

Politisches Handeln zwischen Gesetz und Urteilsvermögen

Reflexionen zur Frage, wie das "Anwachsen von Weltlosigkeit" zu verhindern ist

Politik ist das Aushandeln möglichst vielseitiger und kreativer Regeln des Zusammenlebens, der Machtverteilung und Machtpartizipation, der Integration aller Schichten der Bevölkerung, kurz die Kultur des Rechts und Handelns. Lässt sich dieser Politikbegriff nach Hannah Arendt gegen die wachsende Weltlosigkeit verteidigen?

Maja Wicki*

Unter den nachgelassenen Fragmenten Hannah Arendts findet sich eine Schlussbemerkung zur Vorlesung, die sie an der Universität von Berkeley im Frühjahr 1955 hielt.¹ Darin zitiert sie die Klage Hamlets "The time is out of joint, the cursed spite that I was born to set it right" ("Die Zeit ist aus den Fugen, Schmach und Gram, / Dass ich zur Welt, sie einzurichten, kam"). Hannah Arendt knüpfte daran ihre Klage über das "Anwachsen von Weltlosigkeit" an, über die sich ausbreitende "Wüste in der Welt", wodurch zwei wichtige, unverzichtbare Vermögen der Men-

schen bedroht sind: "das Vermögen der Leidenschaft und des politischen Handelns".

Bedingungen von Kultur und Pluralität

Es sind jedoch diese Vermögen, die dazu befähigen, das "Anwachsen der Wüste" zu verhindern und, wie Hannah Arendt schreibt, "Oasen zu schaffen", d.h. Räume, in denen Menschen zusammenleben können unter Bedingungen der Kultur, unter Bedingungen der Pluralität. Darunter versteht sie sowohl die Freiheit als auch die gegenseitige, arbeitsteilige Angewiesenheit der Menschen aufeinander. Die Bedingungen von Kultur und Pluralität definieren das politische Handeln in der Aktualität wie in der Geschichtlichkeit. Sie gestatten den Menschen, dass sie sich dank ihrer Fähigkeit zum Konsens wie zum Neubeginn in die Gestaltung des Zusammenlebens einmischen.

Kultur und Pluralität bedingen daher die Korrigierbarkeit des Getanen, wodurch das Getane

* Die Publizistin, Philosophin und MOMA-Redaktorin Maja Wicki befasste sich im MOMA schon mehrmals mit Hannah Arendt. Zuletzt erschien von ihr *Dialektik der Natalität – Emanzipation und Assimilation. Hannah Arendts Auseinandersetzung mit der "condition juive"* (MOMA 9.96) und *"Die Ordnung des Profanen" – Über die gesellschaftliche Bedeutung der Geschichte* (MOMA 2.97). Der vorliegende Beitrag entstand als Referat für das internationale Hannah-Arendt-Kolloquium vom 20.–22. Mai 1997 in Genf.

¹) Von Ursula Ludz herausgegeben in "Was ist Politik?", Verlag R.Piper, München 1993



Ein Gesetz, das Ärzten das Töten erlaubt?

Am 8. März dieses Jahres wurde im Lauf der Nachrichten von Radio DRS bekanntgegeben, dass, angesichts des immer heftigeren Spar-drucks, der von der öffentlichen Hand ausgeht, die Mehrzahl der Ärzte und Ärztinnen auf Intensivstationen dringlich verbindliche Richtlinien, d.h. ein Gesetz, wünschen, das ihre Befugnis zum Abbrechen lebenserhaltender Therapien definiere. Sie verlangen vom Gesetzgeber, dass dieser allgemeine Kriterien formuliere, gemäss denen sie vom – persönlich verpflichtenden – hippokratischen Eid entbunden würden. Der Zweck des geforderten Gesetzes bestände darin, sie – formal – von der Pflicht zum persönlichen Urteil zu entlasten.

