwicklungen wird hier im Sinne der Weltlosigkeit als ein Verlust des „Zwischen“ verstanden, der zur Entfaltung einer gesellschaftlich tolerierten totalitären Ideologie führte. Ich spreche bewusst zunächst von einer Tolerierung der Ideologie, denn was die Situation in Russland von der in Deutschland unterschied, war ja, dass sie keine „Zustimmungs-Diktatur“ war. „Niemals (...) verfügten die Leninisten oder gar die Stalinisten über eine *Mehrheit* in der eigenen Bevölkerung.“<sup>89</sup> Dies ist ein Aspekt, den Arendt größtenteils ausblendet. Dennoch erhalten sich beide Systeme durch eine Ideologie, um die es hier auch gehen soll. Es ist dabei im Vorhinein ratsam einige Begriffe zu klären, die neigen verwechselt zu werden, auch wenn gleichwohl gilt, dass „eine klare Unterscheidung von ideologischen und nichtideologischen Aussagen umstritten bleibt.“<sup>90</sup> So trennt Hannah Arendt selbst zunächst die „Weltanschauung“ von der Ideologie. Mit ersterem kann man im weitesten Sinne politische

---

<sup>87</sup> Vgl. ebd., S. 946-947: „Zu erklären ist das totalitäre Phänomen aus seinen Elementen und Ursprüngen so wenig und vielleicht noch weniger als andere geschichtlichen Ereignisse von großer Tragweite. (In diesem Sinne ist der Glaube an Kausalität in den Geschichtswissenschaften ein Aberglaube, der auch dann nicht überwunden ist, wenn man dem ‚naturwissenschaftlichen Erklären‘ eines Kausalzusammenhangs das ‚historische Verstehen‘ einer Entwicklung entgegenstellt (...)).“

<sup>88</sup> Vgl. Benhabib: Hannah Arendt, Kapitel V „Die Kunst, Unterschiede zu machen und aufzuheben: mit Arendt gegen Arendt.“

<sup>89</sup> Buchner, Richard: Terror und Ideologie. Zur Eskalation der Gewalt im Leninismus und Stalinismus (1905 bis 1937/1941), Leipziger Universitätsverlag: Leipzig 2011, S. 159. Hervorhebung im Original.

<sup>90</sup> Bracher, Karl Dietrich: Zeit der Ideologien. Eine Geschichte des politischen Denkens im 20. Jahrhundert, Dt. Verlags-Anstalt: Stuttgart 1982, S. 15-16.

Ideen wie den Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus fassen, die, gerade im Anbetracht ihrer jeweiligen Komplexität, an und für sich nicht als totalitäre Ideologien taugen. Ähnlich verhält es sich mit politischen Meinungen. In ihrer dreistufigen Genealogie von Arendts Ideologiebegriff, die ich mir nachfolgend zu Nutze mache, verortet Gess diese beiden unter der *Vorstufe* zur totalitären Ideologie, die sich im 18. Jahrhundert konsolidierten.<sup>91</sup> Zwar können diese bereits mit gewissen Vorurteilen gegenüber Menschen(-gruppen) einhergehen, und in ihrer Vielzahl in gesellschaftlichem Konflikt zueinander stehen, doch behalten sie eine logisch-strukturelle Beweglichkeit. Das ihnen inhärente *prätotale* Potential entfaltet sich erst sobald letzteres nicht mehr gegeben ist. Es sind jene Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts, die, „von einer Prämisse ausgehend, behaupteten, den Schlüssel für alles Geschehen in der Hand zu haben“ (EU, 950). Mit Arendt gesprochen, zeichnet sich hier bereits eine weltanschauliche Weltentfremdung ab, die zwar in sich geschlossen und zugleich noch nicht fixierte Systeme der Welterklärung darstellen. Mit wenigen Ideen werden Gesetzmäßigkeiten der sich fortschreitenden Geschichte des Menschengeschlechts logisch deduziert, sodass nicht nur die Vergangenheit, sondern ebenso Gegenwart und Zukunft abgeleitet werden können. So ist die Ideologie notwendigerweise unterkomplex – einige bis wenige Variablen erklären komplexe, also multivariate Phänomene. Gesteigert wird dies durch ihre Behauptung „die Lösung der Welträtsel“ (353) zu besitzen. In ihren vielfältigen Variationen mutierten nach Arendt aber nur zwei dieser Ideologien in eine völlig entwickelte *totalitäre* Ideologie: der von der marxistischen Doktrin beeinflusste „Klassenkampf“ und der sozialdarwinistisch inspirierte „Rassenkampf“. Diesen Ideologien ist es nicht nur deshalb gelungen totalitär zu werden, weil sie jeweils die Staatsdoktrin, also als „politisch bedeutsamer“ (964) herauskristallisiert und damit bereits im Vorfeld „öffentlich“ legitimiert wurden, sondern auch aufgrund ihres dogmatischen und vollends abgeschlossenen bzw. „pseudowissenschaftlichen Charakters“ (962) mit dem sich jene Ideologien schmücken.<sup>92</sup> Damit verliert die Ideologie nach Arendt ihre letzte Rückbindung an die intersubjektive Wirklichkeit, da ideologisches Denken „unabhängig von aller Erfahrung“ (964) ist.

Spätestens seit den Erfahrungen des letzten Jahrhunderts wissen wir, welche unheimliche Anziehungskraft solche Ideengebäude auf die Massen haben können, auch wenn gleichsam nicht unterschätzt werden sollte, wie viele Menschen, wenn auch im Verborgenen, sich diesen eben nicht gebeugt haben. Die Frage nach der neuzeitlichen Weltlosigkeit qua Arendt als Bedingung

---

<sup>91</sup> Vgl. hier und nachfolgend Gess, Brigitte: Ideologie, in: Heurer/Heiter/Rosenmüller (Hrsg.): Arendt-Handbuch, S. 286-287.

<sup>92</sup> Auch wenn Arendt im letzten Teil von *Elemente und Ursprünge* leider wenig vom „Fortschrittsdenken“ totalitärer Ideologien erzählt, die sich hinter diesen „Pseudowissenschaften“ verbergen und für deren Erhalt konstitutiv sind.

für dieses (erstere) Auftreten lässt sich auf einer philosophisch-dinglichen Ebene zunächst an dem Prozessdenken der Geschichte und Natur ableiten, das zugleich mit einem Misstrauen an der Realität einhergeht. Die Ideologien, die dieses Denken auf eine totalitäre Ebene brachten, sind, wie bereits erwähnt, die Lehre des Rassenkampfs und die des Klassenkampfs, die bereits um die Jahrhundertwende an Beliebtheit gewannen. Beiden ist es eigen von „Gesetzen“ auszugehen, die aber nicht mit dem positiven Gesetz gleichgesetzt werden können. Gegenteilig argumentiert Arendt, dass diese Gesetzte nicht etwa eine gesellschaftliche Stabilisierungsfunktion haben, sondern als „Bewegungsgesetze, als Gesetze, die einer Bewegung immanent sind“ (950), aufgefasst wurden. Natur und Geschichte sind in sich selbst Prozesse, die Gesetzmäßigkeiten folgen.

