
Abbrich Meyer

Wie Hannah Arendt versuchte, Karl Marx beizukommen. Bemerkungen anlässlich des Erscheinens der Arendt-Gesamtausgabe*

Hannah Arendt wollte keine Philosophin sein. In dem berühmten Fernsehgespräch, das sie 1964 mit Günter Gaus führte, protestierte sie, als der Interviewer sie dem Publikum als Philosophin vorstellte, umgehend: „Ich fühle mich keineswegs als Philosophin. [...] Ich habe meiner Meinung nach der Philosophie doch endgültig Valet gesagt. Ich habe Philosophie studiert, wie Sie wissen, aber das besagt ja noch nicht, daß ich dabei geblieben bin.“¹ Ein Dezennium zuvor las man es anders. Wie wir jetzt wissen, setzte sie sich in den Jahren zwischen 1952 und 1954 intensiv mit der philosophischen Tradition des Westens auseinander. Im letzten Herbst erschien im Göttinger Wallstein-Verlag als Auftakt einer auf insgesamt siebzehn Bände geplanten Kritischen Gesamtausgabe der Werke Hannah Arendts der von Barbara Hahn und James McFarland herausgegebene Band 6. Er enthält fast 600 Seiten Manuskripte und Vorlesungsunterlagen, zumeist in englischer Sprache – nur wenig davon ging seinerzeit in Druck. In immer neuen Anläufen unterzog Arendt die politische Philosophie von Platon und Aristoteles bis zu Marx einer

* Hannah Arendt, *The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs*. Kritische Gesamtausgabe / Complete Works. Critical Edition, Bd. 6., hg. von Barbara Hahn und James McFarland, Göttingen 2018, 923 Seiten. – Der folgende Text wäre nicht entstanden ohne die begleitenden Diskussionen, die ich mit meinem Freund Eberhard Jungfer führen konnte. Unser gemeinsamer Versuch, ein kritisches Marx-Verständnis zu entwickeln und Marx auf die Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts zu beziehen, datiert zurück in die Zeit unserer Mitarbeit an der Zeitschrift *Autonomie. Materialien gegen die Fabrikgesellschaft*. Wir haben das Erscheinen der Arendt-Gesamtausgabe zum Anlass genommen, uns noch einmal den Marxschen Begriffen zu nähern, um Arendts Lesart damit zu konfrontieren.

¹ Das Gespräch wurde nachgedruckt u. a. in: Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hg. von Ursula Ludz, München 1996, S. 44–70.

kritischen Prüfung vor dem Hintergrund der Katastrophen des Totalitarismus und des Zweiten Weltkriegs. Warum also wollte sie keine Philosophin sein?

Die Frage führt mitten in die Texte hinein. Als Arendt ihre Distanz 1964 damit begründete, bei den meisten Philosophen gebe es „eine Art von Feindseligkeit gegen alle Politik“, während sie Politik mit „von der Philosophie ungetrübten Augen“ sehen wolle, rekapitulierte sie einen Befund, zu dem sie allererst im Durchgang durch die philosophische Tradition gekommen war. Seit der griechischen Antike hatte ein Konflikt zwischen dem Philosophen und den öffentlichen Angelegenheiten der Polis bestanden. Sokrates wurde zum Tode verurteilt, nicht weil er eine politische Rolle hätte spielen wollen, sondern weil er die Philosophie für die Polis relevant machen wollte.² Dem traditionellen Verständnis nach blieben das Philosophieren und das tätige Leben, die *vita contemplativa* und die *vita activa*, stets getrennte Sphären, mit dem Vorrang der Kontemplation vor den Tätigkeiten aller Art. Am Ende der Tradition habe Marx dann „die traditionelle Hierarchie von Denken und Handeln, von Kontemplation und Arbeit, und von Philosophie und Politik“ auf den Kopf gestellt und den Sprung aus der Theorie in die Praxis gefordert³ – ein Postulat, dessen politische Folgen Arendt für verhängnisvoll hielt. Die Politik mit „von der Philosophie ungetrübten Augen“ zu sehen, sollte nun nicht mehr und nicht weniger heißen, als den Raum des Politischen gänzlich neu zu vermessen. Doch soweit war Arendt Anfang der 1950er Jahre noch nicht.

*

Ausgangspunkt des ganzen Vorhabens, das Arendt nach Abschluss ihres großen Buches *The Origins of Totalitarianism* („Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“) ab 1951/52 verfolgte, war – das wird in der vor-

² Siehe in der vorliegenden Ausgabe S. 550 (im Folgenden zitiert als KGA 6).

³ KGA 6, S. 420, 485. Auf den Marxschen Praxisbegriff, wie er erstmals in den *Thesen über Feuerbach* von 1845 gebraucht wird, geht Arendt erstaunlicherweise nicht weiter ein.

liegenden Edition leider nicht recht deutlich – ein Stipendienantrag an die *Guggenheim Foundation*, der auch bewilligt wurde. Die Finanzierung sollte ihr die Abfassung eines Buches mit dem Titel *Totalitarian Elements in Marxism* ermöglichen, dessen Dringlichkeit sie in ihrem Antrag wie folgt umriss:

Die wichtigste Lücke in *The Origins of Totalitarianism* ist das Fehlen einer angemessenen historischen und begrifflichen Analyse der ideologischen Hintergründe des Bolschewismus.⁴

Wir sind am Beginn des Kalten Krieges, das Thema schien sich anzubieten, wenngleich Arendt, seit 1951 amerikanische Staatsbürgerin, dem fanatischen Antikommunismus der McCarthy-Ära niemals nachgegeben hat. Doch ihr Bild des Marxismus blieb geprägt von der Spätphase der Stalin-Herrschaft und von den damaligen ideologischen Debatten zwischen den Parteigängern der Freien Welt und den *fellow travellers* des Kommunismus.

Sie habe sich, so fuhr Arendt fort, in den *Origins* bewusst nur mit jenen Elementen des Totalitarismus beschäftigt, die – wie Rassismus, Imperialismus, völkischer Nationalismus und Antisemitismus – in keinem Zusammenhang mit den „großen politischen und philosophischen Traditionen des Westens“ stünden, wogegen der Marxismus diese Tradition hinter sich habe. Eine kritische Diskussion des Marxismus erfordere daher zugleich „eine Kritik an einigen der Grundsätze der westlichen politischen Philosophie“. Ihre Absicht sei, „das fehlende Bindeglied zwischen der Präzedenzlosigkeit [*unprecedentedness*] unserer

⁴ Übersetzung aus dem englischsprachigen Original hier und im Folgenden vom Verf., wenn nichts anderes angegeben wird. – Der undatierte Stipendienantrag wurde vermutlich Anfang 1952 verfasst; die Bewilligung durch die *Guggenheim Foundation* erfolgte im April 1952. Es bleibt unerfindlich, warum dieses drei Schreibmaschinenseiten umfassende Dokument, das bereits die Grundzüge von Arendts weiterer Beschäftigung mit Marx enthält, in dem vorliegenden Band keinen Platz gefunden hat. Vgl. das Nachwort in KGA 6, S. 828, 833. Eine Kopie wurde mir vom Hannah-Arendt-Archiv Oldenburg freundlicherweise zur Verfügung gestellt. Auszüge aus diesem Dokument und dem von Arendt in diesem Zusammenhang geführten Briefwechsel wurden bereits in der Biographie von Elisabeth Young-Bruehl (Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, übers. von Hans Günter Holl, Frankfurt am Main 1991, S. 384 ff.) zitiert; vgl. auch Wolfgang Heuer, Hannah Arendt, Reinbek bei Hamburg 1987, S. 51 f.

gegenwärtigen Situation und einigen allgemein akzeptierten traditionellen Kategorien des politischen Denkens“ beizubringen.

Eben dies Programm arbeitete Arendt in den folgenden Jahren ab, wie die Veröffentlichung ihrer Manuskripte nun erstmals zeigt. Anders als im Antrag angekündigt, befasste sie sich allerdings nicht mit der Geschichte marxistisch orientierter Parteien und dem Übergang vom Leninismus zum Stalinismus. Im Mittelpunkt stand vielmehr das Denken von Marx. Dabei orientierte sie sich an wenigen Hauptpunkten, die sie in ihrem Antrag benannte und später nur geringfügig variierte:

- (a) Marx' Begriff des Menschen als „arbeitendes Tier“ (working animal);
- (b) sein Begriff der Arbeit als „Stoffwechsel des Menschen mit der Natur“ einerseits, Schaffung einer menschlichen Welt und Schöpfung menschlicher Artefakte andererseits;
- (c) sein Begriff der Geschichte als vom Menschen gemacht, der eng mit seinem Begriff der Arbeit verbunden ist;
- (d) sein Begriff der Politik und seine politischen Kategorien, die aus seinem Begriff der Geschichte abgeleitet sind;
- (e) und sein Begriff des Endes der Geschichte und Politik in einer klassenlosen und staatslosen Gesellschaft, zu verwirklichen durch die Arbeiterklasse, weil der Arbeiter am ehesten das spezifisch menschliche Wesen des Menschen, bestimmt als arbeitendes Tier, darstellt.

Um es sogleich zu sagen: Das geplante Marx-Buch kam nie zustande. Ob man von einem „Scheitern“ Arendts sprechen kann,⁵ sei dahingestellt. Man mag das so sehen, wenn man die vielen Wiederholungen, Neuansätze und auch Fehlschlüsse vor Augen hat, die Arendt mit ihrer Schreibmaschine festhielt. Elisabeth Young-Bruehl, ihre Biographin, ist zu einem anderen Urteil gekommen, und ihre ältere Darstellung bietet nach wie vor einen guten Leitfaden, um die nun edierten „Fragmente eines Buches“ (so der Untertitel) einordnen zu können. Alles, was Arendt damals geschrieben habe und was ursprünglich für das Marxis-

⁵ So Dieter Thomä in seiner Besprechung des Bandes: Hannah-Arendt-Gesamtausgabe. Im Clinch mit einem gewieften Saboteur, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13. Oktober 2018. Ich weise auf diese Besprechung ausdrücklich hin, weil Thomä zu einem insgesamt positiveren Urteil über Arendts Beschäftigung mit Marx kommt als ich.

mus-Buch bestimmt gewesen sei, könne man als produktive Vorstudien für spätere Publikationen lesen.⁶ In der Tat floss die Auseinandersetzung mit den Marx'schen Grundbegriffen in Arendts 1958 veröffentlichtes Werk *The Human Condition* („Vita activa oder Vom tätigen Leben“) ein, mancher ihrer Gedankengänge wird erst deutlich, wenn man dies Werk hinzunimmt; und noch in der 1963 publizierte Schrift *On Revolution* („Über die Revolution“) griff sie auf Literatur zur Französischen Revolution und zum Bolschewismus zurück, die sie im Rahmen des Guggenheim-Projekts gelesen hatte.

