



⇒ Philip Schwarz

Kein Mut zum Neuanfang. Bruno Heidelbergers neue Studie zu Hannah Arendt traut sich nicht, grundsätzliche Fragen zu stellen

Bruno Heidelbergers Buch *Mit Hannah Arendt Freiheit neu denken. Gefahren der Selbsterstörung von Demokratien* stellt den Anspruch, Hannah Arendt als politische Theoretikerin zu rehabilitieren, indem die Krisen der Gegenwart – Russlands Überfall auf die Ukraine, der Kampf zwischen Liberalismus und Autoritarismus, der Klimawandel – durch die Brille ihrer Theorie betrachtet werden. Dabei soll insbesondere die »Fragilität spätmoderner Massen- und Konsumgesellschaften« (11) in den Blick genommen werden.

Ein geflügeltes Wort besagt, man erhalte keine zweite Chance, einen ersten Eindruck zu machen. Was für Menschen gilt, gilt auch für Bücher. Leider ist der erste Eindruck kein besonders guter. Das erste Kapitel (die Einleitung nicht mitgezählt) soll einen Einblick in die Ursprünge des Ukraine-Kriegs geben – wobei diese nahezu vollständig in der Psyche Wladimir Putins verortet werden. Heidelberger liefert hier einen Parforceritt durch die Sozialgeschichte der späten Sowjetunion und das postsowjetische Russland der 1990er- und frühen 2000er-Jahre, um das gesellschaftliche und geistige Klima darzustellen, in dem Putin zu politischer Größe gelangte.

An diesem ersten Kapitel fällt vor allem auf, wie vage und allgemein die Ausführungen gehalten sind. Passagenweise reihen sich hier Verallgemeinerungen, unbestimmte Plurale und unbelegte Behauptungen aneinander, wie man es eher von einer Meinungskolumne erwarten würde. »Unsere Geschichte in Deutschland und in Europa schien seit 1945 wieder auf Dauer gestellt. Krieg fand nur in Schulbüchern und Filmen statt.« (19) 16 Seiten später wird der Kosovo-Krieg erwähnt.

Auch Heidelbergers Ausführungen über Westeuropa verbleiben auf ähnliche Weise im Vagen, wenn es unter der Überschrift »Wie konnte es so weit kommen?« heißt: »Die Fähigkeit des Menschen, drohendes Unheil zu verdrängen, ist groß. Wir waren zu verliebt in unseren Frieden, den wir für einen

---

**Bruno Heidelberger (2023):** Mit Hannah Arendt Freiheit neu denken. Gefahren der Selbsterstörung von Demokratien, Bielefeld: transcript. 282 S., ISBN 978-3-8376-6658-8, EUR 32,00.

---

DOI: [10.18156/eug-1-2024-rez-5](https://doi.org/10.18156/eug-1-2024-rez-5)

ewigen hielten, und gefangen in unserem Wohlstand, zu sehr mit den alltäglichen Dingen beschäftigt, sodass wir die Welt um uns herum vergaßen. Es ist bequemer, in der Blase der eigenen Illusionen zu leben. Seit 1989 glaubte man an die Erzählung des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Francis Fukuyama vom Ende der Geschichte als endgültigem Sieg von Demokratie und Marktwirtschaft.« (39) Wer ist dieses ›Wir‹? War die politische Führung Europas der letzten Jahre tatsächlich so von Fukuyamas These überzeugt? Vieles spricht dafür, dass Heidelberger hier eine bestimmte Perspektive einnimmt, nämlich die eines weißen, europäischen, nach Westen orientierten, linksliberal denkenden und verhältnismäßig gut situierten Mannes der sogenannten Babyboomer-Generation – und diese Perspektive absolut setzt. Diese Verabsolutierung einer eher gefühlsmäßig erfassten gesellschaftlichen Stimmung oder politischen Linie (worum es geht, ist nicht ganz klar) erfolgt vor allem über den Verweis auf nicht näher bestimmte Kollektive (›wir‹, ›man‹).

Es ist allein aus statistischen Gründen wahrscheinlich zutreffend, dass es Personen gab oder gibt, welche die von Heidelberger beschriebenen Ansichten hatten; und es ist auch aus statistischen Gründen wahrscheinlich zutreffend, dass sie eine gewisse politische Gestaltungsmacht besaßen oder besitzen. Aber wer ist dieses ›wir‹ oder ›man‹? Ist es die deutsche Bevölkerung? Die der westeuropäischen Staaten? Denn es ist unplausibel, dass die osteuropäischen Staaten den russischen Expansionismus verdrängt haben sollten. Sind es die deutschen Intellektuellen, zu denen Heidelberger wahrscheinlich gezählt werden muss? Dadurch, dass Heidelberger keine Anhaltspunkte für die Beantwortung dieser Fragen bietet, entzieht er sich der Notwendigkeit, seine Ausführungen zu belegen. Zudem ist trotz der Verweise auf Arendts Überlegungen nicht wirklich ersichtlich, welchem Zweck das Kapitel im Hinblick auf das gesamte Buch dient, denn die folgenden Abschnitte entfalten ihre Wirkung auch ohne dieses erste Kapitel. Vermutlich soll es zeigen, dass die Beschäftigung mit Arendt – und damit auch mit diesem Buch – von aktueller Relevanz ist. Aber dies wäre auch auf eine Weise möglich gewesen, bei der Heidelberger nicht den Bereich seiner wissenschaftlichen Expertise hätte verlassen müssen.