Die Nationalsozialisten bedienten sich dabei selektiv bei Friedrich Nietzsche und verknüpften diesen mit einem rassistisch-biologistischem Ungleichheitsdogma, das mit einem „Kampf ums Dasein“ - welches von Adolf Hitler sodann prominent als ein Kampf um *Lebensraum* rezipiert wurde - legitimiert schien.<sup>93</sup> Aus der Annahme „höherer“ und „niedriger“ Lebewesen, die die Geschichte stets begleiteten und die Natur gesetzmäßig formierte, ist unter gegebenen Umständen der Sprung in die Annahme einer menschlichen, also *ethnischen* Ungleichwertigkeit gefährlich kurz. An dessen Spitze aber, und hier soll sich die Entfaltung des eigentlichen Prozesses offenbaren, stehen die Menschen einer höherwertigen „Rasse“, die sich im fortlaufenden Kampf „gleich dem Phönix aus der Asche“ (951) – um Arendts polemisierende Worte zu gebrauchen - behaupten konnten. Damit ist zugleich die Vernichtung gewisser Menschengruppen, wie sie im Holocaust aktiv praktiziert wurde, impliziert. Als Negation der nationalsozialistischen Ideologie steht der Kommunismus, wie er von den Bolschewisten aus dem Marxismus rezipiert wurde, in interessanter, struktureller Parallelität zum Rassenkampf,<sup>94</sup> wobei die Ideologie des Klassenkampfs hier in seinen „Grundmotiven“ gefasst wird.<sup>95</sup> Inhärent in Marxens Schriften bereits ist die Entschlüsselung der gesamtgeschichtlichen Verläufe anhand der dialektalen Methode als Gesellschaftsformationen entdeckt zu haben. Der Kapitalismus, nicht primär als Wirtschafts-, sondern als Gesellschaftsform, ist damit eine einzigartige Stufe innerhalb

---

<sup>93</sup> Für den pseudowissenschaftlichen Ansatz des Rassenkampfs ist der Verweis auf den Zoologen Ernst Haeckel unentbehrlich. Vor allem in seinem bedeutenden Werk *Welträtsel* (1899) missbrauchte er die darwinistische Selektionslehre, um eine umfassende Weltanschauung zu errichten.

<sup>94</sup> Auch Arendt bemerkt ihre Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Aufwertung des dialektischen Materialismus' und Abwertung des „kläglich-vulgären" Rassismus', vgl. EU, S. 951.

<sup>95</sup> Denn wie Pohlmann schreibt hat die Ideologie des Sowjetkommunismus in seiner 70-jährigen Geschichte zwar viele Wandlungen erfahren, in denen jedoch einige Grundmotive unantastbar waren, vgl. Pohlmann, Friedrich: *Marxismus – Leninismus – Kommunismus – Faschismus. Aufsätze zur Ideologie und Herrschaftsstruktur der totalitären Diktatur* (Freiburger Arbeiten zur Soziologie der Diktatur, Bd. 4), Centaurus-Verlagsgesell.: Pfaffenweiler 1995, S. 101.

eines größeren Prozesses, der durch die dichotome Aufteilung der Gesellschaft mit ihren antagonistischen Interessen stetig vorangetrieben wird. „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen“<sup>96</sup>, in welcher die Bourgeoise-Klasse im Kapitalismus in seinem Interesse arbeitete und stets die Oberhand über dem unterdrückten Proletariat behielt. Hier zeichnet sich ab, was bei der nationalsozialistischen Ideologie bereits der Fall war: Erstens wird in der Ideologie mit Vereinfachungen gearbeitet. Aus der Annahme unterdrückender und unterdrückter Klassen, die die Geschichte stets begleitete und Gesellschaft gesetzmäßig formierte, ist unter gegebenen Umständen der Sprung in die Annahme, diese unterdrückenden Verhältnisse bzw. die unterdrückende Klasse gelte es *mit allen Mitteln* zu zerschlagen, gefährlich kurz. An dessen Spitze aber, und hier soll sich die Entfaltung des eigentlichen Prozesses auch hier offenbaren, steht sodann die klassenlose Gesellschaft – der Kommunismus. Zweitens wurden, wie Arendt bereits selbst aussagte, Philosophen wie Nietzsche und Marx für totalitäre Zwecke ihres eigentlichen Inhalts entledigt, denn die „sicht- und greifbaren Ereignisse, die die totalitäre Herrschaft über die Menschheit gebracht hat, gehen auch über die radikalsten und abenteuerlichsten Ideen dieser Denker“ hinaus,<sup>97</sup> doch ließen sich, wie Bracher hier im Bezug auf Nietzsche meint, ihre „Ideen manchmal trefflich ideologisieren.“<sup>98</sup> Was diese Ideologien schlussendlich eint und sie für Arendt nun so weltfremd macht ist, „daß diese beiden, konsequenter als alle anderen, als Prämisse eine überdimensionale Kraft (nicht nur etwas überhaupt Übermächtiges) annahmen, die als Bewegung – der Natur oder der Geschichte – durch das Menschengeschlecht hindurch und jeden einzelnen (...) an sich zieht und mitschleift“ (950-951). Damit verbunden ist auf einer philosophischen-dinglichen Ebene aber auch das Misstrauen an der vorgefundenen Realität; an dem Phänomen. Dadurch, dass es „geheime, hinter dem Rücken der Menschen wirkende Kräfte“ sind, die den Lauf der Dinge bestimmen, ist somit auch das Vertrauen auf die Erscheinung selbst verschwunden. Die Chefideologen, wie Hannah Arendt Stalin und Hitler bezeichnet, treten nun auf mit der Botschaft, dass die Dinge ihrem eigentlichen Wesen nach doch ganz anders seien, als die Menschen denken.

Insofern kann gewiss argumentiert werden, dass das prozesshafte Denken und das damit verbundene Misstrauen an der Realität als Möglichkeitsraum für den Totalitarismus auf einer

---

<sup>96</sup>Engels, Friedrich/Marx, Karl/Žižek, Slavoj: Das Kommunistische Manifest. Die verspätete Aktualität des Kommunistischen Manifest, Fischer: Frankfurt 2018, S. 92.

<sup>97</sup> Arendt, Hannah: Tradition und die Neuzeit, S. 36. Zugleich sollten nicht die totalitären Elemente des Marxismus außer Acht gelassen werden, denen Hannah Arendt selbst in einer nie vollendeten und fragmentarisch veröffentlichten Studie nachgehen wollte (*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*). In einem Brief an Karl Jaspers kommt sie bzgl. Marxens Einordnung zum Schluss, „dass Sie [Jaspers MR] Recht hatten: er ist weder an Freiheit noch an Gerechtigkeit interessiert. (Und ein Patentekel)“, zitiert nach Heuer, Wolfgang: Karl Marx, in: Arendt-Handbuch, S. 224.

<sup>98</sup> Bracher: Zeit der Ideologien, S. 34.

dinglichen Ebene dingfest gemacht werden könnte. Auf der wirtschaftlich-dinglichen Ebene als Möglichkeitsraum aber scheint mir Arendts Argumentation nur teilweise schlüssig. Zunächst kann im *prätotitären* Zeitalter der Imperialismus mit seinem Wahn des „Größer und Größer-werdens“ als Pendant zum Wahn der Weltherrschaft des *totalitären* Zeitalters herauskristallisiert werden, weshalb ja der Totalitarismus ohne das Auseinanderbrechen der Nationalstaaten für Arendt nicht denkbar ist. Die Machtakkumulation des Imperialismus kann außerdem mit dem Machtstreben der Ideologien verbunden werden, die vor allem nach dem Ersten Weltkrieg „die Wahrheitsfrage zur lapidaren Machtfrage machten.“<sup>99</sup> Denn wo es nur noch um Macht geht, ist das Interesse an aller erfahrbaren Realität und intersubjektiver Wirklichkeit entschwunden. Insofern kann der Imperialismus mit seinem weltfremden „Besitzen wollen“ durchaus als Triebfeder der totalitären Herrschaft gedeutet werden. In *Elemente und Ursprünge* führt Arendt allerdings außerdem die These aus, dass zwischen dem Antisemitismus, der in seiner *totalitären* Form in keiner Kontinuität mehr zum Antijudaismus der letzten Jahrhunderte stand,<sup>100</sup> dem Imperialismus und dem Totalitarismus eine innere Verbundenheit bestand. Die These von der Diskontinuität des Antisemitismus macht Arendt daran fest, dass die Juden eine nie wirklich integrierte Bevölkerungsgruppe und sie damit sehr anfällig dafür waren vom totalitären Regime sodann als Feindbild konstruiert zu werden.<sup>101</sup> Mit der Annahme eines Feindes eröffnet Arendt zwar zunächst eine weitere interessante Einsichten in die *totalitäre* Ideologie, jedoch misst sie, dass weder der Antisemitismus, noch der Imperialismus dieselbe prägende Bedeutung für den Aufstieg des Stalinismus haben wie für den Nationalsozialismus. Weder sind Arendts Ausführungen über den Panslavismus ausreichend, um dies auch für den Stalinismus behaupten zu können, noch kann der sowjetkommunistischen Ideologie ein zentral sitzender Juden Hass vorgeworfen werden.<sup>102</sup> Selbst, wenn man sich Ereignisse wie den Prozess gegen jüdische Ärzte vergegenwärtigt, wohnte dem Stalinismus nicht derselbe Antisemitismus inne, der zum Holocaust in Nazi-Deutschland führte.