Allerdings schreckte Arendt offenbar davor zurück, ein „dickes Buch“ zu schreiben.⁷ Jedenfalls beschloss sie, zunächst einmal Vorlesungen über den Marxismus zu halten, näherhin über „Ideologie und einige andere zentrale Elemente wie Arbeit, Geschichte etc.“, wie sie ihrem Mann Heinrich Blücher während ihres Europaaufenthalts 1952 aus Paris mitteilte.⁸ Und als sie ein Dreivierteljahr später die *Guggenheim Foundation* um eine Verlängerung ihres Stipendiums bat, hatte sich die Richtung des Forschungsvorhabens bereits verschoben. Das Thema von *Vita activa* zeichnete sich deutlicher ab, Arendt explizierte ihre Unterscheidung von Arbeiten und Herstellen – eine Unterscheidung, auf die wir zurückkommen werden:

Einen Teil des letzten Jahres habe ich in Europa verbracht. Neben Vorträgen [...] las ich sechs Wochen lang in den besonders reichen Sammlungen in Paris über die Geschichte der Arbeit und des Sozialismus. Hier konzentrierte ich mich auf die Theorie der Arbeit im philosophischen Sinne, wie man sie vom Herstellen abzugrenzen hat. Damit meine

⁶ „Ihr Projekt, die totalitären Elemente des Marxismus zu untersuchen, verwandelte sich in einen Plan für die Grundlegung einer neuen Politikwissenschaft.“ Young-Bruehl, Hannah Arendt (wie Anm. 4), S. 385, 388.

⁷ Am 16. November 1953 schrieb Arendt an Kurt Blumenfeld: „... ich hatte vor, eine kleine Studie über Marx zu schreiben, aber, aber – sobald man Marx anfaßt, merkt man, daß man gar nichts machen kann, ohne sich um die ganze Tradition der politischen Philosophie zu kümmern. [...] Ich will unter keinen Umständen wieder ein dickes Buch schreiben.“ Zit. nach Young-Bruehl, Hannah Arendt (wie Anm. 4), S. 388.

⁸ Hannah Arendt / Heinrich Blücher, Briefe 1936–1968, hg. u. mit einer Einl. von Lotte Köhler, München / Zürich 1996, S. 262 (8. Mai 1952).

ich die Unterscheidung zwischen dem Menschen als *homo faber* und als *animal laborans* [arbeitendes Lebewesen; A. M.]; zwischen dem Menschen als Handwerker und Künstler (im Sinne der Griechen) und dem Menschen, der dem Fluch unterworfen ist, sein täglich Brot im Schweiß seines Angesichts zu verdienen. Eine klare begriffliche Unterscheidung wie auch genaueres historisches Wissen auf diesem Gebiet scheinen mir wichtig, angesichts der Tatsache, daß Marxens Verehrung der Arbeit als eine ihrem Wesen nach schöpferische Tätigkeit einen entscheidenden Bruch mit der gesamten westlichen Tradition darstellt, in der Arbeit den tierischen, anstatt den menschlichen Aspekt des Menschen verkörpert hatte. [...] Ich denke, man muß erkennen, wie sehr die moderne Welt – nach den politischen Revolutionen des achtzehnten und der Industriellen Revolution des neunzehnten Jahrhunderts – das ganze Gleichgewicht der menschlichen Tätigkeiten verändert hat, um auch nur annähernd verstehen zu können, was mit dem Aufstieg des Marxismus passierte und warum Marxens Lehre, die sich ja von der großen Tradition speiste, gleichwohl für die totale Herrschaft mißbraucht werden konnte.⁹

Im Herbst 1953 hielt sie dann im Rahmen der *Christian Gauss Lectures* an der Universität Princeton die Vorträge über „Karl Marx and the Tradition of Political Thought“, die einen Schwerpunkt der vorliegenden Ausgabe bilden. In einem Brief an ihren ehemaligen Lehrer Karl Jaspers schilderte sie ihre Vorbereitungen, und darin wird deutlich, aus welcher übergreifenden Perspektive sie sich mit dem Marxschen Werk auseinandersetzte – oder besser gesagt: wie sehr sie Marx als Stichwortgeber für eigene Themen benutzte. Arendt hatte begonnen, ihr philosophisches Gepäck auszupacken.¹⁰ Marx wurde jetzt in die Tradition von Platon und Aristoteles gestellt und an dieser Tradition gemessen.¹¹

⁹ Zit. nach Young-Bruehl, Hannah Arendt (wie Anm. 4), S. 386 f.; dort wird der Verlängerungsantrag auf den 19. Januar 1953 datiert, in KGA 6, S. 883, auf den 29. Januar 1953.

¹⁰ Die im Pariser Exil zurückgelassene philosophische Bibliothek Arendts war 1950 nach New York expediert worden; vgl. KGA 6, S. 835: „Auf den Regalen in einem Arbeitszimmer der Neuen Welt – die sorgfältig zusammengetragene Tradition europäischen philosophischen und politischen Denkens.“

¹¹ Einer Anekdote zufolge soll Arendt auf die Bitte der Zuhörer ihrer Vorlesungen in Princeton um eine kurze Leseliste, anstatt eine solche auszuhändigen, geantwortet haben: „Platon, Aristoteles

Dabei geriet der zunächst benannte Zusammenhang zwischen Marx und dem Totalitarismus bolschewistischer Prägung mehr und mehr aus dem Blick:

In Princeton werde ich über Marx in der Tradition der politischen Philosophie sprechen. Je mehr ich Marx lese, je mehr sehe ich, daß Sie recht hatten: Er ist weder an Freiheit noch an Gerechtigkeit interessiert. [...] Trotzdem ein guter Hebel, um über bestimmte allgemeine Probleme zu sprechen.¹²

Ähnliches berichtete sie schließlich Gershom Scholem, dem sie nun auch einen neuen Titel für ihr geplantes Buch nannte – eben den, den die Gesamtausgabe jetzt verwendet: „Ich bin sehr in Arbeit, schreibe eine Art Buch, scheint mir, *the modern challenge to tradition*; halte erst mal eine *lecture series* darüber in Princeton.“ Und die Philosophin, als die sich offenbar damals sah, fügte hinzu, man habe in den USA für philosophische Fragen kein Verständnis, während „ich natürlich im Maße des Älterwerdens auf meine Anfänge zurückkomme, wie es sich gehört“.¹³

✧

Worin besteht, Arendt zufolge, die „moderne Herausforderung der Tradition“, und was hat Marx damit zu tun? In den vorliegenden Texten wird der Sachverhalt vielfach umkreist und historisch zu verorten versucht; zuerst im Umfeld von „Ideologie und Terror“, einem Aufsatz, den Arendt in die deutsche Ausgabe von *Elemente und Ursprünge tota-*

und Marx. Und natürlich beziehe ich mich auch auf Thomas von Aquin, Hobbes, Locke, Montesquieu und Adam Smith.“ Zit. in KGA 6, S. 844. Locke und Smith werden in den Vorlesungsunterlagen nur am Rande erwähnt, erst in *Vita activa* ging Arendt ausführlicher auf beide Autoren ein.

¹² Hannah Arendt / Karl Jaspers, Briefwechsel 1926–1969, hg. von Lotte Köhler u. Hans Sanner, München / Zürich 1985, S. 252 (13. Mai 1953). Der Brief ist vor allem interessant, weil er eine bittere Schilderung des politischen Klimas während der McCarthy-Ära enthält.

¹³ Hannah Arendt / Gershom Scholem, Der Briefwechsel, hg. von Marie Luise Knott, Berlin 2010, S. 385 (16. August 1953). Kursivierung vom Verf.

ler Herrschaft übernahm,¹⁴ sodann in dem 1953 veröffentlichten Essay *Understanding and Politics*, wo es heißt:

Die Originalität des Totalitarismus ist nicht deshalb schrecklich, weil mit ihm eine neue „Idee“ in die Welt gekommen ist, sondern weil seine schieren Handlungen einen Bruch mit allen unseren Traditionen darstellen; zweifellos haben sie unsere Kategorien des politischen Denkens und unsere Maßstäbe für das moralische Urteilen gesprengt.¹⁵

Arendt hat den Begriff „Traditionsbruch“ geprägt, um die Schwierigkeiten des „Verstehens“ – im Unterschied zum kausalen Erklären – angesichts des neuartigen, präzedenzlosen Phänomens totalitärer Herrschaft zu beschreiben. (Nebenbei bemerkt, ist dies die Vorlage für den vielzitierten „Zivilisationsbruch“, von dem Dan Diner zuerst geredet hat.) An anderer Stelle spricht sie vom „*broken thread of tradition*“:

Tatsache ist, daß der Faden unserer Tradition im Sinne einer kontinuierlichen Geschichte erst gerissen ist, als Institutionen und eine Politik in die Welt kamen, die nicht länger mit den Kategorien des traditionellen Denkens zu begreifen waren und deren ‚Verbrechen‘ nicht länger mit traditionellen moralischen Standards beurteilt oder innerhalb des vorhandenen Gesetzesrahmens einer Zivilisation abgeurteilt werden konnten, deren rechtlicher Eckpfeiler das Gebot ‚Du sollst nicht töten‘ gewesen war.¹⁶

„Traditionsbruch“ ist ein weitgefasster Begriff, der sich zunächst aus der aktuellen Erfahrung des Nationalsozialismus und Stalinismus ergab. Er spiegelt sicherlich auch die biographischen Brüche der Emigrantin, und

¹⁴ KGA 6, S. 11–88; s. insbesondere S. 11, 28. Arendt schrieb „Ideologie und Terror“ während ihrer Europareise 1952, zunächst als Vortragsmanuskript; der Text wurde in verschiedenen Fassungen in deutscher und englischer Sprache publiziert, u. a. in der *Festschrift für Karl Jaspers* (1953); eine nochmals überarbeitete Version nahm Arendt als Schlusskapitel in die deutsche Ausgabe von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* auf.

¹⁵ Zit. nach der dt. Übers. in: Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. von Ursula Ludz, München / Zürich 1994, S. 112. Vgl. KGA 6, S. 161 (Draft), S. 176 (Druckfassung); ein Hinweis auf diese Übersetzung fehlt in der Gesamtausgabe leider.