Dass er sich innerhalb dieses Bereichs souverän bewegen kann, zeigt Heidelberger in den folgenden Kapiteln. Hier wird zunächst in einem kurzen Intermezzo (69–72) die Frage beantwortet, ob Arendts theoretischer Rahmen für die Moderne eigentlich noch funktionieren könne. Heidelberger konzentriert sich hier darauf, eine linke Kritik an Arendt zu rekapitulieren, die vor allem von Habermas und Vertreter\*innen der ihm

folgenden Generationen der Frankfurter Schule vorgebracht wird. Das kurze Zwischenspiel endet mit der programmatischen Ankündigung zu zeigen, dass diese Kritik nicht zutreffe. Eine ausführlichere Darstellung dieser Kritik mitsamt Heidelbergers Gegenargumenten hätte wahrscheinlich ein besseres erstes Kapitel ergeben.

Im Folgenden gibt Heidelberg eine Übersicht zu Arendts Theorie und deren Entwicklung (73–94), wobei er ihr Verhältnis zur philosophischen Tradition des Abendlandes und ihre Kritik an dieser nachzeichnet. Er beginnt damit, die Einflüsse Heideggers und der Phänomenologie auf Arendt zu erläutern und zeigt, dass sie, selbst wo sie ihm nicht folgt, der phänomenologischen Tradition treu bleibt. Diese Treue zur phänomenologischen Tradition äußert sich, so Heidelberg, auch in Arendts radikaler Kritik der abendländischen Philosophie, die es nicht geschafft habe, einen angemessenen Begriff des Politischen zu entwickeln, weil sie »den Menschen« statt »die Menschen« zum Gegenstand habe. Dieses bekannte Arendt-Diktum liest Heidelberg als eine Kritik an der Abkehr des Denkens von der konkreten Erfahrungswelt hin zum Abstrakten. In dieser Priorisierung des Abstrakten gegenüber dem Konkreten sieht er auch den Schlüssel zu Arendts Totalitarismustheorie, der zufolge totalitäre Herrschaft darin besteht, die menschliche Fähigkeit zum Anfangen zu negieren, indem sie das Handeln unumstößlichen Regeln unterordnet. An die Stelle der Frage, was in einer gegebenen Situation zu tun sei, tritt dann die Frage danach, was die Regeln vorschreiben. Diese Herangehensweise sollte Arendt bekanntlich später bei Adolf Eichmann wiedererkennen.

Im Fortgang des Buches gibt Heidelberg zunächst eine Rekonstruktion von *Über die Revolution* und *Vita activa*. Auch im Kapitel zu *Über die Revolution* (95–112) spielt Arendts Verhältnis zur Linken eine zentrale Rolle. Heidelberg liest Arendts Begriff des Politischen, wie er sich hier niederschlägt, als einen, der ein republikanisches Verständnis von Freiheit ins Zentrum stellt. Freiheit wird hier wesentlich als die Fähigkeit zum Neuanfangen verstanden, die in Arendts philosophischer Anthropologie zentral ist. Heidelberg denkt dies weiter und deutet es als Kritik eines allzu elektoralistischen Verständnisses von Politik. Es gehe darum, Räume zu schaffen oder zurückzuerobern, in denen gemeinsames Handeln möglich ist. »Gelungene politische Praxis spielt sich für Arendt in institutionalisierten Räumen, in Town Halls, Räten, heute in Bürgerräten, in NGOs oder in der Zivilgesellschaft ab, in denen politische Aushandlungsprozesse unter Gleichen möglich sind.« (109)

Besonders lesenswert ist das Kapitel, das *Vita activa* gewidmet ist (113–134). In seiner Rekonstruktion von Arendts wohl philosophischem Werk zeigt Heidelberger Arendts Bezüge sowohl zur aristotelischen Theorie wie auch zur Phänomenologie auf. Er macht deutlich, dass Arendts Theorie des Politischen fest in einer philosophischen Anthropologie verankert ist – und er zeigt, dass gerade darin ihr kritisches Potenzial besteht. Heidelberger rekonstruiert die Unterschiede zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln, wie Arendt sie im Anschluss an Aristoteles zum Ausgangspunkt für ihre Analyse der menschlichen Bedingtheit macht. Während Arbeiten und Herstellen an die verkörperlichte Bedingtheit der menschlichen Existenz gebunden bleiben und damit der Erfüllung von Naturnotwendigkeiten dienen, sieht Arendt im Handeln, dem gemeinsamen, aufeinander bezogenen und keiner Notwendigkeit unterworfenen Tätigsein, die eigentliche Manifestation des Menschseins als eines *zoon politikón*.