In der Welt als Erscheinungsraum als Möglichkeitsraum ist es denn auch vor allem die existenzphilosophisch geprägte Kategorie der „Verlassenheit“ der individuellen Ebene, die Ideologien für den Menschen so reizend machen,<sup>103</sup> wobei ich hier zugleich erneut Kritik an Arendt

---

<sup>99</sup> Ebd., S. 43.

<sup>100</sup> Zur Kontinuitätsdebatte des modernen Antisemitismus vgl auch Volkov, Shulamit: Kontinuität und Diskontinuität im deutschen Antisemitismus 1878-1945, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 33 (2/1985), S. 221-243.

<sup>101</sup> Für eine ausgiebige, hier nicht weitergeführte Ausführung über Hannah Arendts Antisemitismus-Theorems, vgl. Schule Wessel, Julia: Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts Theorie des Antisemitismus, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2006.

<sup>102</sup> Vgl. Benhabib: Hannah Arendt, S. 119-120.

<sup>103</sup> Arendt nahm daher an, dass die existenzphilosophisch begründete „Verlassenheit“ auch der Grund ist, warum Heidegger der nationalsozialistischen Ideologie verfallen ist.

Konzeption der Ideologie einräumen muss. In der Konzeption der Verlassenheit nach Arendt ist der Mensch durch die gesellschaftlichen Entwicklungen aus den sozialen Geweben gefallen, die ihnen im Zusammensein mit Anderen eigentlich Rückhalt in der Welt gab. Er befindet sich individuell in einer sozialen und geistigen Wüste, aus der nach Arendt das logisch-ideologische Deduzieren entspringt,<sup>104</sup> nämlich der Rückhalt in zwingend, unter allen Umständen logisch-kohärenten Ideengebäuden. Mit diesem hermeneutischen Denkprozess sind die Ideologien von Erfahrungen und Wirklichkeit gelöst und gänzlich weltlos. In dieser, durchaus individuellen, Krisensituation kommt nun hinzu, dass der Mensch anfällig für den Glauben an einen Führer wird, den Max Weber bereits trefflich in seiner Konzeption von der charismatischen Herrschaft beschrieben hat. Ideologien sind also immer mit einer Art Heilskonstruktion, dem Versprechen einer besseren Zukunft verbunden, mit einem Weg raus aus der gegenwärtigen „Entwurzelung“ des Menschen zum „Lob einer neuen Verwurzelung, einer neuen Gemeinschaft“ des verlassenen Menschen.<sup>105</sup> Zwar halte ich diese Annahme Arendt für schlüssig, jedoch wird in diesem Fall ihr Konzept der Ideologie nicht mehr recht haltbar. Wie bereits beschrieben, entwickelte Arendt kein Konzept der Ideologie als „weltlicher Religion“ nach Raymond Aron, sondern als ein System absolut logisch-struktureller „Logik des Deduzierens“ (1968). Gewiss ist die These nicht gänzlich falsch und hier soll auch nicht im Sinne Arons argumentiert werden. Meine Kritik richtet sich vielmehr an die Annahme, der verlassene Mensch suche sich nun vorrangig Gewissheit an einem logisch, stets stimmigen Weltanschauungssystem, das an keine Wirklichkeit mehr gebunden ist, statt an einer Heilsgewissheit religiösen Charakters und in welcher der vormalig verlassene Mensch nun wieder Gemeinschaft religiösen Charakters findet.<sup>106</sup> Arendt wird ihrem eigenen Anspruch aus der Verlassenheit des Menschen den Glauben an eine Ideologie zu erklären nicht gerecht. Auch in ihrer Annahme, die Ideologie sei von aller erfahrbaren Wirklichkeit entbunden, macht sie widersprüchliche Aussagen. Zunächst ist zu sagen, dass diese Annahme in der Art und Weise unterkomplex ist. Das Perfide an der Ideologie ist ja nicht, dass sie gänzlich falsch ist, sondern gerade, weil „auch ein Minimum an gesellschaftlicher Wirklichkeit darin ausgedrückt“<sup>107</sup> ist, den sie aber im Sinne ihrer Zwecke, und gerade nicht im Sinne der Wissenschaft oder der Wirklichkeit, schamlos missbraucht. Sie ist zwar auch, aber nicht

---

<sup>104</sup> Vgl. EU, S. 978.

<sup>105</sup> Vgl. Bracher: Zeit der Ideologien, S. 77.

<sup>106</sup> Der US-amerikanische Psychologe Jonathan Haidt etwa zeichnet die gemeinschaftsbezogenen Aspekte der Religion und ihre evolutionsbiologische Begründung an der heutigen Polarisierung der US-amerikanischen Gesellschaft nach, vgl. Haidt, Jonathan: The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion, Vintage Books: New York 2013.

<sup>107</sup> Feuer, Lewis S.: Die autoritäre Vermessenheit. Ideologen im Dilemma, Verlag Styria: Graz 1978, S. 118. Nachfolgend zeichnet Feuer das weiter am Marxismus aus.

gänzlich ein „Wahrlügen“<sup>108</sup> - sie ist ebenso eine perverse Verdrehung von wirklichen Tatsachen. Hätte sie diesen gewissen Gehalt an Wirklichkeit mindestens auf einer *prätotitären* Ebene nicht, hätte die Ideologie doch gleichwohl keine Glaubwürdigkeit und würde gewiss auch nicht solchen Widerhall bei den Menschen finden. Ob Arendt diese Annahme teilt, bleibt etwas offen. Zu Beginn von *Elemente und Ursprünge* etwa scheint sie diese noch zu teilen,<sup>109</sup> trennt sich davon aber in dem darin enthaltenen letzten Essay *Ideologie und Terror* (wie oben beschrieben).

Damit schließe ich diesen Teil mit einer Definition der Ideologie nach Alexander Solschenizyn, die gleichwohl Arendts Konzeptionen gerecht wird und zugleich den nachfolgenden Teil, das *Apolitische*, einleitet. Die Ideologie ist „[j]ene gesellschaftliche Theorie, die ihm [dem Bösewicht MR] hilft, seine Taten vor sich und den anderen reinzuwaschen, nicht Vorwürfe zu hören, nicht Verwünschungen, sondern Huldigung und Lob.“ Denn „[u]m Böses zu tun, muß der Mensch es zuallererst als Gutes begreifen oder als bewußte gesetzmäßige Tat“.<sup>110</sup> Solschenizyn erkennt in der Ideologie die Rechtfertigung auf individueller (nicht öffentlicher)<sup>111</sup> Ebene für das Zufügen millionenfachen Leidens im 20. Jahrhundert, sodass es in den Augen der Peiniger nur gerecht schien den Terror walten zu lassen.