¹⁶ KGA 6, S. 250. In diesem Zusammenbruch sieht Arendt ein Scheitern der Nürnberger Prozesse begründet; ebd., S. 161.

er indiziert das Erfordernis eines neuen Anfangs. Arendt fragte jetzt nach den Auswirkungen des Totalitarismus auf den Bestand des abendländischen Denkens. Klarer als die meisten Köpfe ihrer Zeit – ausgenommen vielleicht nur die Kritische Theorie von Horkheimer und Adorno – hatte sie erkannt, dass die deutschen Menschheitsverbrechen, der Judenmord, und der Terror Stalins die gesamte philosophische Überlieferung in Frage stellten. So unternahm sie den großangelegten Versuch einer Neufassung von Begriffen der politischen Philosophie.¹⁷ Will man die Bedeutung dieses Unternehmens würdigen, genügt ein Vergleich mit der Nachkriegsphilosophie in Deutschland. Das Gros der Philosophen empfahl nach 1945 die Rückkehr zum Bewährten, zu den alten Wahrheiten, zum traditionellen Textkanon. Andere versuchten, die Zäsur des Krieges und der Barbarei durch die Restauration christlicher Glaubensgewissheiten und Werte zu überdecken. Auf Philosophie-Kongressen wurde über „Mensch, Natur und Sein“, über „das Erbe der Antike und des Christentums“ debattiert, und ansonsten übte man sich im „kommunikativen Beschweigen“ (Hermann Lübbe) der NS-Vergangenheit.¹⁸

*

In einem ersten Schritt versuchte Arendt nun, den Zusammenhang zwischen dem Marxismus und dem Bolschewismus freizulegen. Zwar dürfe Marx nicht für den Totalitarismus bolschewistischer Prägung verantwortlich gemacht werden, aber der Rückgriff der Bolschewiki auf seine Theorie sei auch kein Zufall. Das Einfallstor bilden Arendt zufolge eine deterministische Philosophie und ein Arbeitsbegriff bei Marx, die die

¹⁷ Allerdings blieben das „griechische Denken“ und die griechische Polis Referenzpunkte für Arendt.

¹⁸ Vgl. den instruktiven Aufsatz von Gereon Wolters, Vertuschung, Anklage, Rechtfertigung. Impromptus zum Rückblick der deutschen Philosophie auf das ‚Dritte Reich‘, in: Bonner Philosophische Vorträge und Studien, 23 (2004), S. 8–53. Zur Apologie des „kommunikativen Beschweigens“: Hermann Lübbe, Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewußtsein, in: Historische Zeitschrift, 236 (1983), S. 579–599.

traditionelle Bestimmung der Freiheit des Menschen unterminiert hätten. So gesehen, verkörpert Marx seinerseits den Bruch mit der Tradition, und deshalb auch reicht seine Aktualität weiter. Arendt möchte ihn als „Prüfstein der Modernität und einiger allgemeiner, dringlicher Probleme des Denkens im 20. Jahrhunderts“ nutzen, wie sie schreibt.¹⁹ Sein Werk bietet zugleich einen Zugang zum Verständnis der geistigen Situation der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Es steht gewissermaßen im Spannungsfeld zwischen den jüngsten Katastrophen und der Entwertung der seit der Antike überlieferten philosophischen und politischen Vorstellungen.

Marx tritt also als letzter Vertreter der abendländischen Tradition auf, die er herausfordert und aus der er „in bewußter Rebellion“ herausgesprungen sei²⁰ – gleich den anderen beiden großen Protagonisten der nachhegelschen Philosophie, Kierkegaard und Nietzsche. Seine eigentliche Leistung erkennt Arendt darin, dass er die Umbrüche seiner Epoche zum Ausdruck gebracht habe, und dies in umgewendeten Begriffen aus der Tradition. Unter dem Eindruck der politischen Revolutionen des 18. Jahrhunderts in Amerika und Frankreich, der Industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts und der „Emanzipation der Arbeiterklasse“²¹ formulierte Marx, so wie Arendt ihn versteht, eine kohärente Theorie, deren wichtigste Bausteine die Glorifizierung der Arbeit als schöpferischer Tätigkeit und ein Geschichtsbegriff waren, der Gesetzmäßigkeit und Machbarkeit unterstellte. Hierin war er Schüler Hegels und Zeitgenosse Darwins – wiederholt zitiert Arendt das Diktum von Engels, Marx sei der „Darwin der Geschichte“ gewesen.²² Letztlich je-

¹⁹ KGA 6, S. 334; vgl. S. 251.

²⁰ Ebd., S. 487.

²¹ „Marx is the only thinker in the 19th century who took its central event, the emancipation of the working [class] seriously in philosophical terms.“ KGA 6, S. 252. Arendt verwendet den Begriff „Emanzipation“ im Doppelsinn der Aufwertung der Arbeit infolge einer unbegrenzten Nachfrage nach Arbeitskraft einerseits, der politischen Gleichheit der arbeitenden Klassen andererseits; vgl. S. 253, 254, 273.

²² KGA 6, S. 73, 355, 506. Arendt treibt die Parallelen zwischen dem Marxschen Geschichtsbegriff und dem Darwinschen Entwicklungsgedanken sehr weit voran: „The introduction of Development through Darwin and Marx: The law of development: Survival of the fittest in struggle of races; survival of one class in the interest of mankind in the struggle for mankind.“

doch habe Marx nur ein Denken vollendet, das mit der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert und dem Rationalismus eines Descartes in die Welt gekommen sei.

Damit verlegt Arendt allerdings die Ursachen für den „Zusammenbruch der fundamentalen Kategorien der politischen Philosophie“ noch weiter zurück, über Marx hinaus an den Beginn der Neuzeit.²³ (Tatsächlich markieren das mathematisch-naturwissenschaftliche Weltbild, die Konstruktion der Wirklichkeit aus der Vernunft des Subjekts, das Aufkommen neuer territorialer und kolonialer Herrschaftsformen und die Akkumulation großer Mengen von Kapital – auf lange Sicht betrachtet – wohl einen größeren historischen Bruch als die Brüche und Katastrophen, deren Zeugin Arendt selbst war. Aber dem geht sie hier nicht weiter nach, ihr Zeithorizont blieb vorerst bestimmt durch die Erfahrung von Totalitarismus und Weltkrieg.) Die Auswirkung des Marxismus auf das 20. Jahrhundert dagegen sieht sie nun nicht mehr allein im System totaler Herrschaft. Vielmehr sei die Marxsche Utopie des „vergesellschafteten Menschen“²⁴ ebenso in der modernen westlichen „Arbeitsgesellschaft“ Wirklichkeit geworden, die zugleich eine Konsumgesellschaft sei.²⁵ Ohne den Erkenntniswert des Begriffs „Traditionsbruch“ im Rahmen ihrer Totalitarismus-Analyse in Frage zu stellen, muss man konstatieren, dass Arendt in den 1950er Jahren in Amerika angekommen war und ein Unbehagen an der dortigen Massenkultur artikuliert, womit sie damals nicht allein stand.

Ebd., S. 124 ff.

²³ KGA 6, S. 526. Vgl. dazu das 6. Kapitel von *Vita activa*, wo Arendt von der „Weltentfremdung“ oder „Weltlosigkeit“ spricht, die mit der Neuzeit begonnen habe.

²⁴ Arendt bezieht sich auf die Marxschen *Thesen über Feuerbach* und auf eine Passage aus dem dritten Band des *Kapital* (MEW 3, S. 535; MEW 25, S. 828; zitiert wird hier und im Folgenden nach: Karl Marx / Friedrich Engels, Werke, Berlin 1956 ff., mit jeweiliger Bandnummer), unterstellt aber, Marx sei damit zum Apologeten der Massengesellschaft geworden; KGA 6, S. 299 f., 434 ff., 484, 531.

²⁵ Zur „Arbeitsgesellschaft“ siehe KGA 6, S. 252, 289, 393, 565 (“[...] that we live in a laboring society of jobholders where everything is judged in terms of consumption”). Später spricht sie von einer „arbeitenden Massengesellschaft, wie sie Marx mit im Sinn hatte“. *Vita activa* oder Vom tätigen Leben, Taschenbuchausgabe München / Zürich 1981, S. 139 (die deutsche Fassung schrieb Arendt selbst nach einer vorliegenden Rohübersetzung).

*

Vielleicht hat die zunehmende historische Unschärfe des Begriffs etwas damit zu tun, dass Arendt ihre Marx-Lektüre vor dem Hintergrund ihrer Kenntnis der griechischen Philosophie betrieb. Vor allem Platons Höhlengleichnis bildete – neben der Bestimmung der Sklaverei durch Aristoteles – das Kernstück ihrer neuerlichen Rezeption antiker Autoren. Ihre Deutung des Höhlengleichnisses wiederum war ganz der umstrittenen Interpretation verpflichtet, die Heidegger Anfang der 1930er Jahre erstmals vorgelegt hatte.²⁶ Das geht auch aus einem Brief Arendts an Heidegger vom Mai 1954 hervor, in dem sie erneut ihren Buchplan umriss:

Seit etwa drei Jahren versuche ich an drei Sachen heranzukommen, die vielfach miteinander verbunden sind. 1. Von Montesquieu ausgehend eine Analyse der Staatsformen [...]. – 2. Vielleicht von Marx einerseits und Hobbes andererseits ausgehend, eine Analyse der grundverschiedenen Tätigkeiten, die von der *vita contemplativa* aus gesehen in den einen Topf der *vita activa* gewöhnlich geworfen wurden: also Arbeiten – Herstellen – Handeln; wobei Arbeiten und Handeln am Modell des Herstellens verstanden wurden: die Arbeit wurde „produktiv“ und das Handeln im Zweck-Mittel-Zusammenhang interpretiert. (Dies könnte ich nicht, wenn ich es kann, ohne das, was ich in der Jugend bei Dir gelernt habe.) – Und 3. vom Höhlengleichnis (und Deiner Interpretation) ausgehend eine Darstellung des traditionellen Verhältnisses von Philosophie und Politik, eigentlich die Stellung von Plato und Aristoteles zur Polis als die Grundlage aller politischen Theorie.²⁷

²⁶ Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 4. Aufl., Frankfurt am Main 1997; der Text geht auf eine Freiburger Vorlesung von 1931/32 zurück; Arendt besaß die Ausgabe von 1947. Umstritten ist vor allem Heideggers etymologisch gestützte Lesart des griechischen Wortes *aletheia* (Wahrheit), das er mit „Unverborgenheit“ übersetzte, um Platons Abkehr von dieser ursprünglichen Bedeutung zugunsten eines Begriffs von Wahrheit als „Richtigkeit“ zu beklagen. Siehe dazu auch Arendts Essay „Tradition and the Modern Age“, KGA 6, S. 494 f.; dt. Übers. in: Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* (wie Anm. 15), S. 41 u. 387, Fußnote 22. Auch diese deutsche Fassung wird im vorliegenden Band nicht nachgewiesen.