Der hippokratische Eid, Leben zu erhalten, ist die – für die medizinischen Berufe partikulär ausformulierte – positive Fassung des Verbots zu töten. Das Verbot zu töten ist, als universales Verbot, allen staatlichen Rechtsordnungen übergeordnet und verpflichtet die Menschen nicht als Bürgerinnen und Bürger, sondern als Vertreterinnen und Vertreter der Menschheit. Auf dieses – den staatlichen Verfassungen und Gesetzen übergeordnete – universale Gebot berufen sich, zum Beispiel, alle Kriegsdienstverweigerer und nehmen dafür in Friedenszeiten Gefängnisstrafe, in Kriegszeiten sogar den eigenen Tod in Kauf. Insoweit dieses universale Gebot Teil religiöser Gesetzgebung ist, verpflichtet es die Angehörigen bestimmter Religionen in erster Linie vor Gott, und sie ziehen daher die von Seiten des Staates verhängten Sanktionen in diesem Leben der göttlichen Strafe im Jenseits vor. Diejenigen, die nicht aus religiösen Gründen das Töten verweigern, sondern auf Grund der Unvereinbarkeit des Tötens mit dem, was ihr eigenes Urteil für Unrecht hält, resp. auf Grund ihres Bedürfnisses, mit sich selbst im Frieden zu sein, haben es schwerer, sich – zum Beispiel in einem Prozess vor Militärgericht – zu rechtfertigen, da sie sich nicht auf ein übergeordnetes göttliches Gesetz berufen können, auf das sich viele berufen, sondern da sie allein ihr persönliches Urteilsvermögen als Rekursinstanz anführen.

Nun handelt es sich beim Beispiel der Ärzte, das ich angeführt habe, um den Wunsch nach einem Gesetz, das diese vom berufsspezifischen Schutz, in bestimmten Situationen töten zu müssen, entbindet (denn der hippokratische Eid bedeutet auch dies, nicht nur die Pflicht, nicht zu töten). Oder, anders formuliert, die Ärzte und Ärztinnen verlangen nach einem Gesetz, das ihnen das Töten erlaubt, obwohl der hippokratische Eid es ihnen verbietet.

Der Zusammenhang, aus dem heraus dieser Wunsch öffentlich und dringlich formuliert wird, ist eine Paradoxie nach Aristotelischem Muster: Einerseits stehen auf den Intensivstationen unserer Spitäler technologische Einrichtungen zur Lebensverlängerung und Lebenserhaltung zur Verfügung, die es erlauben, das Eintreten des Todes auf unbestimmte Zeit zu verhindern, andererseits verlangt eine auf Effizienz und Kostenreduktion erpichte "öffentliche Hand" (die Regierungen auf kantonaler oder auf Bundesebene, aber auch die wirtschaftsorientierten Fraktionen in den Parlamenten und deren Presseorgane) einen Abbau der Leistungen.

In dieser Paradoxie "ungeschützt" zu entscheiden, nämlich allein im Rekurs auf das eigene Urteilsvermögen, und für den Entscheid auch die moralische und die öffentliche, eventuell die strafrechtliche Verantwortung zu übernehmen, ist offenbar für die Mehrheit der Ärzte eine Überforderung. Der Ruf nach verpflichtenden Richtlinien entspricht dem Bedürfnis nach moralischer und nach strafrechtlicher Entlastung. Dass gerade das Gesetz, indem es allgemeine Richtlinien des Handelns festlegt, neue Paradoxien schafft, weil u.a. allgemeine Richtlinien nie allen partikulären Situationen gerecht werden können, ist unausweichlich.

zwar nie ungetan wird, wodurch aber die Geschichte – d.h. der Ablauf der Zeit und der vielen Leben in dieser Zeitgenössigkeit – eine andere Wendung nehmen kann. Auch die Korrigierbarkeit bedarf der Freiheit, mithin des persönlichen Urteils und des politischen Handelns in der Auseinandersetzung mit dem Gesetz, das die allgemeine Rahmenbedingung für gelebte Freiheit schafft. Und die Leidenschaft? Wo die Freiheit aufleuchtet, tritt sie auf den Plan, deutlicher oder verhaltener, je nach den handelnden Menschen. Mit Leidenschaft ist der – nicht-theoretische, sondern sich im Handeln äussernde – "amor mundi" gemeint, die Kraft der rückhaltlosen Zustimmung zu dem, was die Menschen untereinander verbindet, zum "Bezugsgeflecht" zwischen den Menschen, eine Kraft, die sich ebenso in der Kritik, im Widerstand und in der rückhaltlosen Ablehnung der "weltzerstörerischen" und menschenverachtenden Gewalt äussert, die jedoch Indifferenz und Eskapismus ausschliesst. Leidenschaft zeigt sich letztlich als rückhaltlosen Gebrauch des Vermögens, ein persönliches Urteil zu treffen und für dieses einzustehen, ob im Sinn des Gesetzes oder gegen das Gesetz, aber immer zu Gunsten von etwas Grösserem als einen selbst.