### 3.2.2 Das Apolitische

Wie also konnte es soweit kommen, dass sich Menschen, die zunächst einer totalitären Ideologie und einem Führer verfallen sind, sich nun auch dem *Terror* des Totalitarismus nach Arendt verschreiben? Der Terror wird in diesem Teil als das übergeordnete *Apolitische* gefasst, da der Terror, anders als die (*prätotitäre*) Ideologie, bereits zum Strukturmerkmal des Totalitarismus gehört und auch erst in ihr entfaltet wird. Diese Arbeit interessiert sich aber für den *Aufstieg* des Totalitarismus und damit scheint mir eher, ganz im Sinne Arendts, das *apolitische*, weltfremde Treiben der Moderne der Haupttreiber für den Terror zu sein. Das *Apolitische* und mit-hin auch der Terror kann bei Arendt zugleich mit dem Begriff „Gewalt“ konnotiert werden, der

---

<sup>108</sup> „Man kann sagen, daß der Faschismus der alten Kunst zu lügen gewissermaßen eine neue Variante hinzugefügt hat - die teuflischste Variante, die man sich denken kann - nämlich: das *Wahrlügen*.“ Arendt, Hannah: Das „deutsche Problem“. Die Restauration des alten Europas, in: Dies./Knott, Marie Luise: *Zur Zeit. Politische Essays*, dtv: München 1989. S. 29.

<sup>109</sup> Vgl. EU, S. 353-357.

<sup>110</sup> Solschenizyn, Alexander: *Der Archipel GULAG*, vom Verfasser autor., überab. & gekürzt. Ausgabe, 8. Auflage, Fischer: Frankfurt a.M. 2019, S. 89-90.

<sup>111</sup> Ich stimme hier nämlich W. Sofsky zu: Totalitäre Führer haben die Ideologie gebraucht, um die gewalttätigen Taten vor dem Volk öffentlich zu rechtfertigen. Denn „absolute Macht“, wie Stalin und Hitler sie beanspruchten, bedarf ja keiner Rechtfertigung, sonst wäre sie nicht absolut. Deshalb folgere ich aber nicht, wie Sofsky, dass es bei der Gewalt um die Gewalt selbst ging. Eher befürworte ich Solschenizyn darin, dass der Mensch als Individuum selbst eine Rechtmäßigkeit, also einer Ideologie, für das gewalttätige Verhalten wie es im 20. Jahrhundert geschah, bedarf, um mit sich im Reinen zu bleiben. Vgl. Sofsky, Wolfgang: *Absolute Macht. Zur Soziologie des Konzentrationslagers*, in: *Leviathan* 18 (4/1990), S. 518-535.

das genaue Gegenteil des Politischen ist und ihr Verschwinden zum Ziel hat.<sup>112</sup> Im Raum der Gewalt treten sich die Menschen in ihrer Pluralität also nicht mehr in Erscheinung, noch findet ein gemeinsames Handeln und Sorgen für die Welt statt. Die Welt als Zwischen, das von den Menschen aktiv gestaltet und formiert wird gibt es schlechterdings nicht mehr. Daher sind Verfolgung, Ausgrenzung und Ermordung von Millionen von Menschen während des Totalitarismus für Arendt allesamt Erscheinungsformen des Terrors. Das „Gesetz“ des Terrors ist ein „eisernes Band des Terrors, das die Menschen so stabilisiert, daß jede freie, unvorhersehbare Handlung ausgeschlossen wird“ (EU, 955). Die Konzentration- und Vernichtungslager bilden in diesem dystopischen Wahn die logische Spitze der Gewalt, sie sind die folgerichtig abgeleiteten „Laboratorien, in denen experimentiert wird, ob der fundamentale Anspruch der totalitären Systeme, daß Menschen total beherrschbar sind, zutreffend ist“ (907). Sie sind die Instrumentarien zur „Tötung der Individualität, der Einmaligkeit“ des Menschen und der „Ertötung der Spontanität“ (934-935), denn was dem totalitären Regime stets im Wege zu sein scheint, ist Gegenwind in Form ihres wesensmäßigen Gegenteils: dem Politischen. Auch deshalb ist es in der Logik des Totalitarismus nur hilfreich, wenn es die Öffentlichkeit nicht mehr gibt.

Auch wenn bereits der Begriff des Apolitischen den ersten Blick für die Bedingung des Totalitarismus auf einer neuzeitlichen Entfremdung von der „Welt als Erscheinungsraum“ vermuten lässt, möchte ich zunächst auf Elemente der Ding-Welt eingehen. Wie bereits im vorangegangenen Teil teilweise diskutiert, kann der Imperialismus zwar als Denkschemata des „Größer- und Größerwerdens“, seinem Streben nach Macht und auch seiner Bedeutungsverlagerung von Macht als Wesen politischen Handelns sowohl als Aufstieg des Nationalsozialismus als auch des Stalinismus gelten, in seiner faktischen Ausführung während des imperialistischen Zeitalters allerdings nur auf das erstere der beiden totalitären Phänomene. Um diesen Missstand zumindest teilweise zu tilgen, ist es daher ratsam erneut auf die neuzeitliche Verwechslung von der *oikos* und der *polis* als Kategorie der Weltentfremdung einzugehen. Mit dieser Formel möchte Arendt darauf verweisen, dass das wesensmäßig Private, also die Sorge um den Lebensunterhalt, mit dem wesensmäßig Öffentlichen, also die Stiftung eines Gemeinwesens, verwechselt wurde. Zwar verbindet Arendt ihre Beschreibungen hier mit einer gewissen Kritik am Kapitalismus, den es in dieser Form zwar weniger in vorsowjetischer Zeit als vielmehr im vortotalitären Deutschland gab. Doch verbindet Arendt ihre Beschreibungen gleichsam mit dem

---

<sup>112</sup> Arendt definiert die „Gewalt“ in *Macht und Gewalt* und *Vita activa* bekannterweise in Abgrenzung zur „Macht“, die das Politische ausmacht. Um aber begriffliche Verwechslungen mit vorherigen und folgenden Ausführungen zu vermeiden, gehe ich im Folgenden nicht tiefer auf diese Abgrenzung der beiden Begriffe ein. Arendt selbst zieht diese Abgrenzung auch nicht konsequent in ihren Schriften durch, auch nicht innerhalb von *Elemente und Ursprünge*.

Primat des Herstellens, statt des Handelns, in der Öffentlichkeit, durch welchen sich der zaristisch, feudale Agrar- und Arbeitsstaat trotz Bemühungen um wirtschaftliche Modernisierung im vortotalitären Zeitalter durchaus befand. Dass mit dieser Entwicklung die Öffentlichkeit zum Erliegen kommt, könnte sodann das Argument Arendts sein, jedoch folgert Smith in seiner Einführung in *Die Russische Revolution*, dass beim Ausbruch der Revolution von 1905 eine gesellschaftlich prägende Kraft, „[e]ine Zivilgesellschaft entstand“<sup>113</sup>, als etwa die Intelligenzija gemeinsam mit der Mittelklasse gegen die zaristische Regierung kämpfte. Es war also mitnichten eine reine Fokussierung auf Herstellen und Fabrizieren, sondern innerstaatliche Spannungen und sodann nach dem Ersten Weltkrieg der mangelnde Vertrauensverlust in die Regierung, der die Februarrevolution<sup>114</sup> und damit gleichsam das Eintrittstor in den sich später entfaltenen stalinistischen Terror eröffnete. Ganz ähnlich ließe sich doch auch die gesellschaftliche Situation in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg verorten.

