

# KANN EIN PLANET SEINE BAHN VERLASSEN?

## Hannah Arendt und Siegfried Kracauer über Ungarn und die Satellitenstaaten um 1956

von Gábor Gángó (Budapest)

Erstveröffentlichung

1 Bernauer, James W.: The Faith of Hannah Arendt: *Amor Mundi* and its Critique: Assimilation of Religious Experience. In: Ders. (Hg.): *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Boston: Martins Nijhoff Publishers 1987, pp. 1-27, hier p. 4.

2 Bernstein, Richard J.: Judging – the Actor and the Spectator. In: Ders.: *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*. Cambridge: Polity Pr. 1986, pp. 221-237, hier p. 225; Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt: For Love of the World. New Haven, London: Yale UP 1982, p. 299.

3 Calhoun, Craig J.: Plurality, Promises, and Public Spaces. In: Ders./McGowan, John (Hg.): *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis, London: Univ. of Minnesota Pr. 1997, pp. 232-259, hier p. 239f.

4 Mattenklott, Gert: Briefe und Briefwechsel. In: Lindner, Burkhardt (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006, pp. 680-687, hier p. 680.

5 Holub, Renate: Hannah Arendt not Among the Germans: Intellectuals, »Intellectual Fields«, and »Fields of Knowledge«. In: <http://learning.berkeley.edu/holub/articles/Hanagf.pdf> (Zugriffsdatum: 26.08.2009). (Diese Angabe verdanke ich Gábor Kovács.)

6 Kracauer, Siegfried/Panofsky, Erwin: Briefwechsel 1941–1966. Mit einem Anhang: Siegfried Kracauer »under the spell of the living Warburg tradition«. Hg., komm. u. mit einem Nachwort versehen v. Volker Breidecker. Berlin: Akademie 1996 (Schriften des Warburg-Archivs im Kunstgeschichtlichen Seminar der Univ. Hamburg 4), p. 40f.

Bei der Wiederaufnahme der Frage nach eventuellen Parallelen zwischen Hannah Arendt und Siegfried Kracauer verfolge ich eine zweifache Zielsetzung. Einerseits soll der Kreis dieser Ähnlichkeiten thematisch erweitert werden: Einen gemeinsamen, zeitlich naheliegenden Teilbereich beider Werke bildet beider Interesse für Ungarn bzw. für die Länder des Ostblocks in den 1950er Jahren. Andererseits möchte ich beweisen, dass die Schlussfolgerungen des auf dieser Ebene erfolgenden Vergleichs auch auf anderen Gebieten ihrer Affinität von Belang sein können. Sie stellen den grundsätzlichen Unterschied ihrer Attitüde äußerst anschaulich dar, mit der sie sich der Tradition der Modernität und der politischen Ordnung des Kapitalismus nach 1945 näherten.

In der Forschungsliteratur wird die Arendt'sche Interpretation der ungarischen Revolution von 1956 herkömmlich als Nebenfaden betrachtet, der jedoch organisch und harmonisch mit jener breiteren und systematisch entfalteten Theorie verbunden werden kann, die Arendt über die Rätedemokratie bzw. die amerikanische und französische Revolution ausarbeitete.<sup>1</sup> Im Gegensatz dazu versuche ich im Folgenden zu zeigen, an welchen Punkten die Arendt'sche Interpretation der ungarischen Revolution, jenseits der Bejahung der Rätedemokratie, von den Grundzügen ihrer Revolutionstheorie abweicht. Ich argumentiere dafür, dass eben die nachträgliche Ausarbeitung dieser Theorie entscheidend dazu beitrug, dass der ungarischen Revolution in Arendts Augen eine grundsätzlich differente Charakteristik zukam, und zwar dadurch, dass sie ihr revolutionäres Wesen verloren habe. Deshalb verfehlen jene Analysen oder Reflexionen, die das Rätssystem in ihren Mittelpunkt stellen,<sup>2</sup> den wahren Sinn der Arendt'schen Beschreibung der ungarischen Revolution. Die Kritik dieser Interpretationen, die den rohen Fakten in tiefer Gleichgültigkeit gegenüberstehen, aber die für die Arendt'sche Denkweise sensibel sind, kann zu Recht darauf hinweisen: Wenn das Rätssystem in der Tat das Wesen der ungarischen Revolution gewesen wäre, so wäre diese Regierungsform bereits von den eigenen Gesetzmäßigkeiten der modernen Politik zum Scheitern verurteilt gewesen. Arendts hypothetischer Notbehelf die sowjetischen Panzer betreffend war ganz und gar unnötig.<sup>3</sup>

### Kracauer und Arendt in der deutsch-jüdischen Ideengeschichte

Hannah Arendt war eine einsame Denkerin. PhilosophiehistorikerInnen, die Zusammenhänge, Wirkungsgeschichten, Dialoge rekonstruieren oder vielmehr konstruieren, versuchen sie jedoch von Zeit zu Zeit gewissen Denkströmungen zuzuordnen. Eine naheliegende Gruppierung besteht in jenen Theoretikern und Kritikern jüdischer Herkunft der Weimarer Republik, deren Mehrheit ihre Laufbahn nach dem Zweiten Weltkrieg in den Vereinigten Staaten fortsetzte. So stellt z.B. Gert Mattenklott (in Bezug auf Walter Benjamin) das Folgende fest:

Das Umfeld, in dem Benjamin sich als Wissenschaftler im Laufe seines Lebens orientiert, hat den Radius eines recht kleinen Kreises von geistig Kernverwandten: Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Florens Christian Rang, Karl Thieme und Salomon Friedländer, Siegfried Kracauer und Ernst Bloch, Max Horkheimer, Leo Löwenthal, Norbert Elias und Hannah Arendt.<sup>4</sup>

Mit diesem Kreis war Arendt freilich mit vielfach in ihrer wissenschaftlichen und kulturellen Sozialisierung verknüpft.<sup>5</sup> Der Vergleich der Gedankenwelt Arendts mit der Siegfried Kracauers bietet sich aus mehreren Aspekten an, ungeachtet dessen, dass ihren eventuellen persönlichen Beziehungen in der Emigrationszeit weder die Forschungsliteratur zu Arendt noch die zu Kracauer besondere Aufmerksamkeit widmete. Auf Grund der Korrespondenz mit Erwin Panofsky ist bekannt, dass Kracauer über die Ernennung Hannah Arendts zur Professorin in Princeton informiert wurde.<sup>6</sup> Dagegen ist in der Forschungsliteratur gründlich dokumentiert, dass beide zum Formulieren und Verständnis der Besonderheiten der jüdischen Identität in Deutschland sowie der deutsch-jüdischen Identität der Emigranten in Amerika mit ähnlichen Einsichten maßgeblich beitrugen. Keine von ihnen fand eine wahre

7 Jay, Martin: *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia UP 1985, p. xiii.

8 Breidecker, Volker: »Ferne Nähe«. Kracauer, Panofsky und »the Warburg Tradition«. In: Kracauer/Panofsky 1996, pp. 129-226, hier p. 181.

9 Mülder, Inka: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913–1933. Stuttgart: Metzler 1985, p. 19, p. 153 (Anm. 3).

10 Ibid., p. 100, p. 190 (Anm. 40).

11 Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*. San Diego et al.: Harcourt Brace & Co. 1973, p. 57.

12 Ibid., p. 284.

13 Ibid., p. 297.

14 Frisby, David: *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: Polity Pr. 1985.

15 Cf. Levin, Thomas Y.: Introduction. In: Kracauer, Siegfried: *The Mass Ornament. Weimar Essays*. Übers. v. Thomas Y. Levin. Cambridge/Mass., London: Harvard UP 1995, pp. 1-30.

16 Cf. Jay 1985, besonders das Kap. *Hannah Arendt's Political Existentialism*.

17 Arendt 1973, p. 313.

Heimat in Amerika,<sup>7</sup> und wie Volker Breidecker, der Herausgeber des Briefwechsels von Kracauer und Panofsky, anmerkte, erhielt die geistige und politische Heimatlosigkeit bei Arendt und Kracauer einen ähnlichen Ausdruck:

Legt man daran Hannah Arendts Definition deutsch-jüdischer Identität als Polarisierung von »Paria und Parvenu« an, so gibt Panofskys Veranschaulichung dessen, was Kracauer im Begriff der »Exterritorialität« sowohl für den Historiker als auch für die eigene persönliche Existenz reklamierte, ein Stück historischer Selbsterfahrung eines deutschen Juden wieder.<sup>8</sup>

Inka Mülder stellte ebenfalls die Verwandtschaft der Kracauer'schen »Entweltlichung« und der Arendt'schen »Weltentfremdung« fest. »Eine ähnliche These hat später – fundierter und überzeugender als Kracauer in seinen frühen Schriften, im Ansatz aber doch vergleichbar – Hannah Arendt vertreten«,<sup>9</sup> schrieb sie über Arendts und Kracauers Bemühungen, die Fremdheit philosophisch zu ergreifen. In diesem Zusammenhang taucht bei ihnen ein weiteres ähnliches Motiv auf: die Auffassung von Chaplins Figur als Verkörperlichung des *Parias*.<sup>10</sup>

Die Verbindung der Fremdheitserfahrung der Juden mit den politischen Traumata des 20. Jahrhunderts vollzog Arendt in ihrem Buch *The Origins of Totalitarianism* von 1951. Die Bestimmung des Judentums als *par excellence* Fremdheit begründete sie in diesem Werk mit Verweis auf Herders Spruch: »strange people of Asia driven into our regions«. <sup>11</sup> Die rechtlich Heimatlosen erschienen nach dem Ersten Weltkrieg, worüber die feststellt: »[T]he only practical substitute for a nonexistent homeland was an internment camp«. <sup>12</sup> Dies kam in Arendts Interpretation dem dem Verlust der Polis gleich: »Man [...] can lose all so-called Rights of Man without losing his essential quality as man, his human dignity. Only the loss of a polity itself expels him from humanity«. <sup>13</sup> Diese Einsicht fügt der Grundidee der *Human Condition* bzw. der auf der dritten kantischen Kritik aufgebauten Politiktheorie Arendts einen wichtigen Aspekt hinzu: Das politische Handeln, das Arendt zufolge ausschließlich in der Polis möglich war, besitzt auch eine ethische Dimension, indem es die Würde ermöglicht.