Die Krise als Aporie des Handelns

"The time is out of joint"..., auch heute. Angesichts der wachsenden Anzahl Menschen, die in der um sich greifenden "Wüste" den Eskapismus wählen und in Vereinzelung und Verlorenheit zu überleben suchen, gebrauchen diejenigen, welche die aktuelle Gesellschaft analysieren, für die heutigen Verhältnisse den griechischen Begriff der Krise – wohl zu Recht. Denn "Krise" bedeutet sowohl "zugespitzte Gefährdung" wie "Entscheidung". Entscheidung würde allerdings das Vermögen zu urteilen und zu handeln voraussetzen. Weil dieses Vermögen jedoch schlecht trainiert und daher geschwächt ist, vor allem unter Intellektuellen, und weil es durch die enorme Komplexität der wissenschaftlichen, technologischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragestellungen zunehmend überfordert ist, zeigt sich die Krise als Aporie des Handelns. Die lähmende Unerträglichkeit der Handlungsaporie lässt einerseits die rechtsradikalen Parteien anwachsen, in allen europäischen Ländern, da deren Führer simplifizierende Rezepte zur Beendigung der Krise verkünden; andererseits ergeht, vor allem von Intellektuellen, der Ruf an den Gesetzgeber, Handlungsinstrumente zu schaffen.

Hannah Arendt ist sich des Widerspruchs, der mit der Notwendigkeit von Gesetzen und dem Handeln des einzelnen Menschen verknüpft ist, bewusst und thematisiert diesen Widerspruch in mehreren ihrer Werke, zumal sie, dank ihrer gründlichen Kenntnis der Schriften Platons, auf älteste Quellen der Auseinandersetzung um das rechte Handeln zurückgreifen kann. Denn darum



geht es, um das rechte Handeln. Dieses aber stellt sich nicht einfach durch die kritiklose Befolgung der Rechtsordnung ein, sondern durch das – leidenschaftliche – Wagnis des persönlichen Urteils, wenn nötig auch gegen das Gesetz.

Hannah Arendt geht im Essay "Ziviler Ungehorsam" von 1970 darauf ein.² Das persönliche Urteilsvermögen, das sie hier mir dem religiösen Begriff des Gewissens thematisiert, "markiert Grenzen, die nicht überschritten werden sollten. Diese mahnen: Tue kein Übel, sonst musst du mit einem Übeltäter zusammenleben". Allerdings ist für Hannah Arendt das Gesetz – und damit meint sie die Rechtsordnung im Allgemeinen, d.h. sowohl die staatliche Verfassung wie die davon abgeleiteten Gesetze – in erster Linie die unverzichtbare Garantie für den dadurch konstituierten "Raum der Freiheit", in welchem allein "Welthaftigkeit" im Sinn des politischen Handelns der vielen, die zusammenleben, möglich wird.

Die Schwäche populistischer Erpressbarkeit

Ausser in Bezug auf die USA geht Hannah Arendt im genannten Essay auf die einer Gesellschaft inhärente Schwäche nicht weiter ein, wenn diese sich formal demokratisch, materiell jedoch hierarchisch konstituiert, indem sie nach rassistischen Kriterien bestimmte Bevölkerungsgruppen vom ursprünglichen Vertrag ausschliesst. Dasselbe Vertragsphänomen lässt sich für den 1848 konstituierten Schweizerischen Bundesstaat in Bezug auf die jüdische Bevölkerung in der Schweiz festhalten, ferner in Bezug auf den Rechtsstatus von in der Schweiz lebenden Ausländern, mit bedauerlichen, schwerwiegenden Folgen bis heute.

So mag die Häme, mit der ein Teil der Bevölkerung, ja selbst ein Teil der Regierung auf die jüdische Forderung nach Klärung von Schuld und Schulden der Schweiz im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Verfolgung und Vernichtung der Juden antwortet, neben noch immer aktuellen antijüdischen und antisemitischen sowie neben generell politisch reaktionären Motiven, auch mit dem ursprünglichen Ausschluss aus dem "Vertrag" zu tun haben, im Sinn der Bemerkung, die mir einmal zu Ohren kam "Was machen die sich so wichtig, die gehören doch gar nicht recht dazu", oder im Sinn der an den Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund gerichteten Erwartung, sich moderat und zurückhaltend zu verhalten, um ja nicht, wie es heisst, "Anlass zu Antisemitismus zu geben".

Wären die Juden vom ursprünglichen Bundesvertrag nicht ausgeschlossen gewesen, so dürfte niemand es wagen, ihre heute gleichberechtigte Stimme schweigen zu heissen. Die Schwäche einer Demokratie, die dies zulässt, die die Gleichberechtigung ihrer Bürgerinnen und Bürger mit dieser prekären Konditionalität vertritt – Antirassismusetz hin oder her –, ist offensichtlich. Es ist die Schwäche gegenüber populistischer Erpressbarkeit.