Das Höhlengleichnis aus Platons Dialog *Politeía* dient der Erläuterung eines Erziehungs- oder Bildungswegs. Von den gefesselten Höhlenbewohnern, die nur Schattenbilder an einer Wand sehen können, wird einer entfesselt und gezwungen, sich umzuwenden. Er erkennt ein Feuer und reale Gegenstände als Ursache der täuschenden Schatten und wird schließlich aus der Höhle ans schmerzhafte Licht geführt, um nach Gewöhnung seiner Augen den Himmel (die Transzendenz der „Ideen“) und die Sonne, das Licht der Wahrheit, zu erblicken. Bei seiner Rückkehr in die Höhle macht er sich zum Gespött der Zurückgebliebenen, die er nicht überzeugen kann. Wollte er versuchen, sie zu befreien, würden sie ihn töten. In Platons eigener Deutung des Gleichnisses heißt es, dass Erziehung eine „Umwendung“ (*periagoge*) des ganzen Menschen erfordere. Es ist diese „Umwendung“, die Arendt – ohne die Vielschichtigkeit des Höhlengleichnisses weiter zu beachten – zum Modell für alle Brüche und Umkehrungen (*turning operations*) der philosophischen und politischen Tradition nimmt.²⁸

Arendts „Höhle“ ist der Bereich der menschlichen Angelegenheiten, der Höhlenausgang steht für den Weg des Philosophen in die Einsamkeit der Kontemplation. Sie interpretiert das Höhlengleichnis als Beschreibung der Dichotomie zwischen *vita activa* und *vita contemplativa*, zwischen Politik und Philosophie.²⁹ So wird erklärlich, warum sie in der Marxschen Theorie den definitiven Bruch einer Tradition politischen

²⁷ Zit. in: KGA 6, S. 832; vgl. S. 809. Arendts Beschäftigung mit Montesquieus Lehre von den Staats- und Herrschaftsformen floss vor allem in den Aufsatz „Ideologie und Terror“ ein; in *Vita activa* kommt Montesquieu nur noch am Rande vor.

²⁸ KGA 6, S. 498 ff.; vgl. S. 306, 324 f., 484, 552. Ich kann hier nicht auf Arendts Irrtümer bei der Ausdeutung des Höhlengleichnisses eingehen; nur ein Beispiel: Sie schreibt, einer der Höhlenbewohner habe sich selbst befreit („the future philosopher frees himself from the fetters which chain the cave-dwellers“: S. 532), während er dem Wortlaut des Originals nach entfesselt und „gezwungen“ wird, aufzustehen und sich umzuwenden, wie denn auch der Höhlenausgang „mit Gewalt“ erfolgt – kein ganz belangloser Unterschied. – Die letzte Version der platonischen *periagoge* bei Arendt ist dann der Heideggersche „Sprung“ (*leap*): der Sprung vom Zweifel zum Glauben bei Kierkegaard; von der Theorie zur Praxis bei Marx; vom Reich des Übersinnlichen zur Sinnlichkeit des Lebens bei Nietzsche (S. 419 f., 497 f.). – Das Vokabular der *periagoge* findet sich bei Heidegger („Kehre“, „Sprung“).

²⁹ KGA 6, S. 345, 500 f., 550.

Denkens findet. Den Anfang der Tradition setzte Plato im Höhlengleichnis, in dem der Philosoph sich erst einmal von der Politik abwendet.³⁰ Am Ende dieser Tradition kehrt ein Philosoph namens Marx der Philosophie den Rücken, der behauptet, „daß Philosophie und die Wahrheit der Philosophen nicht außerhalb der ‚Höhle‘ menschlicher Angelegenheiten, sondern in ihrem Bereich und in der allen Menschen gemeinsamen Welt beschlossen liegt“, und dass sie nur im Zusammenleben der Menschen „verwirklicht“ werden kann.³¹

*

Dass eine so eminente Denkerin wie Hannah Arendt ein Buch über Marx und den Marxismus schreiben wollte, muss unser Interesse beanspruchen. Aber das Ergebnis, so wie es im vorliegenden Band dokumentiert ist, ist enttäuschend. Die Herausgeberin Barbara Hahn vermerkt in ihrem Nachwort, es gebe in den in Arendts Bibliothek befindlichen Einzelausgaben und in ihrem *Denktagebuch* „nur wenige Zitate und keine Spuren systematischer Lektüren von Marx und Engels“.³² Arendt greift aus Marx' Schriften nur wenige, scheinbar kanonische Sätze heraus und bildet sich daraus für den eigenen Gebrauch ein kleines ABC. Es gibt eine Reihe von Marx-Verlesungen, manches wird als Diktum oder gar Zitat von Marx ausgegeben, ohne dass dafür ein Beleg vorhanden wäre.³³ Unbekümmert um jede Diskussion über den jungen und

³⁰ Die Probleme der Rückkehr des Philosophen in die Politik erörtert Arendt in KGA 6, S. 423 ff.

³¹ KGA 6, S. 484; zit. nach der dt. Übers. (wie Anm. 15), S. 23 f.

³² KGA 6, S. 837. Für die Zeit zwischen 1952 und 1954 ist eine zweimalige Marx-Lektüre Arendts nachgewiesen, ausweislich ihres *Denktagebuchs* las sie im Februar 1952 „Marx und Aristoteles über Arbeit“ und im November 1952 erneut Marx (ebd., S. 882 f.). Das heißt natürlich nicht, dass sie sich nicht bereits früher Kenntnisse des Marxschen Werks angeeignet hätte. So las sie schon 1937 *Die Deutsche Ideologie*.

³³ Die Herausgeber versuchen, dem laxen Umgang Arendts mit den Quellen etwas abzugewinnen, wenn sie schreiben, „im Hin und Her zwischen Büchern und Aufzeichnungen“ seien „Verdichtungen“ entstanden, die Arendt in ihrem *Denktagebuch* dann als „Diktum“ bezeichnet habe (S. 839). Auf einige fehlende Belege weisen sie selbst hin, andere werden übergangen. So hat Marx die Formulierung „Niemand ist frei, der Andere beherrscht“ nirgends gebraucht (KGA 6, S. 254, 706). Ein „ehernes Gesetz der Geschichte“ hat er nie aufgestellt (S. 474, 495, 789). Er insistierte weder auf

den alten Marx, die Frühschriften und *Das Kapital*, über die utopische und die wissenschaftliche Seite seines Werks, geht sie von konstanten Marx'schen Grundüberzeugungen aus, die überdies von Engels adäquat zusammengefasst worden seien. Die Kritik der politischen Ökonomie wird gänzlich ausgespart. Im Zentrum des Werks sieht sie fundamentale Widersprüche, wobei sie gleichzeitig keinen Zweifel an der Größe von Marx als Denker seiner Zeit aufkommen lässt.

Der Katalog der Lehrsätze, die Arendt für die Quintessenz des Marxismus hält („*the pillars on which his whole theory and philosophy rest*“), lautet folgendermaßen:

Labor is the Creator of Man,
Violence is the midwife of History,
and Nobody can be free who enslaves others.

Wüsste man es nicht besser, könnte man meinen, diese formelhaften Sätze stammten aus der damaligen Sekundärliteratur über Marx. Bei dem ersten, von Arendt immer wieder herangezogenen Satz, Arbeit sei „die Schöpferin des Menschen“, handelt es sich, wie sie selbst schreibt, um eine „zugespitzte Formulierung von Engels“. ³⁴ Dass Gewalt „der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft [ist], die mit einer neuen schwanger geht“, hat Marx im *Kapital* festgehalten. ³⁵ Für den dritten Satz schließlich gibt es keine Quelle in den Schriften von Marx und Engels. ³⁶ Arendt wechselte ihn in einer späteren Aufzählung aus und ersetzte ihn durch eine der Marx'schen *Thesen über Feuerbach*:

der „größeren Authentizität des Gebrauchswerts“, noch bezeichnete er den „Aufstieg des Tausch-werts“ als „Sündenfall“ zu Beginn der Marktproduktion (S. 475, 496), und er glaubte auch nicht, dass er einen fixen Wertmaßstab gefunden habe (S. 496).

³⁴ KGA 6, S. 92, 272, 289; vgl. S. 629 f.; der Kommentar führt eine Textstelle aus der *Dialektik der Natur* von Engels an („Sie [die Arbeit] hat den Menschen selbst geschaffen.“ MEW 20, S. 444); ferner ein Zitat aus den Pariser Manuskripten von 1844, das Arendt sich angestrichen hatte und in dem Marx von der „Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“ spricht (Karl Marx, Die Frühschriften, hg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1953, S. 247 f.; MEW Erg. Bd. 1, S. 546).

³⁵ MEW 23, S. 779. Das Zitat steht im Zusammenhang von Marx' Darstellung der brutalen Gewaltmethoden bei der sog. ursprünglichen Akkumulation, d. h. beim Übergang von der feudalen zur kapitalistischen Produktionsweise.

³⁶ Siehe Anm. 33.

Labor is the Creator of Man. [...]
Violence is the midwife of history. [...]
The philosophers have long enough interpreted the world; the time has
come to change it.³⁷

Richtigerweise bringt sie diese elfte Feuerbachthese in Verbindung mit einer Passage aus der Einleitung zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, dem wohl radikalsten Text des jungen Marx, in dem dieser der „praktischen politischen Partei“ zuruft: „Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.“³⁸ Allerdings nimmt sie diese Passage – wie auch die übrigen zitierten Sätze – aus dem Text- und Sinnzusammenhang heraus. Dass das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit zu den großen Themen der intellektuellen Debatten im vormärzlichen Deutschland gehörte,³⁹ entgeht ihr. Marx wendet sich an diejenigen politischen Kräfte (die liberale und demokratische Opposition und die frühsozialistischen Auslandsvereine), die die „Negation der Philosophie“ fordern – die also der Philosophie „den Rücken kehren“ wollen. Der anderen Partei, der „theoretischen, von der Philosophie her datierenden politischen Partei“ (gemeint sind die Linkshegelianer) hält Marx entgegen: „Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.“ Beide Formulierungen werden erst verständlich, wenn man die Zielrichtung des ganzen Textes beachtet. Die „Verwirklichung“ der Philosophie wird am Ende bezogen auf den Umsturz aller Verhältnisse, in denen der Menschen ein

³⁷ KGA 6, S. 331; vgl. S. 738. Arendts Übersetzung der elften Feuerbachthese ist ziemlich frei; bekanntlich lautet der Satz: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“ (MEW 3, S. 7) An anderer Stelle macht Arendt deutlich, dass es sich um ihre Lesart der These handelt: “The philosophers have only interpreted the world differently; the point is, however, to change it’, which, in the light of Marx’ thought, one could render more adequately as: The philosophers have interpreted the world long enough; the time has come to change it.” (S. 487) – Vgl. auch die dt. Übers. in: Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft (wie Anm. 15), S. 28.

³⁸ MEW 1, S. 384.

³⁹ Diese Debatten hatten ihren Bezugspunkt in Hegels Überzeugung, dass das Vernünftige wirklich und die Wirklichkeit vernünftig sei. Ich verweise exemplarisch auf die „Philosophie der Tat“ von Moses Hess; vgl. Ahlrich Meyer, Frühsozialismus. Theorien der sozialen Bewegung 1789–1848, Freiburg / München 1977, S. 295–332.

„erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“ ist: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“⁴⁰ Über diesen Marxschen „kategorischen Imperativ“ hat Arendt nicht nachgedacht.