In Hinblick auf ihre Gesellschaftstheorie wird Arendt mit Kracauer v.a. durch ihre kritische Diagnose der Moderne verbunden. Ein Vergleich auf dieser Grundlage wurde einerseits von David Frisbys Kracauer-Interpretation ermöglicht, der Kracauer unter den Theoretikern der Modernität situierte. Um dies zu begründen, verschob er die thematischen Akzente innerhalb des Œuvres vom publizierten Spätwerk auf die unveröffentlichten Frühschriften. <sup>14</sup> So konnte er anhand des handschriftlichen Nachlasses jene Züge in Kracauers Denken hervorheben, die übrigens auch für die publizierten Essays und Rezensionen der Weimarer Zeit, jedoch weniger offensichtlich, charakteristisch waren. <sup>15</sup> Der Weg zum Vergleich Arendts mit Kracauers wurde ebenfalls von einer existenzialistischen, auf die Weimarer Lebensphilosophie zurückgehenden Leseart von Hannah Arendts Hauptwerk *Human Condition* vorbereitet. <sup>16</sup> Das einfache Nebeneinanderstellen der Parallelen ihres Werks wird jedoch dadurch erschwert, dass Kracauers einschlägige Analysen meistens im vorhitlerischen Deutschland entstanden, während Arendt ihre bedeutendsten Werke im Amerika der Nachkriegszeit verfasste. Der eventuelle Vergleich darf die radikale Veränderung der historischen Konstellation nicht außer Acht lassen. Die vorliegende Studie hat zum Ziel, zur Bestimmung der Konsequenzen dieses Kontextwechsels mit ihrer eigenen Themenstellung beizutragen.

Ein Aspekt der Moderne, nämlich das Erscheinen von Massengesellschaft und Massenmensch, erweckte sowohl Arendts als auch Kracauers Interesse. Der größte Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass Arendt, auf der Suche nach den Ursprüngen totaler Herrschaft, das Erscheinen des Mobs innerhalb der allgemeinen Charakteristik der Massengesellschaft gesondert behandelt: »Indifference to public affairs, neutrality on political issues, are in themselves no sufficient cause for the rise of totalitarian movements«. <sup>17</sup> In jenen Erscheinungen, die der Autor der *Angestellten* Anfang der 1930er Jahre als Drang der Entpersönlichung und Uniformierung im Deutschland der Weimarer Zeit diagnostizierte, erblickte Arendt nach der Katastrophe die einzelnen Stationen des Weges zur Diktatur, während sie in Bezug auf Amerika zu ähnlichen Schlussfolgerungen wie Kracauer gelangte. An diesem Punkt schieden sich jedoch ihre Wege. Das Faktum, dass Arendt an den Arbeiten über *The Lonely Crowd* meritorisch nicht teilnahm, beweist dies ausreichend. Es war David

18 Ibid., p. 317.

19 Kracauer, Siegfried: Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland. Mit einer Rezension von Walter Benjamin. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1971, p. 91.

20 Veda, Miguel: Calles sin recuerdo: fenomenología de la gran ciudad en Siegfried Kracauer y Walter Benjamin [Straßen ohne Erinnerung: Phänomenologie der Großstadt bei Siegfried Kracauer und Walter Benjamin]. In: Ders./Buchenhorst, Ralph: Observaciones urbanas: Walter Benjamin y las nuevas ciudades. Buenos Aires: Gorla 2007, pp. 83-94.

Riesman, der die soziologisch begründete Gesellschaftskritik in Kracauers Nachfolge durch eine Analyse der Gewohnheiten und Lebensformen des amerikanischen Massenmenschen weiterführte.

Die Massengesellschaft sei Arendt zufolge nur eine Voraussetzung des Erscheinens des Mobs:

The truth is that the masses grew out of the fragments of a highly atomized society where competitive structure and concomitant loneliness of the individual had been held in check only through membership in a class. The chief characteristic of the mass man is not brutality and backwardness, but his isolation and lack of normal social relationship. [...] Neither tribal nationalism nor rebellious nihilism is characteristic of or ideologically appropriate to the masses as they were to the mob. But the most gifted mass leaders of our time have still risen from the mob rather from the masses [...].<sup>18</sup>

Mit der Betonung der Isolierung kann Arendt – mit Hinblick auf Stalins Russland – beweisen, dass das Zustandekommen einer atomisierten Gesellschaft auch ohne die Phase der Moderne möglich ist.

