

Europäische Hochschulschriften

Publications Universitaires Européennes  
European University Studies

Reihe XX  
Philosophie

Série XX Series XX  
Philosophie  
Philosophy

Bd./Vol. 421

Martin Braun

Hannah Arendts  
transzendentaler Tätigkeitsbegriff

Systematische Rekonstruktion  
ihrer politischen Philosophie im Blick  
auf Jaspers und Heidegger

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Braun, Martin:

Hannah Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff :  
systematische Rekonstruktion ihrer politischen Philosophie im  
Licht auf Jaspers und Heidegger

Inhalt

Vorwort

Einleitung.....6

A. Der Begriff der Tätigkeit.....13

- I. Vita activa und vita contemplativa.....13
- II. Arendts Bezug zu Heidegger:  
der transzendentaler Tätigkeitsbegriff.....16
- III. Die Einheit von Grundbedingung  
und Grundtätigkeit: das Geschehen.....21
- IV. Arendts Bezug zu Jaspers: der innere  
Zusammenhang der Tätigkeiten.....25
- V. Der Berührungspunkt zwischen  
Jaspers, Heidegger und Arendt.....35
- VI. Zur inneren Gliederung der Geschehensweisen.....36

B. Die Arbeit - das Lebensgeschehen.....37

- I. Das Leben, die Natur.....38
- II. Animal laborans.....40
- III. Die Arbeit.....43
- IV. Konsumgüter.....48
- V. Animal sociale .....51

C. Arbeiten und Herstellen.....54

- I. Bezug zu Heidegger und Marx.....54
- II. Zur Diskussionslage.....55

D. Das Herstellen - das Weltlichkeitsgeschehen.....62

- I. Weltlichkeit.....62
- II. Homo faber.....65
- III. Das Herstellen.....69
- IV. Gebrauchsgegenstände und Kunstwerke.....73
- V. Vom Tauschmarkt zur Welt.....77

E. Herstellen und Handeln.....79

F. Das Handeln - das Pluralitätsgeschehen.....87

I. Pluralität.....87

1. Zum Pluralitätsbegriff bei E. Levinas.....87

2. Arendts Pluralitätsbegriff.....91

II. Homo politicus.....99

1. Die Person.....99

2. Natalität.....104

III. Das Handeln.....109

1. Handeln und Sprechen.....109

2. Die Sprache; das Öffentliche und das Private (I).....111

a) Vor der Appellfunktion der Sprache.....114

b) Vor der Ausdrucksfunktion der Sprache.....116

c) Vor der Darstellungsfunktion der Sprache.....117

3. Wahrheit und Pluralität.....122

4. Freiheit; das Öffentliche und das Private (II).....134

5. Verzeihen und Versprechen.....144

6. Gewalt.....146

7. Macht.....151

8. Autorität.....161

9. Herrschaft.....171

IV. Geschichte(n).....175

V. Staatsformen.....187

1. Arendts Bezug auf Montesquieu.....187

2. Wesen und Prinzip der totalen Herrschaft.....191

3. Wesen und Prinzip der Parteien- und der Rätedemokratie.....196

4. Grunderfahrung der Staatsformen.....205

5. Zusammenfassung.....212

G. Handeln und Denken.....214

Anhang: Zur Genese der Tätigkeitslehre.....221

Nachwort.....225

Siglenverzeichnis.....227

Verzeichnis der verwendeten Literatur .....229

Vorwort

Danken möchte ich Prof. Dr. J. Reiter, der mir das Thema dieser Arbeit überlassen hat. Seine Toleranz und Geduld waren die beste Bedingung für das Entstehen dieser Arbeit. Ihm verdanke ich auch meine Kenntnis des Denkens von Levinas, ohne die diese Arbeit nicht zum Ziel gefunden hätte.

Mein Dank gilt ebenso Prof. Dr. H. Buchheim, dessen politiktheoretische Seminare diese Arbeit bereichert und motiviert haben - zumal die über Marx und Hegel.

Danken möchte ich Prof. Dr. R. Wisser, der mich mit dem Denken von Jaspers und Heidegger bekannt gemacht hat. Ihm und Prof. Dr. J. Reiter danke ich auch die Teilnahme am gemeinsamen Kolloquium in Dubrovnik im Jahre 1989 über Heidegger.

Prof. Dr. J. Kopper und Prof. Dr. R. Malter danke ich für ihre ausführliche und intensive Vermittlung der Philosophie Kants. Von ihr ist diese Arbeit beeinflusst.

Weiter danke ich für interessante und mir wichtig gebliebene Veranstaltungen bei Prof. Dr. W. Brüning, Prof. Dr. A. Häußling und Akad. Oberrat F. Kreiter.

## Einleitung

Das Verständnis von Arendts Denken wird durch eine Beschäftigung mit der Philosophie von Karl Jaspers und der von Martin Heidegger vertieft. Mit ihnen, ihren Lehrern und dann Freunden, war sie seit ihrer Studentenzeit, unterbrochen durch die NS-Herrschaft, zeitlebens eng verbunden. Dies berichtet Arendts Biographin E. Young-Bruehl<sup>1</sup>, dies zeigt der Briefwechsel zwischen Arendt und Jaspers<sup>2</sup> und mag auch der von der Familie Heidegger zurückgehaltene Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Hannah Arendt dokumentieren.