Wie gesagt ist eine eingehende Lektüre der Marxschen Schriften durch Arendt nicht nachweisbar. Sie behandelt die wenigen zitierten Sätze, als handle es sich um Fragmente der Vorsokratiker, und gleichzeitig meint sie, das gesamte Werk von Marx daraus erschließen zu können:

Die Grundsätze [*key statements*], die den Inhalt seiner eigenen politischen Philosophie bilden und dem wissenschaftlich-ökonomischen Werk zugrunde liegen, sind alle in einem herausfordernden und absichtlich paradox klingenden Ton formuliert. Wie wichtig sie für sein Denken waren, geht schon daraus hervor, daß man auf sie in merkwürdig gleichbleibenden Formulierungen von den Jugendschriften bis zu den letzten Kapiteln des dritten Bandes des *Kapital* stößt.⁴¹

Diese Grundsätze seien, so argumentiert Arendt weiter, nicht aus sich selbst verständlich, sondern sie bekämen ihre Bedeutung erst, wenn man sie als „Herausforderung“ von Grundwahrheiten der abendländischen Tradition begreife, zu der sie in flagrantem Widerspruch stünden. Es ließe sich freilich auch hier fragen, ob Arendt diese Sätze nicht allererst aufbereitet habe, um sie der Tradition entgegenzusetzen. Zweifellos standen Marx die traditionellen, seit der Antike ausgebildeten politisch-philosophischen Kategorien, deren Ruin im 20. Jahrhundert Arendt diagnostiziert, noch allemal zur Verfügung. Doch wird man Marx kaum gerecht, wenn man sein Denken vor allem als Kontrastprogramm zur Tradition beschreibt. Das aber tut Arendt in ihrem Kommentar zu den Sätzen: Dass Arbeit und nicht Gott den Menschen erschaffen habe, sei in blasphemischer Absicht formuliert worden, Marx habe eine „Glorifizierung“ der Arbeit betrieben, die deren Verachtung in der Antike umkehre. Der Marxsche Befund, dass Gewalt die Geburtshelferin der Ge-

⁴⁰ MEW 1, S. 385, 391.

⁴¹ KGA 6, S. 487; zit. nach der dt. Übers. (wie Anm. 15), S. 28; das englische Original weicht ab.

schichte sei, enthalte eine gegen das griechische Ideal des vernünftigen Miteinander-Sprechens gerichtete Verherrlichung der Gewalt. Und schließlich habe Marx die Absicht gehabt, die Philosophie, die traditionell nur eine Angelegenheit „für die wenigen“ gewesen sei, für alle und damit für den gesunden Menschenverstand zu öffnen.⁴²

Damit keine Missverständnisse aufkommen: Es soll hier nicht der Versuch unternommen werden, die Theorie von Marx – insbesondere seinen Arbeitsbegriff und seinen Geschichtsbegriff – gegen die Lesart von Arendt zu „retten“. Der Kernbestand des Marxismus kann heute nur mehr kritisch reflektiert werden. Welche Absicht hingegen Arendt verfolgt, wird spätestens dann deutlich, wenn sie zu den „inhärenten Widersprüchen“ bei Marx übergeht. Diese Widersprüche seien fundamental, führten aber, wie oft bei großen Denkern, geradewegs ins Zentrum des Werks: Marx habe behauptet, „daß es Gewalt brauche, um alle Gewalt abzuschaffen; daß das Ziel der Geschichte sei, alle Geschichte zu beenden; daß Arbeit die einzige produktive Tätigkeit des Menschen sei, aber die Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte schließlich zur Abschaffung der Arbeit führen werde“.⁴³ In Frageform liest sich das so:

Wenn Arbeit die humanste Tätigkeit des Menschen ist, was geschieht dann mit dem Menschen im „Reich der Freiheit“, wenn nach der Revolution – in Marx' Worten – „die Arbeit abgeschafft“ ist? Welche produktive Tätigkeit bleibt dann übrig? Oder: Wenn Gewalt die Geburtshelferin der Geschichte und gewaltsames Handeln daher das würdevollste Handeln überhaupt ist, was wird dann aus dem Handeln, wenn nach Beendigung des Klassenkampfes keine Gewalt je mehr möglich sein wird? Oder schließlich: Wenn die Philosophie verwirklicht und abgeschafft [*abolished*] ist, welche Art von Denken wird dann übrig bleiben?⁴⁴

⁴² Vgl. KGA 6, S. 92, 331 f., 487–489.

⁴³ Ebd., S. 274.

⁴⁴ Ebd., S. 333; vgl. S. 739 f. – Im Kommentar wird auf eine Textstelle aus der *Deutschen Ideologie* verwiesen: „[...] daß in allen bisherigen Revolutionen die Art der Tätigkeit stets unangestastet blieb und es sich nur um eine andre Distribution dieser Tätigkeit, um eine neue Verteilung der Arbeit an andre Personen handelte, während die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige Art der Tätigkeit richtet, die *Arbeit* beseitigt“. (MEW 3, S. 70)

Arendt weiß natürlich, dass „aufheben“ bei Marx wie bei Hegel nicht die Bedeutung von „abschaffen“ hat, aber sie beharrt darauf, Marx habe die Philosophie abschaffen wollen. Zu guter Letzt benennt sie in ihrem publizierten Essay „Tradition and the Modern Age“ den Kern des Widerspruchs im Werk von Marx wie folgt: „Es handelt sich um den Widerspruch zwischen einer durchaus verabsolutierenden Verherrlichung des Arbeitens und des Handelns im Gegensatz zu Kontemplation, Denken und Reden *und* dem Ideal einer nahezu arbeitslosen und ganz und gar unpolitischen, das heißt handlungsunfähigen Gesellschaft.“⁴⁵ In einer solchen Gesellschaft würden die Menschen zwar „funktionieren, aber weder handeln noch denken“, und mit diesem Gesellschaftskonzept stehe Marx an der Schwelle zur Moderne.⁴⁶

Man könnte meinen, Arendt habe ihren Katalog der Marxschen Sätze nur aufbereitet, um den Marxismus am Ende *ad absurdum* zu führen. Tatsächlich aber handelt es sich ebensowohl um eine Abrechnung wie um einen Annäherungsprozess, bei dem manches angeeignet und in das eigene Werk integriert wird. Auf Arendts emphatischen Handlungsbegriff und ihre Kritik der Marxschen Vorstellung von Geschichte können wir hier ebenso wenig mehr eingehen wie auf die Rolle der Gewalt bei Marx. Was also hat es – um den wichtigsten Punkt herauszugreifen – mit dem Arbeitsbegriff auf sich?

⁴⁵ KGA 6, S. 489; zit. nach der dt. Übers. in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft (wie Anm. 15), S. 33. In dieser überarbeiteten deutschen Fassung treibt Arendt die vermeintlichen Widersprüche auf die Spitze: In einer kommunistischen Gesellschaft nach Marx bleiben, so meint sie, nur noch Betätigungen übrig, die „wie das Hobby und das Steckenpferd nur dazu da sind, die Zeit totzuschlagen“ (ebd., S. 32). In diesem Sinn missdeutet sie auch jene vielzitierte Stelle aus der *Deutschen Ideologie*, in der Marx und Engels (und ihr Koautor Moses Hess) einen Gesellschaftszustand entwerfen, der es möglich macht, „heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden“ (ebd., S. 386, Fußnote 19; Zitat MEW 3, S. 33). Das richtet sich gegen die herrschende Arbeitsteilung, die das Individuum unter einen ausschließlichen Kreis von Tätigkeiten zwingt, und enthält zugleich eine Anspielung auf den utopischen Sozialisten Charles Fourier und dessen Prinzip der kurzen, häufig wechselnden Beschäftigungsarten. Der Kritiker ist der Junghegelianer und „kritische Kritiker“ Bruno Bauer.

⁴⁶ KGA 6, S. 532.

Arendts Beschäftigung mit dem Satz, Arbeit sei „die Schöpferin des Menschen“ (*Labor is the Creator of Man*), wird getragen von ihrer Unterscheidung zwischen Arbeiten und Herstellen, zwischen *labor* und *work* – einer Unterscheidung, der die aristotelische Unterscheidung zwischen *Praxis* (im Sinn von Lebenstätigkeit) und *Poiesis* (Hervorbringen) zugrunde liegt, die aber weder in der Antike noch in der klassischen Ökonomie streng gefasst wurde, wie Arendt selbst anmerkt.⁴⁷ Wir haben es mit dem Grundgerüst ihres späteren Buches *Vita activa* zu tun. Arbeit wird als Bereitstellung von Lebensmitteln zum unmittelbaren *Verbrauch* verstanden, als Auseinandersetzung mit der Natur. Mit anderen Worten: als Reproduktionsarbeit. Arbeit ist ein sich wiederholender Kreislauf, sie steht für die Mühe, die der Mensch aufwenden muss, um für seine Selbsterhaltung zu sorgen. Sie hält den Menschen in seiner Einsamkeit (*loneliness*) fest. In ihrer Körperlichkeit gleicht sie den Vorgängen von Zeugung und Geburt.⁴⁸ Das Herstellen dagegen

⁴⁷ In *Vita activa* zitiert Arendt einen der seltenen Belege für ihre Unterscheidung zwischen „Arbeit“ und „Werk“ (wie Anm. 25, S. 99). John Locke führte zur Begründung des Privateigentums an, jeder Mensch besitze ein Eigentum an seiner eigenen Person, und folgerte daraus: „The ‘labour’ of his body and the ‘work’ of his hands, we may say, are properly his.“ Arendt lässt jedoch außer Acht, dass Locke an gleicher Stelle auch die Arbeit des Knechts („the turfs my servant has cut“) zum Eigentum des Herrn erklärt, dass er also die Aneignung des Produkts fremder Arbeit, d. h. das Faktum der Lohnarbeit, wie selbstverständlich voraussetzt (Second Treatise of Civil Government, V, 27–28). – Wie wenig unterscheidbar Arbeiten und Herstellen auch der Sache nach sind, zeigen Arendts eigene Hinweise auf die Kultivierung des Bodens, die Entwicklung von Werkzeugen und die Ausbildung von Fertigkeiten (*skills*): KGA 6, S. 389 ff., 407.

⁴⁸ Arendt weist auf die Tatsache hin, dass das Wort „Arbeit“ in verschiedenen Sprachen auch Arbeit des Gebärens bezeichnet (*labor, travail*). Sie schreibt Marx das Verdienst zu, die fundamentale Verbindung zwischen Arbeit und Zeugung wiederhergestellt zu haben „by understanding labor and begetting as the two chief forms of ‘production of life, one’s own life through labor (i. e. the means of subsistence) and foreign life through begetting’.“ KGA 6, S. 363 (Marx-Zitat aus: Die deutsche Ideologie, MEW 3, S. 29 f.). In den vorliegenden Manuskripten entwickelt Arendt ihr Konzept der „Natalität“, das mit Marx nichts zu tun hat und das – ebenso wie ihr Begriff des Handelns – vom Pathos des Anfangs getragen wird. Siehe etwa KGA 6, S. 435. – Der Zusammenhang von Reproduktionsarbeit und Geburtsarbeit ist in den 1970er/80er Jahren von den Bielefelder feministischen Theoretikerinnen (Claudia von Werlhof, Veronika Bennholdt-Thomsen u. a.) wieder thematisiert worden.

dient der handwerklichen Fabrikation von *Gebrauchsgegenständen* nach einem Bild im Kopf; es ist zweckbestimmt und produktiv, es bereichert die gemeinsame Menschenwelt mit bleibenden „Dingen“. ⁴⁹ Erst durch die Dinge sind wir in der Welt „zu Hause“. Die Anklänge an Heidegger sind unverkennbar.