Arendt machte, und zwar ohne jeglichen Zweifel, die Ursache des Mobaufkommens im Erscheinen des Massenmenschen in der Moderne fest, Kracauer hingegen zog diese Konklusion weder vor Hitlers Machtergreifung noch nach 1945. Walter Benjamin wies in seiner anerkennenden Rezension über *Die Angestellten* ebenfalls nicht darauf hin, dass die extremen Ideologien ebenjenen Massen ein metaphysisches Obdach bieten können, die von Kracauer beobachtet und nach Lukács als »geistig obdachlos« bezeichnet wurden.<sup>19</sup>

Während das, was Arendt beschäftigte, die Selbstauflösung der Moderne durch ihre inhärente Logik, den Imperialismus, war, gingen Kracauers theoretische und soziologische Untersuchungen von der Trennung von Wissenschaft und Erkennen von der Existenz aus. So beklagte er die Sinnentleerung der Welt und die Zerstückelung des menschlichen Seins auch im Zusammenhang mit der Schwächung der religiösen Gesinnung und enthüllte die scheinbare Ordnung der wirtschaftsorganisierenden Vernunft als grundloses Chaos in den *Angestellten* bzw. die Beschränktheit der polizeilichen Vernunft im Spiegel einer höheren Vernünftigkeit des Detektivs im *Detektiv-Roman*. Er versuchte, die kollektiven Bewusstseinsinhalte des Massenmenschen in den öffentlichen Räumen der Großstadt, in der Lebensform der Angestellten und in der Traumwelt des Films zu ergreifen, also in Vorstellungen, die dem Menschen in einer fragmentierten Wirklichkeit Zuflucht bieten.<sup>20</sup>

### Siegfried Kracauers *Satellite Mentality*

Siegfried Kracauers und Paul L. Bermans Interviewbuch über den Ostblock mit dem Titel *Satellite Mentality* erweckte das Interesse der Forschung v.a. darum, weil er in seiner Untersuchungsmethode das klassisch gewordene Büchlein Kracauers imitierte – in diesem Fall jedoch, wie Martin Jay bemerkte, ohne durchschlagende Kraft:

Based on more than 300 interviews conducted in 1951–52 with exiles from Hungary, Poland, and Czechoslovakia, *Satellite Mentality* was published in 1956 [...]. *Satellite Mentality* was based on such a methodology, but it lacked the imperative »construction in the material« that gave *Die Angestellten* its unique power. The conclusions reached by the authors, occasionally couched in Cold War rhetoric, were not very startling.<sup>21</sup>

Worin liegt denn die Ursache dieses Fiaskos? Meines Erachtens darin, dass sich das Interview nur dann in Bezug auf das individuelle oder kollektive Weltbild als erhellend erweist, wenn man mit den InterviewpartnerInnen über ein gemeinsames Wissen von der Realität verfügt. Es war unmöglich, diese Realität in Form von Informationen aufzubauen (d.h. der selbst gestellten Aufgabe des Buches Genüge zu tun und mit objektiven Nachrichten über die in sich geschlossene Welt der Satellitenstaaten zu dienen, um darzustellen, »what people do, what they produce«<sup>22</sup>), und gleichzeitig typisch widerzuspiegeln, wie die lebenden, arbeitenden, liebenden Menschen dieser Gesellschaften auf die Realität reflektieren. Arendt verzichtete dagegen im Zusammenhang mit Ungarn darauf, die Wirklichkeit zu erkennen und bekannt zu machen. Sie schrieb nur darüber, wie die zwölf Tage der Revolution zum Spiegel

23 Kracauer/Berkman 1956, p. 2.

24 Ibid., p. 8.

25 Arendt, Hannah: Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus. Übers. v. Charlotte Beradt. München: Piper 1958, p. 57.

26 Kracauer/Berkman 1956, p. 7.

27 Ibid., p. 41.

28 Ibid., p. 44.

dieser Welt geworden sind, die ihrer Auffassung zufolge v.a. den Wunsch nach Freiheit zum Ausdruck brachten.

Der Gegenstand des Interviewbuchs ist die Darstellung dessen, wie sich »the Satellites' colonial status within the Russian orbit« im Alltag manifestiert.<sup>23</sup> Die Instrumentalisierung dieser astronomischen Metapher bei der Beschreibung des Verhältnisses der ostmitteleuropäischen Länder zur Sowjetunion wird von den Verfassern folgendermaßen rechtfertigt:

The possibility of exploring the material in terms of these overall issues is due to the fact that in the Satellite countries similarities prevail over differences [...]. Controlled by Soviet Russia, the Polish, Czechoslovak and Hungarian governments take similar measures with a view to attaining basically identical goals. There is only *one* Communism and its source and center is Moscow. Small wonder that conditions in the respective Satellite countries resemble each other closely and that under their unifying impact these three [!] captive peoples develop almost the same apprehensions, expectations and attitudes. It is meaningful to speak of Satellite mentality in general.<sup>24</sup>

Obzwar weder Kracauer noch sein Mitverfasser auf Arendt hinweist (und *vice versa*), ist ein gewisser Streit unter ihnen in Bezug auf Ostmitteleuropa zu rekonstruieren. Einige Thesen in *Satellite Mentality* scheinen sich darauf gestützt zu haben, was Arendt über die totalitären Systeme festhielt. Arendt beschrieb z.B. in ihrem Essay die ungarische Revolution als Antwort auf die Beschränkung totalitärer Herrschaftsformen auf den russischen Imperialismus: »Das Satellitensystem selbst ist weder die einzige, noch die einzig mögliche Form totalitären Imperialismus.«<sup>25</sup>

Allen Anzeichen nach gab in Arendts Augen die ungarische Revolution eine deutliche Antwort darauf, was Kracauer und Berkman in Bezug auf die Satellitenstaaten auf Grundlage der Theorie der totalitären Herrschaft feststellten. Die Polemik unter ihnen ist umso auffälliger, weil Kracauer in seinen Interviews und Arendt, vom Wunsch des »Volkes« nach Freiheit ausgehend, nicht die Eliten, die Partei, die Presse usw. als maßgeblich betrachteten, sondern den »einfachen Menschen«. Dank jenen durchschnittlichen Menschen, die sich bei Kracauer unbeholfen beklagen und in Amerika eine Zuflucht suchen (die »just cannot imagine rebellion without the aid of the American war machine«<sup>26</sup>), brach in Ungarn Arendt zufolge die Revolution aus.