Leidenschaft zeigt sich letztlich als rückhaltlosen Gebrauch des Vermögens, ein persönliches Urteil zu treffen und für dieses einzustehen, ob im Sinn des Gesetzes oder gegen das Gesetz, aber immer zu Gunsten von etwas Grösserem als einen selbst.

Obwohl Verfassung und Gesetze nach der Vertragstheorie nicht einfach Produkte sind, die, vergleichbar den Stadtmauern im antiken Athen, als ausserhalb des politischen Handelns stehende Artefakte des "Bauherrn" gelten, obwohl sie, im Gegenteil, durch die Bildung von Mehrheiten innerhalb der Gesellschaft im Lauf eines politischen Prozesses verändert werden können, haben sie trotzdem eine machtkonservative orientierungsweisende Funktion, welche Minderheiten und deren Widerstand gegen das Gesetz ins Unrecht versetzt, allen demokratischen Konsens-Dissens-Theorien zum Trotz. Deutlich zeigte sich und zeigt dies in Bereichen, in denen das persönliche Urteil, resp. das Gewissen auf empfindliche Weise gefordert ist, da die Existenz von Menschen auf dem Spiel steht, wie in der Praxis der Flüchtlings- und Asylpolitik.

Es gab tatsächlich Menschen, für welche allein das "rechte Handeln" zählte, Menschen, die nicht dem Gesetz gehorchten, sondern ihrem persönlichen Urteil (oder, in religiöser Sprache, ihrem

2) in H.A. Zur Zeit. Politische Essays. Hrg. Von Marie Luise Knott. Aus dem amerikanischen von Eike Geisel. Rotbuch Verlag, Berlin 1986

3) s. Eichmann in Jerusalem. Verlag R. Piper, München 1964. Neuausgabe von 1986, S. 22-23



Gesetze als Mittel zum Zweck

Interessanterweise entwickelt Hannah Arendt im Lauf der Jahre zwei sehr verschiedene Auffassungen über den Status des Gesetzes resp. der Rechtsordnung. In der – erstmals 1958 erschienenen – „Vita activa“ übernimmt sie Platons Auffassung, gemäss welcher die Gesetzgebung selbst nicht zum politischen Handeln gehört, sondern zum Bereich des Herstellens. Die Gesetze (resp. die staatliche Verfassung) sind gemäss dieser Auffassung Produkte, die dem Gebrauch dienen und die der Zweck-Mittel-Rationalität unterstehen. Sie sollen das – möglichst geordnete und gerechte – Zusammenleben ermöglichen, sind aber nicht oberster oder sich selbst genügender Zweck. Denn selbst wenn die Gesetzgebung, wie Platon dies vorsieht, von den Weisesten und Besten im Staat geschaffen wird, mag sie doch unvollkommen und mangelhaft sein. Diese Auffassung vom Gesetz als – unvollkommenes – Produkt, als Mittel zum Zweck, impliziert den aus Freiheit, d.h. auf Grund des persönlichen Urteils entstehenden Widerstand gegen das Gesetz, ja selbst dessen Nicht-Beachtung oder Übertretung als verständlich, ja als legitim, selbst wenn diejenigen, die so handeln, die Strafe des Gesetzgebers zu befürchten haben und auf sich nehmen müssen. Im Grunde genommen liesse sich mit dieser Auffassung jeder Ungehorsam dem Gesetz gegenüber rechtfertigen, falls er nicht aus Willkür, sondern infolge des sorgfältigen persönlichen Urteils zum Zweck des rechten Handelns – oder, religiös gesprochen, des guten Gewissens – erfolgt.

Gemäss der zweiten Auffassung ist die Gesetzgebung nicht ein Produkt aus dem Bereich des Herstellens, sondern ist politischer Natur, nämlich das vorweg zustandekommende Resultat eines impliziten Gesellschaftsvertrags. Im schon erwähnten Essay „Ziviler Ungehorsam“ unterscheidet Hannah Arendt drei Arten „ursprünglicher Übereinkünfte“: 1. das „theokratische Modell“, wie es sich im Bund Israels mit Gott herausbildet; 2. das „vertikale Modell“ gemäss *Thomas Hobbes'* Vorstellung, in welchem jeder Bürger ein Abkommen mit dem Monarchen, resp. mit der weltlichen Macht trifft, wobei er um den Preis grösstmöglicher Sicherheit auf seine Freiheitsrechte verzichtet; 3. schliesslich das „horizontale Modell“, wie *John Locke* es entwickelt hat, welches die ursprüngliche Übereinkunft aller Mitglieder der Gesellschaft im Sinn der gegenseitigen Verpflichtung, des „Konsens“, bedeutet, aus dem heraus eine Regierung ernannt wird.