Diesen beiden Formen der *vita activa* ordnet Arendt nun zwei Figuren zu, *animal laborans* und *homo faber*, das arbeitende Lebewesen ⁵⁰ und den werktätigen Menschen. Der Terminus *homo faber* war seit Anfang des 20. Jahrhunderts philosophisch geläufig, der zugrundeliegende Gedanke ist jedoch älter. ⁵¹ Dagegen hat Arendt die Bezeichnung *animal laborans* allem Anschein nach selbst geprägt, in absichtsvollem Kontrast zur antiken Wesensbestimmung des Menschen als *animal rationale* (Vernunftwesen) und um ihn Marx zu unterschieben, der nicht nur den Vorrang des Arbeitens vor dem Denken behauptet, sondern alle Tätigkeit des Menschen als Arbeit verstanden habe. ⁵² *Animal laborans* und *homo faber* fungieren gewissermaßen als Idealtypen, aber Arendt unterlegt ihnen zugleich immer wieder historische Züge, etwa die des antiken Sklaven und des mittelalterlichen Handwerkers – oder eben die des Marx'schen Proletariers. ⁵³

⁴⁹ Siehe KGA 6, S. 398: “While work as the fabrication of things [...] never loses contact with the common world altogether, because the working activity counts with the human artifice to which the object is added, labor [...] finds itself excluded from this common world because no permanent object is the end and fulfilment of its activity but only the always recurring and in itself futile and sterile necessity of staying personally and privately alive. It is the hallmark of all laboring activity that its products are immediately consumed”. Ähnlich S. 129, 415.

⁵⁰ *Animal laborans* ist nicht mit „Arbeitstier“ zu übersetzen, wie es in der Arendt-Forschung gelegentlich geschieht.

⁵¹ Eingeführt wurde der Begriff von den Philosophen Henri Bergson und Max Scheler. „Der Mensch ist nach Schelers Darstellung der Homo-faber-These ‚nicht das Vernunft-, sondern das Arbeitswesen, oder schärfer gesagt: dasjenige Wesen, das Werkzeuge bildet und ein System von beweglichen und frei kombinierbaren Zeichen erfindet, um vermittels dieser seine Umwelt zu bearbeiten, resp. sich mit seinesgleichen über diese Verarbeitung zu verständigen“. Art. Homo faber, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, S. 1173.

⁵² KGA 6, S. 92 f.

⁵³ Es sei Marx' Überzeugung gewesen, “that the future belongs to man as laboring animal, to those who have nothing but their laboring capacity, whom he called the proletariat”: KGA 6, S. 393.

So dient die Beschreibung der Sklaverei durch Aristoteles als Referenz für die Figur des *animal laborans*. Der Sklave ist, wie Frau und Kinder, Bestandteil des Hauses (*oikos*) und unterliegt den Regeln der Hausverwaltung (*oikonomia*). Er ist ein „lebendiges Werkzeug“ (*organon*), bringt aber nichts hervor, sondern seine Tätigkeit dient, wie jeder andere Besitz, dem Lebensunterhalt seines Herrn.⁵⁴ Das Gegenstück zur privaten Sphäre des Haushalts bildet die Polis, der öffentliche Aktionsraum. Erst hier, wo die Männer, die vom Zwang zur körperlichen Arbeit frei sind, miteinander reden und handeln, beginnt die Politik.⁵⁵

Marx nun habe, so Arendt, den Menschen als *animal laborans* bestimmt und damit die Arbeit für die elementaren Bedürfnisse des Lebens, die in der Antike den Sklaven vorbehalten blieb und verachtet wurde, weil sie Ausdruck des Naturzwangs war, zur höchsten menschlichen Eigenschaft erhoben. Er habe, indem er Arbeiten und Herstellen gleichsetzte, der bloß reproduktiven Arbeit eine „Produktivität“ zugesprochen, die sie nicht besitze. Kurz: Marx habe die Arbeit „glorifiziert“.⁵⁶ Arendt sieht darin, wie gesagt, den entscheidenden Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts und einen Vorschein auf die Katastrophen des Totalitarismus. Zwar kommt sie nicht umhin, Marx als großen Theoretiker der Arbeit zu würdigen:

Es war die Größe von Marx, die Arbeit in den Mittelpunkt seiner Lehre gestellt zu haben, weil dies genau das war, wovon alle politische Phi-

⁵⁴ Aristoteles, Politik, 1253b–1254a. Bei seiner Bestimmung der Sklaverei verwendet Aristoteles den Begriff „Arbeit“ nicht; er sagt wörtlich, der Sklave sei ein „Gehilfe beim Handeln (*praxis*)“. An gleicher Stelle findet sich jene berühmte, auch von Marx zitierte Passage des Aristoteles über die Werkzeuge, die auf Geheiß von selbst tätig werden, wie die DreifüÙe des Hephaistos bei Homer: „wenn so die Weberschiffe von selbst webten, so bedürfte es weder für den Werkmeister der Gehilfen noch für die Herrn der Sklaven“ (MEW 23, S. 430 f.). Arendt liest diese Stelle wohl falsch, wenn sie meint, dass Aristoteles, indem er zwischen toten und lebendigen Werkzeugen unterschied, betont habe, „that only *poiésis*, fabrication proper, could be replaced by machines, while everything that is necessary for life in its consuming capacity would continue to need the human instrument, that is slaves“. KGA 6, S. 400; vgl. S. 759 f. sowie *Vita activa* (wie Anm. 25), S. 144.

⁵⁵ Siehe KGA 6, S. 253 f., 270, 363, 389–392.

⁵⁶ Ebd., S. 92 f.; zur „Glorifizierung“ der Arbeit bei Marx s. auch S. 252 f., 275.

osophie, nachdem sie nicht mehr wagte, die Sklaverei zu rechtfertigen, die Augen abgewandt hatte.⁵⁷

Doch sie schränkt dies Urteil sofort wieder ein. Der Charakter der Arbeit als lebensnotwendiger Zwangstätigkeit und ihre alles beherrschende Rolle in der modernen Welt werfe die politische Frage nach der menschlichen Freiheit auf, die Marx nicht habe beantworten können.

*

Sehen wir uns näher an, was Marx selbst über die „Arbeit“ geschrieben hat. Vorweg gesagt: Es gibt nicht den *einen* Arbeitsbegriff bei Marx, schon gar nicht nur den, auf den sich Arendt bezieht. Dazu ein kleines Tableau:

- Marx hat den Menschen nicht als ein *animal laborans* bestimmt. Eine vergleichbare Definition wird man nirgends finden. Aber er hat – unter Rückgriff auf Hegel – von der „Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“ gesprochen.⁵⁸ Das soll zunächst einmal heißen, dass die *differentia specifica* zwischen Tier und Mensch in der Herstellung von Lebensmitteln besteht. In der *Deutschen Ideologie* nannten Marx und Engels die „Produktion des materiellen Lebens selbst“ in der Arbeit, d. h. die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, die „erste geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am

⁵⁷ Ebd., S. 93.

⁵⁸ MEW Erg. Bd. 1, S. 546; s. ebd., S. 574: „Das Große an der Hegelschen ‚Phänomenologie‘ und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt [...]; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift.“ Bei Hegel ist stets die Arbeit des Geistes gemeint.

Leben zu erhalten“.⁵⁹ Und im *Kapital* wird die Arbeit wiederholt als „Stoffwechsel“ bezeichnet. So heißt es an einer vielzitierten Stelle:

Der Arbeitsprozeß [...] ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam.⁶⁰

Der Begriff „Stoffwechsel“ (*metabolism*) wurde erst im 19. Jahrhundert geprägt, um die schon länger bekannten Vorgänge der Umwandlung von Nahrungsmitteln im Organismus zu bezeichnen. Marx hat ihn der materialistisch orientierten Naturwissenschaft seiner Zeit entnommen und wendet ihn metaphorisch auf den Arbeitsprozess an.⁶¹ Dieser ist insofern dem physiologischen Stoffwechselprozess vergleichbar, als der Mensch in der Arbeit „die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte“ in Bewegung setzt, „um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen“.⁶² Es sind im Wesentlichen diese Ausführungen von Marx, die Arendt vor Augen gehabt haben dürfte und die sie zur Figur des *animal laborans* verdichtet hat. Am Ende übernimmt sie die Metapher des Stoffwechsels für ihren eigenen Begriff von „Arbeit“ (im Unterschied zum „Herstellen“), wie man ohnehin den Eindruck gewinnt, dass ihre Auseinandersetzung mit Marx ihr eigenes Denken mehr und mehr beeinflusst hat.⁶³

⁵⁹ MEW 3, S. 21, 28 f.; Marx und Engels entwickelten hier erstmals ihre „materialistische Geschichtsauffassung“.

⁶⁰ MEW 23, S. 198.

⁶¹ Siehe Art. Stoffwechsel, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, S. 190 ff., 193 f.

⁶² MEW 23, S. 192.

⁶³ Siehe z. B. *Vita activa* (wie Anm. 25), S. 460, Fußnote 8: „So ist auch das, was Marx innerhalb der modernen Entwicklung auszeichnet, nicht etwa sein ‚Materialismus‘, sondern daß er der einzige politische Theoretiker in dieser Tradition ist, der den Materialismus der Überlieferung auf die ihm adäquate Grundlage stellte, nämlich die die Geschichte beherrschenden materiellen Interessen auf eine nachweisbare materielle menschliche Tätigkeit zurückführte, die Arbeit und den Stoffwechsel des Menschen mit der ‚Materie‘.“

• Nun muss man beachten, dass Marx von „Stoffwechsel“ nur spricht, wo er die Arbeit als „Bildnerin von Gebrauchswerten“ betrachtet, und das heißt, als eine Existenzbedingung des Menschen, die unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form ist.⁶⁴ Hat Marx also einen quasi biologischen, naturalistischen Arbeitsbegriff verwendet? Ist Arbeit nach Marx, wie Arendt meint, „keine historische, sondern eine natürlich-biologische ‚Kraft‘“?⁶⁵ Die organische Metapher des Stoffwechsels funktioniert, insofern sie eine „ewige Naturnotwendigkeit“ umschreibt. Sie verweist darauf, dass aller bisherigen Geschichte ein Moment von Zwang und Unfreiheit anhaftet. Und sie steht für die realistische Einsicht, dass Arbeit unaufhebbar mit dem Überleben der Menschheit verbunden ist. So gesehen ist „Arbeit“ bei Marx ein meta-historischer Begriff, wenn man so will: eine Kategorie „negativer Ontologie“, um Adornos Wort benutzen.⁶⁶ Doch zugleich findet sie stets innerhalb sozialer Beziehungen und unter historisch wechselnden Formen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung statt. Das allein auf seine Körperlichkeit zurückgeworfene, in der Isolation arbeitende *animal laborans*, das Arendt entwirft und auf Marx überträgt, hat mit dessen Darstellung der naturhaft notwendigen Seite der Arbeit nichts zu tun.