Diese Revolution widerlegte auch in anderer Hinsicht die Kracauer'sche Situationsanalyse, nämlich angesichts der Auffassung der Freiheit von den Satellitenvölkern bzw. der von ihnen gewünschten Regierungsform. »The worker, then«, so Kracauer, »craves freedom from constraint or ›absolute freedom‹ because his experiences under totalitarian rule led him to believe that all controls are in the nature of obstacles; in his opinion their essential function is to impede his pursuit of material happiness.«<sup>27</sup> In Arendts Interpretation lieferte die ungarische Revolution eben einen Beweis dafür, dass sich das Volk für keinen materiellen Wohlstand, sondern für eine als erhaben aufgefasste Freiheit revoltierte. In Bezug auf die Regierungsform und das politische System bevorzugten laut Arendt die Östlichen letztlich den dritten Weg der Räteregierung, bei Kracauer dagegen den Westen: »[T]he non-Communist working masses, then, seem to have learned in the hard school of Communism that perhaps Western democracy is not so bad as domestic propaganda pretends it to be.«<sup>28</sup>

## Hannah Arendt über die ungarische Revolution 1956

Als Arendt sich nach 1945 mit den territorialen Eroberungen Russlands beschäftigte, mahnte sie die amerikanische öffentliche Meinung zur Berücksichtigung der Realität.<sup>29</sup> Um 1948 vertrat sie die auch vom Blickwinkel ihrer Theorie relevante Ansicht, dass die russische Revolution die revolutionäre Tradition nicht weiterführte, sondern usurpierte.<sup>30</sup>

Der Schluss ihres Buches über die totale Herrschaft verankern die Hoffnung in der Möglichkeit einer neuen Politik in der Fähigkeit des Beginnens, dieser großen Gabe des menschlichen Seins: »Beginning, before it becomes a historical event, is the supreme capacity of man; politically, it is identical with man's freedom.«<sup>31</sup> Die Revolution 1956 lieferte einen einzigen, ephemeren, jedoch positiven historischen Beweis dazu, dass diese Hoffnung erfüllt werden möge.<sup>32</sup>

29 Arendt, Hannah: Power Politics Triumphs. In: Dies.: Essays in Understanding. Hg. v. Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Co. 1994, pp. 156-157.

30 Arendt, Hannah: Rand School Lecture. In: Dies. 1994, pp. 217-227, hier p. 219.

31 Arendt 1973, p. 479.

32 Cf. Barley, Delbert: Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk. Freiburg, München: Karl Alber 1990, p. 114; Hansen, Phillip: Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship. Blackwell: Polity Pr. 1993, p. 170.

33 Hannah Arendt an Karl Jaspers v. 26.12.1956. Zit. n. Erdélyi, Ágnes: Hannah Arendt und Karl Jaspers über die Revolution 1956. Ein Rückblick auf zeitgenössische Perspektiven. In: Kende, Péter/Wolgast, Eike (Hg.): Der Ungarnaufstand. Das Jahr 1956 in der Geschichte des 20. Jahrhunderts. Wissenschaftliches Kolloquium anlässlich des 50. Jahrestages der Revolution 1956 in Ungarn. Heidelberg, 12. Oktober 2006. Budapest: Akadémiai 2007, pp. 83-92, hier p. 85.

34 Arendt 1958, p. 8.

35 Ibid., p. 58.

36 Ibid., p. 58f.

Arendt erwähnte die Ereignisse in ihrem Brief an Karl Jaspers vom 26. Dezember 1956 wie folgt:

Jedenfalls ist Ungarn das beste, was seit langem passiert ist. Mir scheint, es ist immer noch nicht zu Ende, und ganz gleich, wie es ausgeht, ist dies ein eindeutiger Sieg der Freiheit. Dazu wieder, wie bei allen spontanen Revolutionen der letzten hundert Jahre, das spontane Auftauchen einer neuen Staatsform *in nuce*, des Räte-Systems, das die Russen so geschändet haben, daß kaum noch ein Mensch versteht, was es eigentlich ist.<sup>33</sup>

Alle grundsätzlichen Elemente der späteren Reflexionen Arendts – die Freiheit, die spontane Revolution, das Räte-system sowie die Absonderung der russischen Revolution auf Grund der Entstellung des Räte-systems – sind bereits in diesem kurzen Fragment zu finden.