Hannah Arendt betont, dass zwar jede Form des Gesellschaftsvertrags auf Gegenseitigkeit beruht. Jedoch allein das horizontale Modell verbindet und verpflichtet die Menschen untereinander in einer Art des gegenseitigen Versprechens, so dass die Gesetzgebung, die aus der gegenseitigen Verpflichtung, das Versprechen zu halten, entsteht, ihre bindende Kraft beibehält, auch wenn die Regierung sich als unfähig erweist, oder wenn sie gestürzt wird oder sich „zur Tyrannei“ entwickelt. Wichtig ist, dass der Konsens der sich untereinander verbindenden Menschen auf unbedingte Weise auch den Dissens einschliesst, da nur so der ursprüngliche Vertragscharakter, der ja aus Freiheit zustandekommt, gewahrt wird.

Während im theokratischen wie im vertikalen Modell Widerstand gegen das Gesetz, resp. Ungehorsam aus Gewissensgründen, Sanktionen nach sich zieht, ja eventuell gar zum Ausschluss führt, muss er im horizontalen Modell legitim sein. Dieses Modell liegt offensichtlich der Demokratie zugrunde. Allerdings zeigen sich auch hier Einschränkungen: Im Rekurs auf Tocqueville stellt Hannah Arendt fest, dass nur diejenigen Gruppen der Gesellschaft von der Legitimität des Dissens profitieren können, die im ursprünglichen Vertrag eingeschlossen gewesen seien. Damit erklärt sie zum Beispiel die Tatsache, dass der zivile Widerstand der Schwarzen in den USA in den Sechzigerjahren dieses Selbstverständnisses entbehrt habe und auf massive Ablehnung gestossen sei, da die Schwarzen zur Zeit der Gründung des Bundesstaates als Sklaven von der Gesellschaft ausgeschlossen gewesen seien, dass daher in der ursprünglichen Vertragsbildung ihnen gegenüber und von ihnen der übrigen Gesellschaft gegenüber keinerlei Versprechen getätigt worden sei.

Gewissen), es gab sie in allen Ländern, auch in der Schweiz, selbst wenn sie dadurch, wie Hannah Arendt es in ihrem Buch zum Eichmann-Prozess schrieb, „in schreiendem Gegensatz“ zu dem standen, „was sie für die einhellige Meinung ihrer gesamten Umgebung halten“³ mussten. Ihr aktiver Widerstand gegen das Gesetz war nur denkbar aus der Leidenschaft des politischen Handelns, aus der Sorge um das, was Hannah Arendt das „inter esse“, das verpflichtende, lebendige „Bezugsgeflecht“ zwischen Menschen nennt.

Es gibt auch heute Menschen, die abgewiesene Asylsuchende bei sich verstecken und ihnen zu falschen Papieren verhelfen, damit sie nicht in ihre Herkunftsländer abgeschoben werden, in denen politische Repression oder Krieg ihr Leben bedrohen, sei es in die Türkei oder nach Sri Lanka oder nach Algerien oder in weitere Länder, in denen menschenverachtende Gewalt herrscht. Auch heute gilt dieser Dissens mit dem Gesetz als illegitim, und wer ihn wagt, aus der Leidenschaft des politischen Handelns, muss mit Strafe rechnen. Es ist erstaunlich, dass noch am Ende des 20. Jahrhunderts, in einer Demokratie, wie die Schweiz sie unbestrittenmassen ist, Menschen, die durch „zivilen Ungehorsam“ das „rechte Handeln“ wählen, es in Kauf nehmen müssen, vom Gesetzgeber als „Gesetzesbrecher und Gesetzesbrecherinnen“ in die gleiche Kategorie wie Missetäter versetzt zu werden.

„Identität“ im Singular ist Hypostase

Im Rekurs auf Hannah Arendt muss vor allen Bestrebungen gewarnt werden, welche Pluralität auf Einheit reduzieren und welche das Recht auf Dissens beschneiden möchten. Die Warnung ist berechtigt, angesichts der – theoretisch und parteipolitisch – breit vertretenen Forderungen nach Vereinfachung der Komplexität, nach klarer „Identität“, ob personaler, nationaler, ethnischer – was auch immer. „Identität“ im Singular gerät unweigerlich zur Hypostase. Was für den einzelnen Menschen gilt, dass er eine Vielzahl von Identitäten vorweg entwickelt und verändert, gilt umso mehr für ein Kollektiv von Menschen, für die Gesellschaft innerhalb eines bestimmten Raumes.