• Sobald Marx übergeht von Arbeit als Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur zur Warenproduktion, das heißt zu einer historisch spezifischen Gesellschaftsformation, kommt eine weitere Bestimmung der Arbeit ins Spiel: die „abstrakte Arbeit“. Sie bildet den Tauschwert einer Ware im Unterschied zu ihrem Gebrauchswert. Marx spricht hier

⁶⁴ MEW 23, S. 57, 192.

⁶⁵ KGA 6, S. 73; ähnlich S. 254 f.

⁶⁶ Theodor W. Adorno, Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, in: Gesammelte Schriften, Bd. 8, S. 233. – Der Philosoph Alfred Schmidt, ein Schüler Adornos, hat das, was hier nur angedeutet ist, ausführlich dargestellt in seiner noch heute lesenswerten Dissertation *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurt am Main 1962). Siehe insbesondere den Abschnitt „Der Begriff des Stoffwechsels von Mensch und Natur und seine spekulativen Aspekte“; dort heißt es: „Es gibt [bei Marx; d. Verf.] in der Tat so etwas wie eine, allerdings negativ zu fassende Ontologie.“ Schmidt verweist auch darauf, dass der naturwissenschaftliche Begriff des Stoffwechsels, so wie ihn Jacob Moleschott Mitte des 19. Jahrhunderts verwendet hat, offenkundig am Modell der gesellschaftlichen Zirkulationssphäre gewonnen wurde (S. 72 f.).

von den zwei Faktoren der Ware, aber auch vom Doppelcharakter der in der Ware enthaltenen Arbeit:

Sieht man nun vom Gebrauchswert der Warenkörper ab, so bleibt ihnen nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten. [...] Mit dem nützlichen Charakter der Arbeitsprodukte verschwindet der nützliche Charakter der in ihnen dargestellten Arbeiten, es verschwinden also auch die verschiedenen konkreten Formen dieser Arbeiten, sie unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allzusamt reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit.⁶⁷

Den Begriff der abstrakten Arbeit lässt Arendt gänzlich außer Acht, weil sie mit der Marxschen Bestimmung des Werts, die daraus abgeleitet ist, wenig anfangen kann.⁶⁸ Nur die abstrakte, „menschliche Arbeit überhaupt“ ist wertbildend, und die Größe des Werts misst sich durch das Quantum der zur Herstellung einer Ware „gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit“.⁶⁹ Arendt hält das irrtümlich für einen fixen Maßstab,⁷⁰ während der Wertbegriff eine Variable enthält und ein gesellschaftliches Verhältnis voraussetzt, ebenso wie sie unterstellt, Marx habe im Anschluss an Adam Smith die Arbeit als Quelle allen Reichtums bezeichnet.⁷¹

- Auf eine Textstelle aus dem dritten Band des *Kapital* ist Arendt immer wieder zurückgekommen, offensichtlich weil sie sich nicht mit ihrem eigenen politischen Freiheitsbegriff verträgt. Wir rufen sie in Gänze in Erinnerung:

⁶⁷ MEW 23, S. 52.

⁶⁸ Arendt sieht Marx mit dessen Feststellung, dass die „Erde überhaupt, wie alle Naturkraft,“ ohne vergegenständlichte Arbeit „keinen Wert“ hat (MEW 25, S. 660), gar an der Schwelle des modernen „radikalen Nihilismus“, der „Verneinung alles Gegebenen“; KGA 6, S. 496.

⁶⁹ MEW 23, S. 53, 65.

⁷⁰ Siehe KGA 6, S. 496.

⁷¹ Ebd., S. 289, 443; vgl. dagegen die Marxsche *Kritik des Gothaer Programms*: „Die Arbeit ist nicht die Quelle alles Reichtums. Die Natur ist ebensosehr die Quelle der Gebrauchswerte (und aus solchen besteht doch wohl der sachliche Reichtum!) als die Arbeit, die selbst nur die Äußerung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft.“ MEW 19, S. 15.

Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Notwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.⁷²

Diese Sätze, die wohl zu den sprachmächtigsten in deutscher Prosa gehören, ordnet Arendt den „utopischen Elementen“ des Marxismus zu – einer rückwärtsgewandten Utopie. Sie seien noch am ehesten der Tradition verhaftet, denn sie entsprächen dem griechischen Ideal von Freiheit und Muße (wobei die Freiheit von Arbeit in der Polis immer schon vorausgesetzt war, da sie auf Sklavenarbeit beruhte).⁷³ Allerdings blendet Arendt den Schlusssatz des Abschnitts aus. Er lautet:

Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.

Das besagt – zumal im zitierten Kontext – nicht allein, dass Marx nicht von der Abschaffung der Arbeit träumte (selbst in den Frühschriften war „die bisherige *Art* der Tätigkeit“ gemeint, die im Kommunismus

⁷² MEW 25, S. 828. Die Begriffe „Reich der Freiheit“ und „Reich der Notwendigkeit“ kommen aus der Kantischen Philosophie; sie wurden von Fichte und Hegel expliziert.

⁷³ KGA 6, S. 92, 252, 275, 290, 412, 486 und öfter.

beseitigt werden würde),⁷⁴ sondern von einer Zurückdrängung des äußeren Naturzwangs durch Fortschritte in der Naturbeherrschung, eine vernünftige Arbeitsorganisation und menschenwürdige Arbeitsbedingungen. Vor allem aber bezog er die spekulative Vorstellung eines „Reichs der Freiheit“ auf die aktuellen, das ganze 19. Jahrhundert und darüber hinaus geführten Kämpfe der Arbeiter um den Achtstundentag.⁷⁵ Arendt sieht darin die Freizeitgesellschaft heraufziehen, in denen die Menschen ihre Zeit totschiessen.⁷⁶ Oder sie erklärt kurzerhand den Marxschen Freiheitsbegriff für „töricht“ (*foolish*). Es sei töricht und unmöglich, „Menschen zu befreien, welche zu einer Tätigkeit verurteilt seien, die sie der Notwendigkeit unterwerfe. Wenn alle Menschen Arbeiter geworden sind, wird das Reich der Freiheit, wie es in traditionellen Begriffen verstanden wurde, verschwunden sein.“⁷⁷ Mit einem Wort: Marx' Glorifizierung der Arbeit sei ein „Anschlag auf die Freiheit“.⁷⁸

• In dieser Übersicht darf schließlich die radikale Kritik der Arbeit nicht fehlen, die der junge Marx in den Pariser Manuskripten von 1844 formuliert hat und von der sich noch eine Spur in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* von 1857/58 findet. Die *Grundrisse* lagen Arendt damals wohl nicht vor. Dagegen zitierte sie – nach Angaben der Herausgeberin Barbara Hahn – die Pariser *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, und zwar in der 1932 veröffentlichten Fassung der alten *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, wofür sich allerdings im vorliegenden Band keine Belege finden. Aber sie benutzte nachweislich die 1953 von Siegfried Landshut besorgte Ausgabe der Marxschen Frühschriften, eine Edition, die die Pariser Manuskripte nach dem Krieg auch einem größeren Publikum in der Bundesrepublik zugänglich machte. Das Augen-

⁷⁴ Siehe oben Anm. 44.

⁷⁵ Wie nahe Marx an den Forderungen der Arbeiter nach einer „Zeit der Nicht-Arbeit“ war, hat Jacques Rancière wiederholt aufgezeigt; vgl. seinen Aufsatz „Utopisten, Bürger und Proletarier“, in: Kursbuch, 52 (1978), S. 146–158.

⁷⁶ Siehe oben Anm. 45.

⁷⁷ KGA 6, S. 412 f.

⁷⁸ Ebd., S. 275; ähnlich S. 290.

merk der Interpreten richtete sich damals vor allem auf die Ausführungen von Marx über „entfremdete Arbeit“. Man las sie, als sei eine allgemein menschliche Befindlichkeit gemeint, während Marx von einem gesellschaftlichen Zustand sprach. Der Begriff der Entfremdung, auch er ein Erbe der Hegelschen Philosophie, wurde von Ludwig Feuerbach religionskritisch gewendet, als dieser erklärte, das Wesen Gottes sei das entfremdete Gattungswesen des Menschen. Der junge Marx nun fasste das Gattungswesen materialistisch als Bearbeitung der äußeren Natur und produktive, „bewußte Lebenstätigkeit“ des Menschen. „Entfremdung“ beginnt mit der Trennung des unmittelbaren Produzenten vom Produkt seiner Arbeit. Dass die Arbeit „entfremdet“ ist, verweist auf eine Situation, in der der Arbeiter, je mehr er sich abarbeitet und eine fremde, gegenständliche Welt sich gegenüber schafft, um so ärmer wird.⁷⁹ Anders gesagt: Marx bestimmte die Arbeit in erster Linie mit Bezug auf den ihr gegenüberstehenden Reichtum, von dem der Arbeiter ausgeschlossen ist. Daher sein Befund, dass

die Arbeit aber selbst nicht nur unter den jetzigen Bedingungen, sondern insofern überhaupt ihr Zweck die bloße Vergrößerung des Reichtums ist, ich sage, daß die Arbeit selbst schädlich, unheilvoll ist.⁸⁰

Es mag eine Überinterpretation des Textes sein, wollte man daraus entnehmen, dass von „Arbeit“ überhaupt nur die Rede sein kann, wo sie der Produktion von fremdem Reichtum dient. Vielleicht war Marx niemals näher an der Wirklichkeit der unteren Klassen, die in den 1840er Jahren tatsächlich die *labouring poor*, die Masse der arbeitenden Armen bildeten. Er hatte das vielschichtige Proletariat seiner Zeit vor Augen, das Elend auf dem Land und die Armut auf den Straßen der großen Städte, das Heer der Tagelöhner, die Handwerker-Arbeiter in den Pariser Ateliers wie die englischen Fabrikarbeiter. Und mit der Feststellung, „daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird“, bezog er sich auf die Tatsache, die auch die frühen sozialistischen und kommunistischen Theoretiker wie Fourier,

⁷⁹ MEW Erg. Bd. 1, S. 511 f.

⁸⁰ Ebd., S. 476.