Ihr Essay über die ungarische Revolution wurde 1958 zur zweiten Auflage von *Origins of Totalitarianism* als Anhang hinzugefügt. Arendt begrüßt den Aufstand als die Rückkehr der »Geschichte«: »Nirgendwo sonst ist geschehen, was in Ungarn geschah, und die zwölf Tage seiner Revolution enthielten mehr Geschichte als die zwölf Jahre, die seit der ›Befreiung‹ des Landes durch die Rote Armee vergangen waren.«<sup>34</sup> Diese zwölf Jahre hielt sie für ein Experiment einer akzelerierten Nachahmung all dessen, was seit 1917 geschehen ist, sowie als eine Vorhersage, was noch geschehen möge; so kann die Revolution zeigen, wohin die sich langsamere entfaltende russische Entwicklung gelangen wird. Die grundsätzliche Bedeutung der ungarischen Revolution war daher für Arendt keine politische, sondern historiosophische. Sie trug nicht so sehr zur Verteidigung der »Demokratie« oder der »westlichen Werte« bei: Ungarn gab auf einen Schlag der ewigen Gegenwart des sowjetischen Sozialismus einen geschichtsphilosophischen Sinn. Sie eröffnete die Perspektive, wonach das sowjetische Imperium, anderen historischen Gebilden ähnlich, durch die Phasen von Entstehung, Blütezeit und Niedergang gehen wird. Dies gab all dem einen Sinn, was in einer scheinbar starren Unbeweglichkeit auf einem Fünftel der Erdkugel der Fall war, wengleich diese Sinnggebung keine Lösung für das meistquälende geschichtsphilosophische Rätsel der Jahrzehnte des existierenden Sozialismus darbot: Sie war nämlich nicht imstande, in Hinblick auf die Geschichte der Sowjetunion jenen zeitlichen Maßstab anzugeben, auf den man die Lehren dieser zwölf Tage projizieren könnte.

In Arendts Augen wurde eine Prognose, und zwar die von Rosa Luxemburg über die spontane Revolution, von der ungarischen Revolution rechtfertigt. Dieses Moment erwies sich für Arendt höchst wichtig eben darum, weil sie die Spontaneität, d.h. das Erscheinen der Freiheit in den Ereignissen für entscheidend hielt. Es ist die Benennung der zu dieser Revolution führenden plausiblen Ursachen, wobei Arendt die Naivität eines Intellektuellen verriet, indem sie der Publizierung der Rede Chrustschows in *New York Times* den Ausbruch der Revolution zuschrieb. Im Allgemeinen wollte sie den revolutionären Ereignissen intellektuelle Charakteristika zuschreiben. Unter politischem Blickwinkel hielt sie, wie bereits mehrmals festgestellt wurde, das Erscheinen der unmittelbaren Demokratie für den allerwichtigsten Ertrag der Revolution: Es kam ein Räte-system als die einzig reale Alternative der repräsentativen Demokratie erneut zustande.

Nichtsdestoweniger müssen wir beim richtigen Verständnis des Arendt'schen Denkens über die Revolutionen jenem Moment eine entscheidende Bedeutung beimessen, wonach sich der geschichtsphilosophische Ansatz der ungarischen Revolution nur in dem Fall vollkommen manifestieren würde, wenn Ungarn dank seiner Revolution tatsächlich als selbstständiges historisches Subjekt hätte auftreten können. Davon war Arendt keinesfalls überzeugt. Wegen dieses Zweifels sah sie sich gezwungen, sich mit dem System Jaltas und dem russischen Imperialismus zu beschäftigen: »Das Satellitensystem verdankt seine Entstehung offenbar einem Kompromiß und vielleicht einem nur temporären. Es ist das Kind jener Nachkriegskonstellation, in der die beiden Weltmächte, Amerika und Rußland, sich, in oft höchst feindseligen Formen, über ihre Einflußgebiete einigen mußten.«<sup>35</sup> In diesem Zusammenhang nahm sie die Frage der Anwendbarkeit der Kracauer'schen Metapher wieder auf und fand sie am richtigen Platz – nur mit dem Wort »leider« bezeichnete sie den Interessenkonflikt zwischen der Sache der Freiheit und der der wissenschaftlichen Objektivität:

36 Ibid., p. 58f.

37 Bielefeldt, Heiner: Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken. Würzburg: Königshausen & Neumann 1993, p. 58.

38 Arendt, Hannah: Über die Revolution. München: Piper 1974, p. 10.

39 Winters, Francis X.: The Banality of Virtue. Reflections on Hannah Arendt's Reinterpretation of Political Ethics. In: Bernauer 1987, pp. 187-218, hier p. 197f.

40 Arendt 1958, p. 39.

41 Ibid., p. 66.

Das Wort »Satellit« kennzeichnet leider wieder nur zu gut die wirklichen Verhältnisse, denn die Metapher entspricht genau der Furcht, die schließlich jedes Land ergreifen muß, das gezwungen ist, mit einem ihm an Macht weit überlegenen Partner in ein Bündnis zu gehen – der Furcht nämlich, nicht so sehr seine Identität zu verlieren, als zu einem »Satelliten« zu werden, der nur noch im Orbit der zentralen Macht rotierend sich am Leben erhalten kann.<sup>36</sup>

Arendt begriff freilich den eigentlichen Sinn der Metapher: Die eroberten, unterworfenen Völker verlieren völlig ihre Identität, während vom Wesen der Satelliten die Abhängigkeit nicht zu trennen ist. Andererseits ging Arendt nach diesen Erörterungen unmittelbar auf Amerika über, dessen Verbündetensystem dieselbe Gefahr der Ungleichheit bedrohen könne. Dieser Gedankengang verrät eine Differenz zwischen Arendt und Kracauer: Hannah Arendt setzt, im Gegensatz zu Kracauer, nicht das Nebeneinander zweier Welten voraus, sondern erblickt auch im Satellitensystem eine Eigentümlichkeit der einzigen Welt.