Seit den „ethnischen Säuberungen“, welche diese „Identität“ herzustellen vorgaben, und seit dem Dayton-Abkommen, welches das politische Verbrechen der sog. „Säuberungen“ letztlich legalisiert (auch wenn die von einzelnen Tätern vollbrachten Grausamkeiten durch ein Menschenrechtstribunal geahndet werden sollen), ist jedoch kaum Zeit vergangen. Diese Verbrechen qualifizieren unsere Zeit insgesamt, ebenso wie die Nazi-Verbrechen die Dreissiger- und Vierzigerjahre kennzeichnen.

Wiederum im Rekurs auf Hannah Arendt muss der Primat des Politischen (und damit der Kultur) vor dem Ökonomischen zurückgewonnen werden.



Das Schwinden dieses Primats ist seit Jahrzehnten zu beklagen (hat vermutlich auch die breite wirtschaftliche Kollaboration der Schweiz mit Nazideutschland möglich gemacht, trotz behaupteter Neutralität). Seit 1989 hat es jedoch exponentiell zugenommen und führt allmählich zur Verwechslung des Staates mit einer Firma.

Politik als Kultur des Zusammenlebens

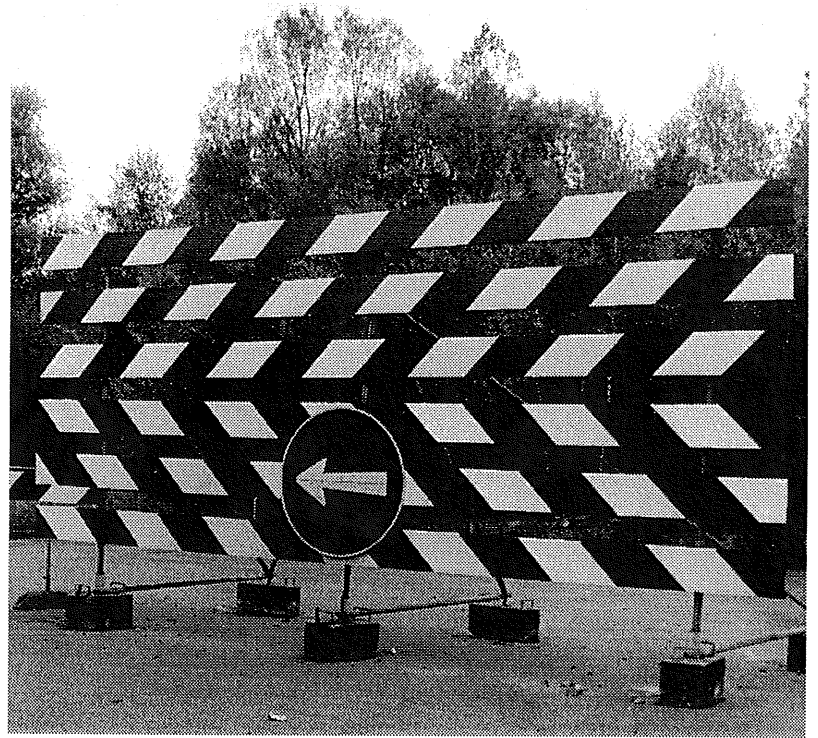
Während die Wirtschaft ihre Entscheide nach genau definierten, zumeist kurzfristigen Zwecken trifft, zum Beispiel in Hinblick auf Gewinnsteigerung, Marktexpansion, Kapitalerhöhung usw., und zur Erreichung dieser Zwecke möglichst effiziente Mittel einsetzt, jedoch auch Verluste und Verschleiss in Kauf nimmt, ist dem Politischen, wie Hannah Arendt in "Vita acitva" unterscheidet, die Zweck-Mittel-Rationalität fremd. Das Politische ist Selbstzweck, da es hier um die Organisation des Zusammenlebens der Menschen in der damit verbundenen Pluralität und Komplexität geht, um das Zusammenleben aller in Freiheit, worunter sowohl das Handeln aus Freiheit wie die verfassungsmässigen und gesetzlichen Garantien und Beschränkungen der Freiheit zu verstehen sind.