Weitling und andere thematisiert hatten, dass nämlich die Arbeiter nur gewaltsam an die Fabrikarbeit und Zeitdisziplin zu gewöhnen waren.⁸¹ Jedenfalls gebrauchte Marx das Wort „Arbeit“ im Text der Pariser Manuskripte fast durchweg im negativen Sinn.⁸² „Arbeit“ ist vor allem das Prinzip der Nationalökonomien – gemeint sind die Vertreter der klassischen politischen Ökonomie, Smith und Ricardo, deren Lehre Marx hier erstmals einer immanenten Kritik unterzog. Die Nationalökonomie setzt das Privateigentum (in Form von akkumuliertem Kapital) wie den eigentumslosen Arbeiter voraus, dessen Subsistenz ausschließlich vom Lohn seiner Arbeit abhängt. „Sie kann daher den Satz aufstellen, daß er ebensowohl, wie jedes Pferd, soviel erwerben muß, um arbeiten zu können. Sie betrachtet ihn nicht in seiner arbeitslosen Zeit, als Mensch.“⁸³ Im Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital wird vollends offenbar, wie es an anderer Stelle heißt, „daß die Arbeit der sich abhanden gekommene Mensch ist“.⁸⁴ Wie das Kapital das gegen seinen stofflichen Inhalt ganz gleichgültige Produkt menschlicher Tätigkeit ist, so wird umgekehrt die menschliche Lebenstätigkeit zur „Arbeit“ degradiert. Marx spricht von der

Produktion der menschlichen Tätigkeit als *Arbeit*, also als einer sich ganz fremden, dem Menschen und der Natur, daher dem Bewußtsein und der Lebensäußerung ganz fremden Tätigkeit, die abstrakte Existenz des Menschen als eines bloßen Arbeitsmenschen, der daher täglich aus seinem erfüllten Nichts in das absolute Nichts, sein gesellschaftliches und darum sein wirkliches Nichtdasein hinabstürzen kann [...].⁸⁵

⁸¹ MEW Erg. Bd. 1, S. 514. Unter Verwendung der von dem Utopisten Charles Fourier eingeführte Begriffe der „repulsiven“ (abstoßenden) bzw. der „attraktiven Arbeit“ schrieb Marx noch in den *Grundrissen*, „daß in den historischen Formen der Arbeit als Sklaven-, Fronde-, Lohnarbeit die Arbeit stets repulsiv, stets als *äußere Zwangsarbeit* erscheint und ihr gegenüber die Nichtarbeit als ‚Freiheit und Glück‘“. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Roheftwurf), Berlin 1953, S. 505.

⁸² Eine Ausnahme bildet die oben in Anm. 34 zitierte Textstelle.

⁸³ MEW Erg. Bd. 1, S. 477; siehe S. 478: „Aber die Nationalökonomie kennt den Arbeiter nur als Arbeitstier [!], als ein auf die striktesten Leibesbedürfnisse reduziertes Vieh.“ Ein Satz, der Arendt entgangen ist.

⁸⁴ Ebd., S. 523.

⁸⁵ Ebd., S. 524 f.

Dass die Nationalökonomie den Menschen „nicht in seiner arbeitslosen Zeit“ betrachtet, gilt auch für den späteren Ökonomen Marx. Im *Kapital* kommt das Proletariat außerhalb des Kapitalverhältnisses bekanntlich nicht mehr vor. Aber in den *Grundrissen* von 1857/58 taucht die Existenz der Klasse, sofern sie nicht in die Verwertung einbezogen ist, noch einmal auf, als „absolute Armut“ oder, negativ bestimmt, als „Nicht-Wert“.⁸⁶ Diese Chiffre hält zugleich einen Bereich von Subjektivität außerhalb der Arbeit offen. Es ist das „Reich der Freiheit“, das mit der Verkürzung des Arbeitstages beginnt, wie Marx sagt.

Man kann den jungen „utopischen“ Marx nicht gegen den realistischen Autor des *Kapital* ausspielen. Wir konstatieren nur, dass Arendt die zitierten Textstellen aus den Pariser Manuskripten – aus welchen Gründen auch immer – nicht zur Kenntnis genommen hat. Hätte sie es getan, wäre ihr Bemühen um den Arbeitsbegriff bei Marx womöglich differenzierter ausgefallen. Jedenfalls hätte sie Marx kaum eine Glorifizierung der Arbeit zuschreiben können.

*

In der Bilanz bleibt der Eindruck zurück, dass die im vorliegenden Band versammelten, großenteils unveröffentlichten Manuskripte aus der Werkstatt Hannah Arendts nicht am Niveau der von ihr zu Lebzeiten veröffentlichten Hauptwerke gemessen werden dürfen. Wie bei allen Editionsprojekten dieser Art stellt sich die Frage, ob man den Autorinnen oder Autoren nachträglich einen Gefallen damit tut, alles zu publizieren, was jemals aus ihrer Feder geflossen ist – oder in diesem Fall in die Schreibmaschine getippt wurde – und wozu sie vielleicht niemals ihre Imprimatur gegeben hätten. Zwischen 1952 und 1954 war Arendt zwar ungeheuer produktiv, aber ihre Entwürfe sind voller Wiederholungen, und manchmal scheint es, als würde sie gedanklich auf der Stelle treten. Die Rezeption fremder Autoren und Texte bleibt oft verkürzt, der Argumentationsgang wirkt nicht selten schematisch. Für

⁸⁶ Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (wie Anm. 81), S. 203.

Spezialisten der Arendt-Forschung mag das alles interessant sein, aber mit welchen Lesern rechnet diese Edition? Und wer soll erst noch die Textvarianten und diplomatischen Transkriptionen durcharbeiten, die für die Online-Version angekündigt werden?

Hinzu kommt, dass der sehr ausführliche Kommentar- und Anmerungsapparat nicht leicht zu benutzen ist. Wiederholungen im Text machen häufige Rückverweise in den Anmerkungen nötig, die man erst einmal finden muss. Vollends irritierend sind die von den Herausgebern eigens hinzugefügten, abgekürzten Literaturhinweise. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es wird nach verschiedenen Ausgaben des *Kapital* von Marx zitiert, die englische Übersetzung nicht mitgerechnet. Hinter der kryptischen Angabe „Marx: Das Kapital I (1867)“ verbirgt sich die neue Marx-Engels-Gesamtausgabe; der Hinweis „Marx: Das Kapital I (1872)“, der sich auf die zweite, von Marx überarbeitete Auflage bezieht, lässt sich nicht überprüfen, da er im Literaturverzeichnis nicht aufgeschlüsselt wird, gleiches gilt für „Marx: Das Kapital I (Bard)“ – womöglich ein Verweis auf die im New Yorker Bard College aufbewahrte Bibliothek Arendts, zu der die 1923 erschienene, von Karl Kautsky herausgegebene Volksausgabe des *Kapital* gehörte. Schließlich wäre es hilfreich gewesen, in die Liste der Erstdrucke von Arendts Aufsätzen auch diejenigen deutschsprachigen Fassungen aufzunehmen, die Arendt selbst revidiert und ergänzt hat.

Alles das kann der Leistung der Herausgeberin beziehungsweise des Herausgebers dieses Bandes, Barbara Hahn und James McFarland, jedoch keinen Abbruch tun. Es wäre gewiss einfacher gewesen, nicht zuletzt auch in verlegerischer Hinsicht, die Kritische Gesamtausgabe der Werke Hannah Arendts – auf die wir nach gescheiterten Anläufen lange warten mussten – mit einem ihrer großen Titel zu beginnen, die auf größere Resonanz beim Publikum zählen dürfen. Hier aber haben wir es mit einem umfangreichen, schwer überschaubaren Konvolut von Entwürfen zu tun, die Arendt nicht – wie sie es in anderen Fällen tat – dem Papierkorb überantwortet hat. Die immense Forschungs- und Recherchearbeit, die für die Edition aufgewendet werden musste, hat

sich schon allein deswegen gelohnt, weil wir nun die Denkwege und Umwege einer Philosophin wider Willen zwischen 1952 und 1954 nachvollziehen können.

Für ein besseres Verständnis des Marxismus geben die vorliegenden Texte nichts her. Aber sie zeigen, dass Arendt sich lange Zeit an Marx abgearbeitet hat, um ihre eigenen Gedanken zu einer Neubestimmung der politischen Philosophie zu entwickeln und zu konturieren. Am Ende ging daraus ein ganz anderes, neues Buch hervor, *The Human Condition* von 1958. Das Vorlesungsmanuskript „Philosophy and Politics“ von 1954, in dem Arendt die Begrifflichkeit dieses Buches erstmals entfaltet, schließt denn auch mit der Forderung nach einer neuen, „wahren politischen Philosophie“.⁸⁷

⁸⁷ KGA 6, S. 558.

Dies ist eine Veröffentlichung der **Sozial.Geschichte Online**
lizenziert nach [Creative Commons – CC BY-NC-ND 3.0]

Sozial.Geschichte Online ist **kostenfrei und offen** im Internet zugänglich. Wir widmen uns Themen wie dem Nationalsozialismus, dessen Fortwirken und Aufarbeitung, Arbeit und Arbeitskämpfen im globalen Maßstab sowie Protesten und sozialen Bewegungen im 20. und 21. Jahrhundert. Wichtig ist uns die Verbindung wissenschaftlicher Untersuchungen mit aktuellen politischen Kämpfen und sozialen Bewegungen.

Während die Redaktionsarbeit, Lektorate und die Beiträge der AutorInnen unbezahlt sind, müssen wir für einige technische und administrative Aufgaben pro Jahr einen knapp fünfstelligen Betrag aufbringen.

Wir rufen deshalb alle LeserInnen auf, uns durch eine **Spende** oder eine **(Förder-)Mitgliedschaft** im *Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.* zu unterstützen, der diese Zeitschrift herausgibt und gemeinnützig ist.

Spenden und Mitgliedsbeiträge sind steuerabzugsfähig, deswegen bitten wir, uns eine E-Mail- und eine Post-Adresse zu schicken, damit wir eine Spendenquittung schicken können.

Die Vereinsmitgliedschaft kostet für NormalverdienerInnen 80 € und für GeringverdienerInnen 10 € jährlich; Fördermitglieder legen ihren Beitrag selbst fest.

Mitgliedsanträge und andere Anliegen bitte an

SGO-Verein [at] janus-projekte.de oder den

Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.
Cuvrystraße 20a
(Briefkasten 30)
D-10997 Berlin

Überweisungen von Spenden und Mitgliedsbeiträgen bitte an
Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.
IBAN: DE09 1002 0500 0001 4225 00, BIC: BFSWDE33BER,
Bank für Sozialwirtschaft

DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online



Offen im Denken



universitäts
bibliothek

Dieser Text wird über DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

DOI: 10.17185/duepublico/70548

URN: urn:nbn:de:hbz:464-20190910-083441-3

Erschienen in: Sozial.Geschichte Online 25 (2019), S. 119–152



Dieses Werk kann unter einer Creative Commons
Namensnennung -Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0
Lizenz (CC BY-NC-ND 3.0) genutzt werden.