Arendts Erwägungen kommt dadurch vermehrt die Bedeutung zu, dass die partielle Wiederaufnahme der in diesem Essay formulierten Probleme zu ihrer klassisch gewordenen monografischen Bearbeitung *Über die Revolution* führte.<sup>37</sup>

Im Verhältnis zum amerikanischen und französischen Modell werden die zwölf Tage Ungarns verständlicherweise in den Hintergrund gedrängt. Nichtsdestoweniger gibt es Thesen, die nach wie vor ihre Geltung bewahren. Arendt geht von der auch in Bezug auf die ungarische Revolution vertretenen Ansicht aus, dass »das Ziel der Revolution heute wie seit eh und je nichts anderes sein kann als eben Freiheit«. <sup>38</sup> Weiters ist es ein gemeinsamer Zug, dass in der Beschreibung der amerikanischen und ungarischen Revolution gleichfalls das Element der Gewaltlosigkeit herausgehoben wurde. Wie es Francis X. Winters feststellte: »[I]n her lengthy account of the American revolution, not a single shot is fired. The armies on either side never make an appearance on the revolutionary stage. Revolution is a clash of ideas, pure and simple«. <sup>39</sup> Über die ungarische Revolution schrieb Arendt so, als ob Gewalttaten dabei gar nicht stattgefunden hätten, und um diese These zu verteidigen, ließ sie sich sogar zu grotesken Berichten über die sozusagen gerechterweise oder nach sorgfältiger Auswahl vollstreckten Hinrichtungen hinreißen:

Es gab auch keine Morde, denn in den wenigen Fällen, in denen die Menge zu direkter Aktion schritt und höhere Offiziere der Geheimpolizei öffentlich aufhängte, hat sie sich bemüht, gerecht zu sein und auszuwählen, und nicht einfach jeden aufzuhängen, der ihr in die Hände geriet.<sup>40</sup>

Auch die Wiederaufnahme der Frage des Räteystems als einzig revolutionäre Regierungsform gehört zu jenen Themen, bei denen die Schlussfolgerungen des Essays über die ungarische Revolution für ihre Revolutionstheorie von Geltung sein können. In dieser Hinsicht sind auch im zu Beginn der 1960er Jahre publizierten Buch konkrete Hinweise zu lesen.

Andererseits ist die Revolution ein Beginn, ein *novus ordo saeculorum*. Im Dienste der Unterstützung dieser These stehen die meisterhaften historisch-semantischen Analysen Arendts, in denen sie dokumentiert, wie man anfang, das Wort *revolutio*, neben seiner ursprünglichen Bedeutung des zurückkehrenden Kreislaufs der Himmelskörper, auch als die Bezeichnung von politischen Revolutionen zu gebrauchen. Letztere setzt aber keine zyklische, sondern eine lineare Zeitlichkeit voraus und die Revolution kann innerhalb dieser neuen Zeitauffassung als Neubeginn interpretiert werden.

Es ist diese Lehre, die sich mit ihrer früheren Würdigung der ungarischen Revolution unvergleichbar erwies. Denn Arendt formulierte angesichts der ungarischen Revolution die vorsichtige Meinung, dass sie der Beginn einer Katastrophe sei:

Daß diese Bedrohungen schließlich zu einer Strukturänderung des Regimes führen werden, ist nicht wahrscheinlich; wahrscheinlicher ist, daß das von uns noch nicht absehbare Ende dieser neuen Herrschaftsform so unerwartet und katastrophal eintreten wird wie der Ausbruch der Ungarischen Revolution.<sup>41</sup>

Ist die Revolution nichts anderes als ein Neubeginn, so spricht die Perspektive der Katastrophe dem ungarischen Aufstand von 1956 eben die revolutionäre Charakteristik ab, indem er nicht die Hoffnung eines Beginns, sondern die einer *restitutio* aufblitzen ließ. Ist die Revolution ein Neubeginn, so kann das Kontrollexperiment von 1956 keine Revolution

sein. Ihre Tragik stammt, den Revolutionen von 1848 ähnlich, eben aus der Wiederholung (und schließlich aus János Kádárs achtzehntem Brumaire). Das verkleinerte, komische Laboratoriumsexperiment könne seinen wahren Sinn nur dadurch erlangen, wenn sich der tatsächliche Agent – die Sowjetunion – entsprechend der Prognose des Experiments verhalten würde.