Unabdingbar bleibt selbstverständlich, dass der Machthunger einiger Ideologen im Lande für den totalitären Terror elementar war. Dasselbe gilt für die sich gesellschaftlich umgreifende Logik des Sachzwangs, die rein gar nichts mit dem Politischen zu tun hat und die Beherrschung des Menschen im „Laboratorium“ der Lager bedingt haben könnte. Die Frage, die sich aber auftut und bereits des Öfteren angeklungen ist, ist, ob es dazu den Imperialismus als Kategorie der Weltentfremdung in der Moderne bedurfte. Die These ließe sich zwar auf den Nationalsozialismus anwenden und gewiss sollte der Imperialismus in seiner Rolle als Möglichkeitsraum nicht unterschätzt werden,<sup>115</sup> jedoch scheint mir der Blick auf die Entfremdung von der Welt als zwischenmenschliches hier als lohnenswert. Nicht nur um Arendts Gedanken besser nachvollziehen zu können, ist diese Hinwendung sinnvoll, sondern auch, weil Gewalt im Terror nicht mehr nur der Ding-Welt angetan wird, es also nicht mehr um ein Verständnis von *Welt* als einer operierbaren Sache geht, sondern davor noch und primär um *Menschen* als einer operierbaren Sache. Zudem finde ich das Argument, den Menschen ginge es nicht mehr um den Erhalt der Welt als faktischer Ding-Welt, schwer haltbar, da es selbst aus Sicht der Ideologen - so entstellt deren Sicht auch gewesen sein mochte - gewiss um den Erhalt einer Welt nach ihrem Bilde ging, ansonsten würden die von der Ideologie versprochenen Heilsversprechen in der

---

<sup>113</sup> Smith, Steve A.: *Die Russische Revolution*, Reclam: Stuttgart 2011, S. 18.

<sup>114</sup> Vgl. ebd., S. 24.

<sup>115</sup> Ein Historiker, der diese Annahme sicherlich teilen und erhärten würde ist Benjamin Madley, der die Kontinuitätsthese vertritt. Nach Madley haben die Nationalsozialisten Techniken zur Beherrschung der Menschen in den Lagern von den deutschen Kolonien in Deutsch-Südwestafrika genutzt, die damals bereits zur Unterwerfung der Herrero und Nama angewandt wurden. In gewisser Weise kann diese These als Fortführung von Arendts Gedanken betrachtet werden, wie Madley bereits in der Einleitung seines Aufsatzes geltend macht. Vgl. Madley, Benjamin: *From Africa to Auschwitz. How German South West Africa Incubated Ideas and Methods Adopted and Developed by the Nazis in Eastern Europe*, in: *European History Quarterly* 35 (3/2005), S. 429-464.

Zukunft wenig Sinn machen.<sup>116</sup> Nur, so scheint mir, ging es ihnen nun um eine Welt, die sie „besitzen“ wollten.

Unter den Kategorien der neuzeitlichen Weltentfremdung, die Arendt für die „Welt als Erscheinungsraum“ anbietet, ist auf einer individuellen als auch öffentlichen Ebene erneut die Verlassenheit des Menschen zu nennen, die durch einen gestiegenen Individualismus entstand. Bereits im vorherigen Teil wurde die Verlassenheit als Möglichkeitsraum für den Glauben an eine Ideologie dingfest gemacht. In diesem Zustand ist der Mensch nicht nur allein gelassen, sondern in Folge der neuzeitlich dialektalen Entfaltung von Gleichheit und Individualität am Ende nur noch gleichgemacht, mithin überflüssig. Daher ist es nicht verwunderlich, was Hannah Arendt im Zusammenhang mit den Konzentrationslagern analysiert: „Der Versuch der totalen Herrschaft, in den Laboratorien der Konzentrationslager das Überflüssigwerden von Menschen herauszuexperimentieren, entspricht aufs genaueste den Erfahrungen moderner Massen von ihrer eigenen Überflüssigkeit in einer überbevölkerten Welt und Sinnlosigkeit dieser Welt selbst.“ (946). Dem modernen Menschen fehlt es an einem festen Bezugsrahmen, den er mit anderen teilen kann. In der Tat kann hier, und hier folge ich der Argumentation Benhabibs, davon gesprochen werden, dass die Individualität jedes Menschen der störende Stein im Wege des Totalitarismus war, im Individualismus der Moderne jedoch großen Nutzen für seine Operationen fand.<sup>117</sup> Es ist ein Auseinanderfallen gemeinsamer Bezugspunkte und gemeinsamen Handelns, das dem gleichgemachten, sich verlassen und überflüssig fühlenden Menschen in der Moderne anheimfällt. Diese geistig heimatlose Situation des Menschen kann gewiss als Nährboden dafür gewertet werden, auch im Menschen selbst eine operierbare Sache zu sehen, insofern der Mensch seine eigene Nutzlosigkeit und die des anderen bemerkt.

Den zur Nutzlosigkeit entarteten Menschen beschreibt Arendt auf einer öffentlichen Ebene mit dem Begriff der Masse, fügt aber in ihrer Analyse des Totalitarismus außerdem den Begriff „Mob“ hinzu. Beide sind Substrate des „Gesellschaftlichen“, das sich aus dem Zerfall der Klassengesellschaft ergab. Der Mob hat in Arendts Analysen den historischen Moment zum Antisemitismus des 20. Jahrhunderts vollendet. Er ist das Produkt einer Gesellschaft, in der sich das

---

<sup>116</sup> Oder wie Arendt selbst schrieb: „Terror (...) opfert Menschen *um der Menschheit willen*, und zwar nicht nur jene, die schließlich wirklich seine Opfer werden, sondern grundsätzlich alle (...).“, EU, S. 955-956; Hervorhebung MR. Tatsächlich werfen Arendts Aussage und meine Annahme hier außerdem die schwere Frage auf, ob die Nationalsozialisten und Bolschewisten ihre Taten als moralisch richtig und notwendig ansahen. In welchem Maße kann also, wie es ja bereits Solschenizyns Definition der Ideologie impliziert, von einer gewissen Moralität im Totalitarismus gesprochen werden? Vgl. dazu im Bezug auf den Nationalsozialismus Konitzer, Werner/Gross, Raphael (Hrsg.): *Moralität des Bösen. Ethik und nationalsozialistische Verbrechen* (Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust), Campus-Verl.: Frankfurt a.M. 2009.

<sup>117</sup> Vgl. Benhabib: Hannah Arendt, S. 124.

ökonomisch-kapitalistische Prinzip der Konkurrenz auch auf die öffentlich-gesellschaftliche Ebene transferiert hat. Sie sind diejenigen der Gesellschaft, die sich entweder der kapitalistischen Produktions- und Arbeitsweise nicht beugen wollten oder konnten und damit zwar keiner Klasse zugehörig und doch gleichsam klassenübergreifend die antisemitische Ideologie aufzogen.<sup>118</sup> In den Juden war für den Mob alles personifiziert, was sie hassten: „die Gesellschaft, weil Juden in ihr nur geduldet waren, und der Staat, weil Juden seit Jahrhunderten von ihm direkt vor der Gesellschaft geschützt wurden“ (248). Dieser Mob kann als Vorläufer der Masse gewertet werden, welche sich von ersterem vor allem darin unterscheidet, dass der Masse jegliches Interesse fehlt. Die Menschen leben beziehungslos nebeneinander. Warum das verlassene Individuum in dieser vergesellschafteten Masse dennoch als Motor für die aufsteigende Gewaltbereitschaft an Juden sowie auch an anderen Menschen gelten kann, liegt an ihrer Manipulierbarkeit durch Propaganda. Er hat also keinen von Erfahrung getragenen Hass; er wird ihm einfach perfide serviert. Arendt folgt hier der Analyse Gustave Le Bons in seinem sowohl für Sigmund Freud als auch Adolf Hitler maßgeblichen Werk *Psychologie der Massen*:

„An einer psychologischen Masse ist das Sonderbarste dies: Welcher Art auch die sie zusammensetzenden Individuen sein mögen, wie ähnlich oder unähnlich ihre Lebensweise, Beschäftigung, ihr Charakter oder ihre Intelligenz ist, durch den bloßen Umstand ihrer Umformung zur Masse besitzen sie eine Art Kollektivseele, vermöge deren sie in ganz andere Weise fühlen, denken und handeln, als jedes von ihnen für sich fühlen, denken und handeln würde.“<sup>119</sup>

Auch wenn diese Analyse Arendts raffiniert und zutreffen ist, gilt gleichsam, dass sie an einigen Stellen phänomenologisch hinkt. Das wird aus bereits Gesagtem erkennbar: denn die Analyse trifft in dieser Art vorgetragen erneut nur auf das Aufkommen des Faschismus zu. Weder konnte Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine kapitalistische Produktionsweise wie zum damaligen Deutschland aufweisen, aus dem ein „Mob“ hätte entstehen können, noch führte der Erste Weltkrieg in Russland zur Herausbildung einer „Massengesellschaft“ nach Hannah Arendt. Wie Benhabib richtig schließt, gingen dem Sowjetkommunismus „die ‚Massengesellschaft‘ und die Abschaffung herkömmlicher Klassen ironischerweise nicht voraus, vielmehr waren sie deren Konsequenz.“<sup>120</sup>

Dennoch möchte ich in Anschluss an Benhabib und in Rekurs auf Arendts existenzphilosophische Rezeption ihrem Konzept der Weltentfremdung im zwischenmenschlichen Bereich zum Schluss diesen Teils Rechnung tragen. Was man Arendt anrechnen muss ist ihre implizite

<sup>118</sup> Vgl. Schule Wessel: *Ideologie der Sachlichkeit*, S. 94-97.

<sup>119</sup> Le Bon, Gustave: *Psychologie der Massen*, Anaconda Verlag: München 2021 [1895], S. 29. Eine ähnliche Argumentation auch bei Schule Wessel: *Ideologie der Sachlichkeit*, S. 126.

<sup>120</sup> Benhabib: *Hannah Arendt*, S. 119.

Analyse, dass es vor dem (und während) des Totalitarismus zu einer Pervertierung des Politischen überhaupt kam. Dazu zählt etwa die Annahme das Ziel der Unvergänglichkeit, wie sie eigentlich von der Öffentlichkeit im gemeinsamen Handeln und Sprechen getragen wird, würde jetzt, begründet von der Ideologie, im Staat liegen, was dazu führte, dass es die Öffentlichkeit de facto nicht mehr gab. Wie Solschenizyn als Ex-Gulag-Häftling etwa bekundete: „Wir haben uns *in den Lagern* deshalb nicht gewehrt, weil es *draußen* keine öffentliche Meinung gab.“<sup>121</sup> Benhabib schlussfolgert aus Arendts Analysen eine „politische Soziologie alternativer Öffentlichkeiten und ziviler Assoziation“, die heute noch Bestand hat den *Abbau* totaler Herrschaft zu erhellen. Damit, so argumentiert sie, trennt sich Arendt von Heideggers Ontologie der Verlassenheit und beruft sich erneut auf Tocqueville und seine Analysen von Assoziationen und freien Zusammenschlüssen. Denn was der Totalitarismus nicht dulden kann und verhindern wird, ist „die Herausbildung unabhängiger und alternativer Öffentlichkeit.“<sup>122</sup> Ich formuliere diese Soziologie Benhabibs in dem Sinne um, dass ihre Negation gleichsam den *Aufstieg* totaler Herrschaft erklärt und knüpfe damit erneut an Karl Jaspers existenzphilosophischer Kategorie der „Kommunikation“ an. Denn was Arendt mit ihrem Begriff vom Politischen so bezeichnend macht, ist die Analyse, die beim Aufstieg des Totalitarismus völlig zutreffend ist: Dass es nun nicht mehr der Öffentlichkeit - also der Welt, den die Menschen gestalten - selbst obliegt, wohin ihre Zukunft steuert, sondern die Verantwortung dafür auf den Führer und den Staat transferiert wurde. Genau hier ist der Punkt, wo sich Arendt sehr bezeichnend von Heidegger trennt und näher an Jaspers tritt.<sup>123</sup> Wo Heidegger zunehmend als völkischer Denker auftritt und „dem Staat die wesentlich spekulative Funktion zumisst, den Raum zu säubern, innerhalb dessen das einzigartige Geschick eines besonderen historischen Volkes zutage tritt“,<sup>124</sup> pocht Arendt in Anschluss an Jaspers an die radikale Einmaligkeit jedes Menschen, die im „universellen kommunizieren“ einen gemeinsamen, vom Staat unabhängigen Erscheinungsraum bilden und der sich durch menschliche Pluralität und Spontanität auszeichnet. Denn das eiserne Band des totalen Terrors, „das alle so eng aneinanderschließt, daß nicht nur der Raum der Freiheit (...) sondern auch die Wüste der Nachbarlosigkeit und des gegenseitigen Mißtrauens (...)

---

<sup>121</sup> Solschenizyn: Archipel GULAG, S. 359-363. Hervorhebung im Original.

<sup>122</sup> Benhabib: Hannah Arendt, S. 129; außerdem S. 121-130.

<sup>123</sup> Erneut merke ich an, dass Benhabibs Argumentation mit der Aufnahme Karl Jaspers an Überzeugung gewonnen hätte.

<sup>124</sup> Villa, Dana: Martin Heidegger, in: Arendt-Handbuch, S. 251. Oder um es mit Carl Schmitt auf einen Punkt zu bringen: Dass nun nicht mehr die Staatsbürger der Souverän sind, sondern derjenige, der die Macht hat über den Ausnahmezustand zu entscheiden.

verschwindet“, setzt der totale Staat „an die Stelle der Zäune des Gesetzes und der gesetzmäßig etablierten und geregelten Kanäle *menschlicher Kommunikation*“ (957-958).<sup>125</sup>

Mir scheint, dass hier ist das grundlegende „Zwischen“ im Sinne Hannah Arendts liegt, von dessen sich die Menschen entfremden und stattdessen dem Totalitarismus den möglichen Raum zum Erscheinen geben, denn der Verlust freien Austauschs vielfältiger Meinungen und Perspektiven muss einem Wahrheitsmonopol des Staates vorausgehen. Auch über den empirischen Gehalt dieser Annahme lässt sich streiten, wenn wir erneut an die russische Situation denken. Doch wo Arendt die Situation in Deutschland bereits mit der „Masse“ treffend analysierte, wissen wir gleichwohl, dass bereits im Leninismus, also der Zeit vor dem totalen Stalinismus, durchaus die Kanäle menschlicher Kommunikation durch die Bolschewisten, also *von oben* und nicht *von unten*, eingefroren wurden. Denn was die totale Situation in Russland von der in Deutschland unterschied, war ja gerade, dass sie keine „Zustimmungs-Diktatur“ war. Auch wenn dieser Aspekt, wie bereits erwähnt, von Arendt wenig bedacht wurde, bleibt beiden Phänomenen dennoch der vorangegangene Verlust einer Öffentlichkeit, dem Verlust des Politischen inhärent – jeweils mit ihren eigenen historischen und mithin chronologischen Spezifika.