Was die Diskussion von Arendts Verhältnis zu Marx betrifft, so hätte man sich hier eine gründlichere Analyse der Marx'schen Theorie gewünscht. Die Positionen von Arendt und Marx sind in einigen Punkten sehr ähnlich, was damit zu tun hat, dass beide eine Form von aristotelischem Kommunitarismus vertreten. Gerade wegen dieser Ähnlichkeit aber verwendet Arendt viel Mühe darauf, sich von Marx abzugrenzen. Heidelbergers eigene Marxkritik nimmt etwa zweieinhalb Seiten ein und konzentriert sich auf zwei Aspekte: die Verabsolutierung der Arbeit zum eigentlichen Konstitutionsmoment der menschlichen Natur und die Geschichtsmetaphysik, die im Allgemeinen unter dem Schlagwort des Historischen Materialismus diskutiert wird. Nach Heidelberger führt diese Rückführung der menschlichen Natur auf die materiellen Verhältnisse dazu, dass die Fähigkeit zum Anfangen, die sich im Handeln manifestiert – und damit die Freiheit –, aus dem Blick gerät.

Was auch immer man inhaltlich von Marx hält, so wird man doch einräumen müssen, dass eine Abhandlung von zwei Seiten dieser Theorieströmung nicht gerecht wird. Das Verhältnis zwischen Marx und Arendt ist gerade deswegen so interessant, weil beide sich in einigen Punkten sehr nahestehen, in anderen aber stark divergieren. Beide Ansätze lassen sich als zwei unterschiedliche Versuche lesen, die verkörperlichte Existenz der Menschen innerhalb einer aristotelischen Anthropologie auszudeuten. Die Tatsache, dass die menschliche Existenz verkörperlicht ist, bedingt dabei erst die Notwendigkeit der Arbeit und des Herstellens. Marx versucht zu zeigen, dass diese Tätigkeitsformen trotz ihres Ursprungs in den Notwendigkeiten der materiellen Verfasstheit des menschlichen Lebens eine Quelle von Sinn und

Bedeutsamkeit sein können (allerdings nicht unter Bedingungen des Kapitalismus). Arendt dagegen ist eine orthodoxe Aristotelikerin, insofern für sie Bedeutsamkeit erst möglich ist, wenn den Notwendigkeiten der verkörperlichten Existenz genüge getan ist. Eine ausführlichere Diskussion dieses Punktes hätte wahrscheinlich ein eigenes Buch gefüllt, und das wäre dann ein anderes gewesen als das, welches Heidelberger offenbar schreiben wollte. So bleibt auch hier der Eindruck, dass er sich zu weit aus dem Bereich seiner Expertise heraus bewegt hat.

Ein eigenes kurzes Kapitel (135–140) widmet Heidelberger der Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft, die in der *Vita activa* eine bedeutende Rolle spielt. In dieser Unterscheidung liegt der Schlüssel zum Verständnis von Arendts Kritik an der Moderne. Arendt zufolge ist die Gesellschaft nach der Logik des Herstellens konstituiert, wohingegen der politische Raum, der in der Moderne die Form des Staates annimmt, nach der Logik des Handelns konstituiert sein sollte. Wird nun der Staat mit der Gesellschaft gleichgesetzt, wie Arendt es von der Moderne behauptet, führt dies dazu, dass das Politische sich der Logik des Herstellens unterordnet und dann nicht mehr als der Raum erscheinen kann, in dem sich das eigentlich Menschliche vollzieht. An die Stelle der Polarität von Notwendigkeit (Arbeiten und Herstellen) und Freiheit (Handeln) tritt dann die Polarität von privat und öffentlich. Für Heidelberger stellen diese Ausführungen vor allem eine Kritik an der Ökonomisierung sämtlicher Lebensbereiche dar. Diese Interpretation, so zutreffend sie ist, übersieht jedoch, dass Arendt hier ein Defizit des modernen Liberalismus feststellt, denn die Trennung des Privaten vom Öffentlichen und der Gedanke, dass das Private vor dem Zugriff des Politischen (sprich: Öffentlichen) geschützt werden müsse, ist ja gerade das konstituierende Prinzip des modernen Liberalismus. Setzt man Arendts Begriff des Politischen voraus, demzufolge das Politische und damit das eigentlich Menschliche sich im öffentlichen Raum vollzieht, läuft die liberale Tradition darauf hinaus, dass der Zweck des Politischen in der Negation des Politischen und damit des Menschlichen besteht. Denn dieser geht es ja gerade darum, über das Politische eine unantastbare Privatsphäre zu etablieren, in die das Politische nicht eindringen darf. (Vgl. dazu die Abschnitte 5–9 des zweiten Kapitels von *Vita activa*.) Diesen liberalismuskritischen Ansatz verfolgt Heidelberger selbst allerdings nicht. Ein Grund dafür ist wahrscheinlich, dass er sich selbst der liberalen Tradition verpflichtet sieht und Arendt für diese fruchtbar machen möchte. Aber gerade dann, sollte man meinen, müsste die Spannung zwischen beiden thematisiert werden.