Das möglichst vielseitige, kreative Aushandeln der Regeln des Zusammenlebens, der Machtverteilung und Machtpartizipation, der Integration aller Schichten der Bevölkerung in die Entscheidungsprozesse bedeutet Kultur. Obwohl Hannah Arendt die Fragen der sozialen Gerechtigkeit, der Verteilung der Güter – auch der Bildungsgüter – und der Mitbestimmung bei der Reinvestition des Mehrwerts nicht zum Bereich des Politischen, sondern des Gesellschaftlichen zählt, ist klar, dass Armut und Verelendung, dass Ausgrenzung und Ausschluss das Zusammenleben aller schwächt. Freiheit ist nicht gewährleistet, wenn Menschen um ihre knappe Subsistenz kämpfen müssen, und dies ist heute bei einem zunehmenden Bevölkerungsanteil der Fall.

Kultur, das heisst, die Qualität des Zusammenlebens, resp. die Partizipation aller, die zusammenleben, am Aushandeln der Regeln und an ihrer möglichst kreativen und gerechten Umsetzung muss wieder als erste Priorität, als Selbstzweck des Politischen, angestrebt werden, damit nicht Eskapismus, Ängste und Gewalt überhandnehmen, damit Zukunft nicht nur für eine privilegierte Elite, sondern für alle denkbar ist.

Erziehung zum begründeten Widerspruch

Damit jedoch Freiheit, die einerseits von Hannah Arendt als Vermögen verstanden wird, andererseits als persönliches Urteilen und als politisches Handeln, resp. als Gebrauch, nicht der "Wüste" anheimfalle, wie sie schreibt, bedarf sie der ständigen Einübung, des ständigen Trainings. Dies bedeutet, dass Kinder und junge Menschen in



Das Politische ist Selbstzweck, da es hier um die Organisation des Zusammenlebens der Menschen in der damit verbundenen Pluralität und Komplexität geht.

ihrem begründeten Dissens gegenüber Regeln und Vorschriften, resp. gegenüber Gesetzen, die gleiche Achtung und den gleichen Respekt erfahren sollen, wie dies nach demokratischen Spielregeln unter Bürgerinnen und Bürgern üblich ist. Auch Kinder müssen als Rechtssubjekte anerkannt werden. Persönliches Urteilen und politisches Handeln können nicht im Erwachsenenalter plötzlich ausgeübt werden, wenn nicht eine lange Einübung vorausgeht, analog zur Kenntnis und zum Gebrauch der Grammatik in der Sprache oder zu den Regeln der Kommunikation.

Erziehung zum begründeten Widerspruch würde bedeuten, dass ein Training des Urteilsvermögens und persönlichen Urteils angestrebt würde. Die Folge davon wäre, dass die Paradoxien des Alltags besser erkannt und gelöst werden könnten. Dass Kindheit und Jugend heute geringgeschätzt werden, dass in den Bereichen der Erziehung und Bildung die Budgets gekürzt, dass Tausende von Lehrstellen gestrichen werden und

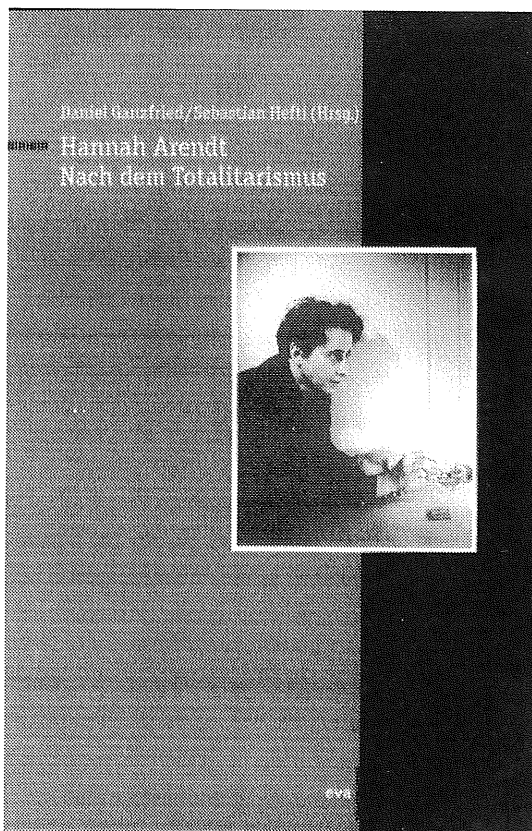
4) S. 39, 4. Auflage im Verlag R. Piper & Co, München 1981

damit die mögliche Partizipation am pluralen, arbeitsteiligen Zusammenleben zum vornherein verwehrt wird, dass dem hilflosen Aufbegehren junger Menschen mit Polizeirepression begegnet wird, all dies ist in politischer Hinsicht verhängnisvoll, ja verbrecherisch.