#### 4. SCHLUSS

In vorliegender Arbeit wurde zunächst versucht Hannah Arendts Weltbegriff möglichst systematisch zu erfassen. Bereits ihre frühe Beschäftigung mit der „Welt“ macht sich in ihrer Dissertation über Augustinus‘ Liebesbegriff geltend, dem sie das Ideal der Unvergänglichkeit entnommen hat und es für ihr Verständnis von diesseitiger, sozialer Gemeinschaft anwendet. Vor allem in Anschluss an ihre existenzphilosophischen Rezeptionen sowie Interpretationen und ihrer philosophisch begründeten politischen Anthropologie wurde hier geltend gemacht, dass die Welt als ein „Zwischen“ eine Einteilung in eine Ding-Welt und eine „Welt als Erscheinungsraum“ sinnvoll macht. Für letzteren habe ich die Bedeutung Karl Jaspers‘ Kategorie der „Kommunikation“ als dessen existenzieller Bedingung herausgearbeitet, was mir bei Benhabib eher verloren gegangen zu sein scheint. Eminent bleibt jedoch, dass Arendt die Existenzphilosophie hier politisierte bzw. für ihre politische Theorie fruchtbar gemacht hat. Die Weltlosigkeit der Moderne sodann, die Arendt für das Aufkommen des Totalitarismus des 20. Jahrhundert mitverantwortlich sah und vor allem in *Vita activa* nachgezeichnet hat, habe ich dann in unterschiedliche Kategorien eingeteilt, zu denen vor allem das Misstrauen an der Realität, der

---

<sup>125</sup> Hervorhebung MR.

Imperialismus und seine Folgen, die Verlassenheit, die Verwechslung von *oikos* und *polis* und der Verlust der Öffentlichkeit herausragend scheinen. Mithilfe dieser Kategorien wurde sodann geprüft, ob Arendts eingangs aufgestellte These Bestand hat, den Aufstieg des Totalitarismus zu erklären.

Bevor ich zum Ergebnis gelange, möchte ich an der Stelle noch zwei Überlegungen mitgeben: Es ist schwer und vielleicht auch analytisch unangebracht, Hannah Arendt zu einer Systemphilosophin zu machen, wo sie selbst keine war. Das betrifft ihren Welt-Begriff und wird darin ersichtlich, dass einige der Kategorien, die ich für die Weltlosigkeit der Moderne angeboten habe, sowohl in der Ding-Welt als auch der „Welt als Erscheinungsraum“ zu finden sind. Daran anschließend ist zu verzeichnen, dass ihr Welt-Begriff, wie sie ihn vorlegte, sehr dehnbar und die Gefahr mithin groß ist, grundlegend alle Begriffe oder Phänomene, die Arendt negativ konnotiert mit der Weltlosigkeit und folgend mit dem Totalitarismus in Verbindung zu bringen. Auch wenn die Versuchung in dieser Arbeit gewiss da war, habe ich stets versucht das „Zwischen“ in materieller und zwischenmenschlicher Sphäre als Standard für den Welt-Begriff zu nutzen. Gleichwohl scheint er mir für eine analytische Beschreibung nicht ganz ausreichend.

Meine Analysen ergaben daher auch ein ambivalentes Ergebnis. Hannah Arendt schafft es im Rahmen ihres Denkens etwa vortrefflich das vom Cartesianischen Zweifel angetriebenen Misstrauen an der Realität - in Anschluss an ihrer eigenen kritischen Auffassung des prozesshaften Denkens - als möglichen Pendant zur totalitären Ideologie zu erklären. Auch die Verlassenheit des modernen Menschen kann als Möglichkeitsraum für die Tolerierung oder Akzeptanz einer totalitären Ideologie gelten - auch wenn ich in diesem Fall die Annahme einer deduzierenden Logik der Ideologie für nicht hinreichend halte. In ihrer Annahme von einer inneren Verbundenheit zwischen dem Antisemitismus, dem Imperialismus und dem Totalitarismus misst sie allerdings, wie sich auch fortfolgend wiederholen wird, dass die Situation im Nationalsozialismus nicht mit jener des Stalinismus gleichzusetzen ist. Und auch wenn der Imperialismus, wenn auch nicht als faktische Ursache, so doch mit seinem weltentfremdeten Machthunger als Möglichkeitsraum für das Aufkommen beider totalitären Regime gelten kann, scheitert Arendt im Hinblick auf ihre empirische Überzeugungskraft.

Hier scheint sich mir der Blick bei Hannah Arendt wiederholt auf die „Welt als Erscheinungsraum“, also das *Zwischenmenschliche* – statt etwa dem *Zwischendinglichen* oder *Zwischenmenschendinglichen* - zu lenken. In Anschluss an S. Benhabib habe ich hier für die Bedeutung von Hannah Arendts Weltlosigkeit als Verlust der gemeinsamen Öffentlichkeit für das Aufkommen des Totalitarismus plädiert. Jener Verlust ist aber - neben Tocquevilles „ziviler

Assoziation“ – erst verständlich, wenn man sich an die Bedeutung von Jaspers „Kommunikation“ für Arendts Begriff der „Welt als Erscheinungsraum“ bzw. der Öffentlichkeit erinnert. Erst mit dem Zerfall dieser Öffentlichkeit, in der sich Menschen aus vielfältigen Perspektiven gemeinsam erscheinen, wurde dem Totalitarismus Raum zur Entfaltung gegeben. Daher schließe ich mich Benhabib an, dass der Zugewinn dieser Welt empirische Kraft hat, den Abbau des Totalitarismus erklären zu können, erweitere die Annahme allerdings insofern ihr Verlust jedoch zugleich einen möglichen Raum für den Anstieg totalitärer Tendenzen schafft.

Hannah Arendt macht in ihren Ausführungen über den Nationalsozialismus und Stalinismus, mir scheint, zu viele Gleichsetzungen und auch die Rolle der „Weltlosigkeit“ scheint in mancher Hinsicht marginal, wenn man an die gesellschaftliche Unzufriedenheit denkt, die sich aus dem Ersten Weltkrieg sowohl in Russland als auch in Deutschland ergab. Daher stimme ich F. Augstein in der Hinsicht zu, dass Arendt ihre Totalitarismustheorie zu vielen historischen Ereignissen „überstülpt“. Jedoch kann man Arendt nicht vorwerfen, es wäre ihr Sinnen gewesen, die Welt und ihr Wesen im Anschluss an ihre eigenen Erfahrungen mit dem Totalitarismus zu durchschauen und zu verachten, wie es die Sache anderer großer Denker sein möchte (H. Hesse). Hannah Arendt kann uns gerade mit dem Verlust der Öffentlichkeit als „Welt“ auch heute noch Kriterien mit an die Hand geben, polarisierende Tendenzen zu werten. Mir scheint gerade hier – und weniger in der Ding-Welt - verbarg sich auch in besonderer Weise ihre große Liebe zur Welt

## Siglenverzeichnis

- EU Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft  
 LA Der Liebesbegriff bei Augustin  
 VA Vita activa  
 WiE Was ist Existenzphilosophie?

## Quellen – und Literaturverzeichnis

### Quellenverzeichnis:

Arendt, Hannah: Das „deutsche Problem“. Die Restauration des alten Europas, in: Dies./Knott, Marie Luise: Zur Zeit. Politische Essays, dtv: München 1989.

Arendt, Hannah: Freiheit und Politik, in: Arendt, Hannah/Ludz, Ursula (Hrsg.): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, Piper: München 1994, S. 201-226.

Arendt, Hannah: Geschichte und Politik in der Neuzeit, in: Arendt, Hannah/Ludz, Ursula (Hrsg.): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, Piper: München 1994, S. 80-109.

Arendt, Hannah: Was ist Autorität, in: Arendt, Hannah/Ludz, Ursula (Hrsg.): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, Piper: München 1994, S. 159-200.