Einer apokryphen Anekdote zufolge soll Arendts Freundin Mary McCarthy ihr einmal vorgeworfen haben, sie könne nicht zugleich anti-modern, antikommunistisch und konservatismuskritisch sein. Die Frage, wie Arendt politisch einzuordnen ist, wäre demnach schon zu ihren Lebzeiten umstritten gewesen. Heidelbergers Anspruch, dem Liberalismus mit Arendt neues Leben einzuhauchen, bräuchte daher etwas mehr theoretische Untermauerung, als er in dem Buch erhält.

Wie ist Arendt denn einzuordnen? Der Adorno-Schüler Albrecht Wellmer nannte sie einmal eine »konservative Anarchistin«. Diese paradox anmutende Zuschreibung hat viel Wahres. Es gibt einen konservativen Zug in Arendts Denken. Andererseits ist ihr Idealbild des Politischen die antike *Pólis*, in der sich die Bürger (in Athen freilich ein kleiner und elitärer Zirkel) als Freie und Gleiche begegneten, um zusammen über das Schicksal ihrer Gemeinschaft zu entscheiden. Dieses Bild trägt in dem Sinne anarchistische Züge, als dass es ein Bild der vollständigen Identität von Regierenden und Regierten ist. In Arendts *Pólis* gibt es keine Untertanen.

Heidelbergers Konzentration auf die linke Kritik an Arendt und das daraus resultierende Versäumnis, ihr Verhältnis zum Liberalismus als *dem* Paradigma des Politischen in der Moderne genauer zu beleuchten, wirft nun die Frage auf, inwieweit er seinem eigenen Anspruch gerecht wird. Er scheut letztlich davor zurück, die radikaleren Implikationen der Arendt'schen Theorie aufzugreifen – und sei es, um sie dann doch zu verwerfen. Dadurch bleibt die Frage offen, inwieweit Freiheit hier wirklich neu gedacht werden kann.

---

Philip Schwarz, \*1991, M.A., Wissenschaftliche Mitarbeit in der Akademie für Ethik in der Medizin e. V., Lehrauftrag am Philosophischen Seminar der Universität Göttingen ([philip.schwarz@uni-goettingen.de](mailto:philip.schwarz@uni-goettingen.de)).

---

**Zitationsvorschlag:**

Schwarz, Philip (2024): Rezension: Kein Mut zum Neuanfang. Bruno Heidlbergers neue Studie zu Hannah Arendt traut sich nicht, grundsätzliche Fragen zu stellen (Ethik und Gesellschaft 1/2024: Ge|teilte Wirklichkeiten). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2024-rez-5> (Zugriff am [Datum]).



**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für sozialetik**

**1/2024: Ge|teilte Wirklichkeiten**

Manuela Wannemacher  
 Konstruktion und Kontingenz. Sozialethische Überlegungen

Katja Winkler  
 Selektive Kontextualisierung als Wirklichkeitskonstruktion. Das Beispiel des postkolonialen Antisemitismus

Theresa Klinglmayr  
 Resonanzräume schaffen: Interkulturalität zwischen machtvollen Diskursen und sozialer Praxis

Philipp Rhein  
 Erfahrung (in) geteilter Wirklichkeit. Drei kritische Anmerkungen zum Erfahrungsbegriff in unserer Gegenwart

Barbara Engelmann  
 ›Schwarzer Feminismus‹ – zur Notwendigkeit und Herausforderung einer intersektionalen Perspektiverweiterung theologischer Anthropologien

Simon Reiners  
 (Re-)configuring Forms of Life »after the End of the World«. Encountering Rahel Jaeggi's Nature/Culture Dualism in the Anthropocene

Hendrik Stoppel  
 In den Höhlen der Macht. Mit Hans Blumenberg verschwörungstheoretischen Wirklichkeitsbegriffen auf der Spur