Deshalb untergraben die Erwägungen über das Satellitensein, obwohl sie nicht zum Leitfaden der Interpretation der Revolution von *Origins of Totalitarianism* in der Auflage von 1958 gehören, die Konstruktion der Freiheitszentriertheit der ungarischen Revolution. Zum Wesen der unterworfenen, unterjochten, eroberten Völker gehört ja, obwohl privativ, die verlorene Freiheit, während die Semantik des Wortes ›Satellit‹ darauf schließen lässt, dass sie zum Wesen der Satellitenvölker nicht gehört, sondern ganz im Gegensatz die Zugehörigkeit zum Zentrum. Zur Entsubjektivierung der Satellitenstaaten des sowjetischen Systems trug auch die Anwesenheit oder sogar Alltäglichkeit der von ihrer Polis-Identität entrechteten Massen nach dem Ersten Weltkrieg: Diese Konklusion kann eben aus jenem Text Hannah Arendts gezogen werden, in dem sie das Erscheinen der Freiheit in der ungarischen Revolution erblicken wollte.

### Konklusion

42 Frisby 1985, p. 127f.

Die Filmtheorie des Emigranten Siegfried Kracauer führte jene antikapitalistische und modernitätskritische Richtung in fachlich-wissenschaftlicher Form fort, die Arendt nicht weiterführbar zu sein schien. Nach dem Zweiten Weltkrieg kritisierte Kracauer die kapitalistische Welt weiterhin aus einer Innenposition heraus und nichts zeigt diese Internalisierung besser, als seine im bequemen und sicheren (obwohl weniger heimischen) »Grand Hotel Abgrund« des Kapitalismus eingenommene Attitüde gegenüber der Weltordnung der Sowjetunion und der Satellitenstaaten. Für Arendt war hingegen die Wirklichkeit und Kontinuität des Kapitalismus nach dem Fiasko des politischen Liberalismus im 20. Jahrhundert keinesfalls selbstverständlich. Ein Zeuge ihrer Bemühungen, einen Ausweg zu finden, ist die philosophische Propaganda des Rätessystems, wozu sie eine Ermutigung im Faktum der ungarischen Revolution fand. Gleichzeitig war jedoch für sie, wie es die *Origins of Totalitarianism* oder *Eichmann in Jerusalem* beweisen, das Bestehen, ja die zunehmende Kraft und Banalität der zweipoligen Weltordnung, des Reiches des Bösen, das ihr auf Grund Augustinus' *civitas terrena* so bekannt war, eine unwiderlegbare Tatsache. Ist der Dualismus der »zwei Städte« bei Kracauer in den Allegorien des »Hauses Gottes« und der »Hotelhalle« des *Detektiv-Romans* in der Form eines Transzendenz und Innerweltlichkeit tatsächlich einander entgegen setzenden Dualismus zu entdecken,<sup>42</sup> so erscheint derselbe Dualismus bei Hannah Arendt – ihrer Auffassung von *De Civitate Dei* als säkularer Kirchengeschichte gemäß – in der irdischen Sphäre.

In Arendts tiefer greifenden theoretischen Erwägungen ist das Warum ihrer Entscheidung zu finden, den Essay über die ungarische Revolution aus den weiteren Ausgaben des Buches über die totale Herrschaft weggelassen zu haben. Ihre Begriffsanalyse der Wörter ›Aufstand‹ ›Rebellion‹ sowie ihr bedeutender Beitrag zur historischen Semantik des Wortes ›Revolution‹ können auch als Weiterdenken der Reflexionen über die ungarische Revolution interpretiert werden. Arendt arbeitete mit zwei Metaphern aus dem Bereich der Astronomie, die auf die Ordnung der politischen Welt hinweisen. In Bezug auf die Semantik des Wortes ›Revolution‹ wagte sich Arendt in die Tiefe der Dinge, während sie das Wort ›Satellit‹, das Kracauer zum Titel seines Buches über den Ostblock erhob, bewusst und mit Einverständnis übernahm.

Ihre Hinweise auf die Satellitenstaaten zeigen nach der Revolution von 1956 eine bloße Dissonanz zwischen diesen Metaphern. *Über die Revolution* spürt in gewissem Sinne die grundlegenden Ursachen dieser Dissonanz auf. Obzwar das politische Ideal des Rätessystems seine Geltung nicht verliert und die Ereignisse in Ungarn im Jahr 1956 nach wie vor zur Abbildung dieses Ideals in der Wirklichkeit dienen, kann es nicht übersehen werden, dass Arendt der ungarischen Revolution keinen Platz in der philosophischen Theorie des *novus ordo saeculorum* sicherte. Diese Tatsache wird von ihrer Streitigkeit mit sich selbst nach der Polemik mit Siegfried Kracauer bestätigt. Am Ende dieser Streitigkeit ließ Hannah Arendt den kleinen Satellitenstaat seine Revolutionen um das Zentrum des Imperiums, der alten Ordnung dieser Welt gemäß, auch weiterhin rotieren.



## KANN EIN PLANET SEINE BAHN VERLASSEN? von Gábor Gángó (Budapest)

**Dr. Gábor Gángó**, Mitarbeiter am Philosophischen Institut der Ungarischen Akademie der Wissenschaften.  
Forschungsschwerpunkte: politische Philosophie und Ideengeschichte, Kulturphilosophie und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts, deutsche philosophische Tradition des 18.–20. Jahrhunderts.  
Kontakt: gango@webmail.phil-inst.hu