Arendt, Hannah: Der Liebesbegriff bei Augustin, Philo: Berlin 2003 [1928].

Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, 4. Auflage, Piper: München 2009.

Arendt, Hannah: Gedanken zu Lessing, in: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten, Piper: München 2012, S. 11-45.

Arendt, Hannah: Karl Jaspers: Bürger der Welt, in: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten, Piper: München 2012, S. 101-116.

Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, 20. Auflage, Piper: München 2019.

Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 22. Auflage, Piper: München 2020.

Arendt, Hannah: Was ist Existenzphilosophie?, in: Hahn, Barbara (Hrsg.): Hannah Arendt Digital, Kritische Gesamtausgabe (Bd. 3), [https://hannah-arendt-edition.net/vol\\_text.html?id=/3p\\_III-001-existenzPhilosophie.xml](https://hannah-arendt-edition.net/vol_text.html?id=/3p_III-001-existenzPhilosophie.xml) [letzter Zugriff 21.05.2021].

Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerks, in: Holzwege, Klostermann: Frankfurt 1950.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 19. Auflage, Niemeyer: Tübingen 2006.

Jaspers, Karl: Philosophie Band II: Existenzerhellung, Piper: München 1994.

## Literaturverzeichnis:

- Antaki, Mark: The Critical Modernism of Hannah Arendt, in: *Theoretical Inquiries in Law* 8 (1/2006), S. 251-275.
- Augstein, Franziska: Ein geistiges Ereignis. An diesem Samstag wäre Hannah Arendt 100 Jahre alt geworden, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 14./15. Oktober 2006.
- Beiner, Roland: Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine, in: May, Larry/Kohn, Jerome (Hrsg.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, MIT Press: London 1996, S. 269-284.
- Benhabib, Seyla: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Erw. Ausgabe, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2006.
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, 3. Auflage, Suhrkamp: Frankfurt a.M 1985.
- Bracher, Karl Dietrich: *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte des politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Dt. Verlags-Anstalt: Stuttgart 1982.
- Brient, Elizabeth: Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the „Unworldly Worldliness“ of the Modern Age, in: *Journal of History of Ideas* 61 (3/2000), S. 513-530.
- Buchner, Richard: *Terror und Ideologie. Zur Eskalation der Gewalt im Leninismus und Stalinismus (1905 bis 1937/1941)*, Leipziger Universitätsverlag: Leipzig 2011, S. 159.
- Canovan, Margaret: *The Political Thought of Hannah Arendt*, J.M. Dent & Sons Ltd.: London 1974.
- D'Entrèves, Maurizio Passerin: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge: London/New York 1994.
- Engels, Friedrich/Marx, Karl/Žižek, Slavoj: *Das Kommunistische Manifest. Die verspätete Aktualität des Kommunistischen Manifest*, Fischer: Frankfurt 2018, S. 92.
- Feuer, Lewis S.: *Die autoritäre Vermessenheit. Ideologen im Dilemma*, Verlag Styria: Graz 1978.
- Frank, Martin: Hannah Arendts Begriffe der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in *Vita activa* im Lichte ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin*, in: Neumann, Bernd u.a. (Hrsg.): „The Angel of History is looking back“. *Hannah Arendt Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt. Texte des Trondheimer Arendt-Symposiums vom Herbst 2000*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2001, S.127-151.
- Gerhardt, Volker: *Mensch und Politik. Anthropologie und Politische Philosophie bei Hannah Arendt*, in: Heinrich Böll Stiftung (Hrsg.): *Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?*, Akademie Verlag: Berlin 2009, S. 215-228.
- Gess, Brigitte: *Ideologie*, in: Heurer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hrsg.): *Arendt-Handbuch. Leben -Werk -Wirkung*, J.B.Metzler: Stuttgart/Weimar 2011, S. 286-287.
- Grunenberg, Antonia: *Arendt, Heidegger, Jaspers: Thinking Trough the Breach in Tradition*, in: *Social Research* 74 (4/2007), S. 1003-1028.
- Haidt, Jonathan: *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Vintage Books: New York 2013.

- Hermenau, Frank: Urteilskraft als politisches Vermögen. Zu Arendts Theorie der Urteilskraft, zu Klampen: Lüneburg 1999.
- Heuer, Wolfgang: Karl Marx, in: Heurer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hrsg.): Arendt-Handbuch. Leben -Werk -Wirkung, J.B.Metzler: Stuttgart/Weimar 2011, S. 223-227.
- Hinchman, Lewis/Hinchman, Sandra: Existentialism Politicized. Arendt's Debt to Jaspers, in: The Review of Politics 53 (3/1991), S. 435-468.
- Jaeggi, Rahel: Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Lukas Verlag: Berlin 1997.
- Jaeggi, Rahel: Welt/Weltentfremdung, in: Heurer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hrsg.): Arendt-Handbuch. Leben -Werk -Wirkung, J.B.Metzler: Stuttgart/Weimar 2011, S. 333-335.
- Konitzer, Werner/Gross, Raphael (Hrsg.): Moralität des Bösen. Ethik und nationalsozialistische Verbrechen (Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust), Campus-Verl.: Frankfurt a.M. 2009.
- Liebisch, Burkhard: Das Desaster der Weltlosigkeit. Die politische Sorge bei Hannah Arendt, in: (Ders.): Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen (Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie), Velbrück Wissenschaft: Weilerswist 2015, S. 267-297.
- Lukes, Steven: Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study, Penguin Books 1973.
- Madley, Benjamin: From Africa to Auschwitz. How German South West Africa Incubated Ideas and Methods Adopted and Developed by the Nazis in Eastern Europe, in: European History Quarterly 35 (3/2005), S. 429-464.
- Marramao, Giacomo: Die Säkularisierung der westlichen Welt, Insel Verlag: Frankfurt a.M. 1996.
- Möbuß, Susanne: Existenzphilosophie (Bd 2: Das 20. Jahrhundert), Verlag Karl Alber: Freiburg/München 2015.
- Pohlmann, Friedrich: Marxismus – Leninismus – Kommunismus – Faschismus. Aufsätze zur Ideologie und Herrschaftsstruktur der totalitären Diktatur (Freiburger Arbeiten zur Soziologie der Diktatur, Bd. 4), Centaurus-Verlagsgesell.: Pfaffenweiler 1995.
- Riesman, David: Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters, Luchterhand: Darmstadt 1956.
- Schule Wessel, Julia: Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts Theorie des Antisemitismus, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2006.
- Sederström, Holger: Karl Jaspers, in: Heurer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hrsg.): Arendt-Handbuch. Leben -Werk -Wirkung, J.B.Metzler: Stuttgart/Weimar 2011, S. 242-246.
- Smith, Steve A.: Die Russische Revolution, Reclam: Stuttgart 2011.
- Sofsky, Wolfgang: Absolute Macht. Zur Soziologie des Konzentrationslagers, in: Leviathan 18 (4/1990), S. 518-535.
- Solschenizyn, Alexander: Der Archipel GULAG, vom Verfasser autor., überab. & gekürzt. Ausgabe, 8. Auflage, Fischer: Frankfurt a.M. 2019.

Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Suhrkamp; Frankfurt a.M. 1996.

Tocquevielle, Alexis de: Über die Demokratie in Amerika, Dt. Taschenbuch-Verl.: München 1976.

Villa, Dana: Martin Heidegger, in: Heurer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (Hrsg.): Arendt-Handbuch. Leben -Werk -Wirkung, J.B.Metzler: Stuttgart/Weimar 2011, S. 248-253.

Volkov, Shulamit: Kontinuität und Diskontinuität im deutschen Antisemitismus 1878-1945, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 33 (2/1985), S. 221-243.

Young-Bruehl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Fischer: Frankfurt a.M. 2004.