Soll politisches Handeln zwischen Gesetz und persönlichem Urteil nicht zu einem theoretischen Relikt werden, das an wissenschaftlichen Symposien als utopisches Modell diskutiert wird, müssen Kindern und Jugendlichen, unabhängig von sozialer und nationaler Herkunft, unabhängig von Begabung und Wohnort, unbedingt Möglichkeiten der echten Partizipation, des Beitrags zur Veränderung und Neugestaltung des Zusammenlebens geboten werden, ein freiheitliches Einüben in Konsens und Dissens und in das Gespür für das rechte Handeln. Nur so kann lebendige Demokratie eine Chance haben, nur so kann verhindert werden, dass sie zur Bürokratie ver-

kommt, der, wie Hannah Arendt in "Macht und Gewalt"⁴ schreibt, "jüngsten und vielleicht furchtbarsten Herrschaftsform", der "Niemandsherrschaft", da in ihr kein einzelner Mensch mehr für Entschiede, die viele treffen, verantwortlich gemacht werden kann – die Herrschaftsform der "Wüste".

Zum Glück gibt es dagegen Ansätze des Widerstands, auch heute, Ansätze der Erneuerung. Ich weise auf die überall tätigen, lebendigen Basisbewegungen hin, darunter auf die an verschiedenen Orten entstehenden "Initiativgruppen Zukunftsrat", welche die Bedürfnisse nach Freiheit und Partizipation aller – formal – Rechtlosen, Stimmlosen und Ausgegrenzten, der Kinder und Jugendlichen, der einheimischen wie der ausländischen, wahrnehmen wollen, damit diesen "Leidenschaft und politisches Handeln" offenstehen. ●



Hannah-Arendt-Tage

"Nach dem Totalitarismus", unter diesem Motto standen die ersten Zürcher Hannah-Arendt-Tage vom 20.-23. Juni 1996 (vgl. MOMA 7/8.96 und 9.96). Nun ist das Buch dazu erschienen: Auf 200 Seiten werden darin Beiträge der Hannah-Arendt-Tage dokumentiert. Die verdankenswerte Arbeit leisteten die Organisatoren der Tage, Daniel

Ganzfried und Sebastian Hefti. Störend daran ist nur, dass in diesem Dokumentationsband nur eine Auswahl der Referate abgedruckt ist, ohne dass irgendwo ersichtlich wäre, welche weiteren Referate gehalten wurden und aus welchen Gründen genau diese und keine andere Auswahl getroffen wurde. Es fehlen substantielle Beiträge wie zum Beispiel die Referate von Gajo Sekulic aus Sarajewo ("Über die Relevanz der Verabschiedung des Totalitarismus") oder der Philosophin/Publizistin und wohl fundiertesten Schweizer Arendt-Kennerin Maja Wicki ("Natalität als dialektischer Begriff – Emanzipation und Assimilation").

Gleichzeitig künden die Organisatoren bereits die nächsten Hannah-Arendt-Tage für 1997 unter dem Titel "Was ist Politik" an: Ausgehend von den schlechten Erfahrungen mit einer Überkonzentration von Angeboten in kurzer Zeit werden die Tage dieses Jahr zum Monat: Vom 12. September bis 10. Oktober finden verschiedene Diskussionsveranstaltungen, Lesungen und Podien statt. Als TeilnehmerInnen sind bereits gesetzt: Saskia Sassen ("Politics, Cities and Globalization" am 12.9.), Hermann Lübke ("Die Freiheit, die Wahrheit und die Moral" am 19.9.), Dick Howard ("Politik der Urteilskraft") und Volker Rittberger ("Was heisst heute internationale Politik" am 27.9.), Otto Kallscheuer ("Glaube und Politik") und Simona Forti ("Politik und Denken" am 3.10.) und Seyla Benhabib ("Globalisierung und Einbürgerungsrechte" am 10.10.).

Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus, Daniel Ganzfried/Sebastian Hefti (Hg.), Hamburg 1997, Europäische Verlagsanstalt eva, ISBN 3-434-52003-1.

Infos zu den Hannah-Arendt-Tagen 1997 bei: Verein Politikinitiativen PiN, Sebastian Hefti, Hohlstrasse 86a, 8004 Zürich. Tel. 01/291 62 02, Fax 01/241 60 32.