Ihre Freundschaft zu Jaspers, die E. Young-Bruehl als die zu einem väterlichen Freund charakterisiert, beweist sich in etlichen öffentlichen Bekenntnissen<sup>3</sup> zu seinem Denken und zu seiner Person. Ihre Freundschaft mit Heidegger, die die Biographin auf einer frühen Leidenschaft gegründet sieht, findet keine vergleichbare öffentliche Erscheinung. Es gibt nur drei Texte, in denen sie sich ausführlicher zu Heidegger äußert, in keinem wird die Freundschaft mit ihm offenbar.

Die engen persönlichen Beziehungen zwischen Arendt und ihren Lehrern lassen erwarten, daß Arendts Denken von dem ihrer Lehrer beeinflusst ist. Sie ist ein eigenständiger Denker und "Beeinflussung" kann hier nicht mehr heißen, als daß Arendt sich Elemente des Denkens von Jaspers und Hei-

1. *Elisabeth Young-Bruehl*, Hannah Arendt - Leben, Werk und Zeit, übersetzt v. Hans Günter Holl, Frankfurt/M 1986. Arendt gehört zu den wenigen Denkern, deren Lebensgeschichte von eigenem Interesse ist. Das zeigt eindrucksvoll Young-Bruehls Biographie. Zu erwähnen sind noch die biographischen Bemühungen von *Wolfgang Heuer*, Hannah Arendt, Reinbek 1987; und *Derwent May*, Hannah Arendt. Eine bedeutende Repräsentantin deutsch-jüdischer Kultur, übersetzt v. Bernd Lenz, München 1990.

2. Br. Zur Zitation der Werke von Arendt: siehe Siglenverzeichnis am Ende dieser Untersuchung.

3. *Delbert Barley*, Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk, München 1990, S. 64, zählt acht Würdigungen von Jaspers durch Arendt auf. Nicht erwähnt sind dabei öffentliche Würdigungen in Gesprächen und Interviews.

degger aus eigener Ursprünglichkeit zugeeignet und anverwandelt hat. Mit dieser Einschränkung kann meines Erachtens von einer Beeinflussung gesprochen werden.

Anliegen dieser Arbeit ist, Arendts ganz und gar eigenständige politische Philosophie systematisch zu rekonstruieren. Undeutlich gezeichnete Strukturen ihres Werkes werden dabei durch den Aufweis verwandter Strukturen in den Werken von Jaspers und Heidegger deutlich nachgezeichnet. Anders formuliert: Unser Vorhaben ist, Arendts politische Philosophie systematisch zu rekonstruieren und die hierzu relevanten, dem Arendtschen Denken verwandten Gedanken in den Werken von Jaspers und Heidegger heranzuziehen. Sie geben uns den Schlüssel, Arendts Denken in seiner inneren Kohärenz zu erschließen, es als ein systematisches (offen bleibendes) Ganzes zu erfassen.

Dies bedeutet negativ, daß Arendts Denken nicht zu dem Zweck mit dem ihrer Lehrer in Beziehung gesetzt wird, philologisch kausale Abhängigkeitsverhältnisse aufzuweisen und auch nicht zu dem, einen systematischen Vergleich durchzuführen. Jaspers und Heidegger werden nur insoweit herangezogen, als es zur systematischen Rekonstruktion nötig ist. Daß diese Arbeit auch Anregungen zu einer philologischen Untersuchung geben mag oder Elemente zu einem systematischen Vergleich enthält, liegt in der Natur der Sache, ist aber nur ein Nebeneffekt.

Der Blick auf die Philosophie von Jaspers, insbesondere auf seine Philosophie der Weisen des Umgreifenden, ermöglicht, die in Arendts Tätigkeitsanalysen wirksame tiefere gedankliche Struktur zu heben und so die Tätigkeiten und die mit ihnen jeweils zusammenhängenden Momente derselben Struktur geschlossen zu entwickeln. Außerdem wird hierdurch möglich, Arendts Philosophie als eine Philosophie der Weisen des Tätigseins (Arbeiten, Herstellen, Handeln, Denken, Wollen und Urteilen), bzw. als eine Philosophie der Weisen eben jener tieferen, die Tätigkeiten in sich schließenden Struktur zu lesen. Schließlich gestattet uns die Analogie

zwischen - vereinfachend gesprochen - Arendts Lehre von den Tätigkeiten und Jaspers' Lehre von den Weisen des Umgreifenden in Arendts Werk wenig bearbeitete Fragen zu beantworten, so die nach dem Sinn der Unterscheidung der Tätigkeiten, nach der Beziehung zwischen ihnen und nach der Vollständigkeit der Einteilung.

Der Anhang weist auf, daß Arendt in der Aneignung von Denkmotiven von Jaspers und Marx die systematische Gestalt ihrer Philosophie entwickelte, ihre "Systemidee" faßte.

Für unser Anliegen ist Heideggers Werk (insbesondere "Sein und Zeit"<sup>4</sup>), nicht weniger relevant als das Jaspersche. Arendts Unterscheidung zwischen Arbeiten und Herstellen kann als Versuch gelesen werden, Marx durch Heidegger und Heidegger durch Marx zu kritisieren. Aus diesem Blickwinkel lassen sich die Begriffe der Arbeit und des Herstellens systematisch entwickeln. Außerdem bietet SZ einen wichtigen Anhalts- und Kritikpunkt für Arendts Handlungsbegriff (konkret für ihren Pluralitätsbegriff).

Unsere vor allem an Arendts VA orientierten Darstellungen des Arbeitens, Herstellens und Handelns bedürfen der gedanklichen Unterstützung durch einige Kapitel aus SZ, insbesondere aus dem ersten Abschnitt dieses Buches, der "vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins". Für eine Darstellung von Arendts LG, d.h. der Tätigkeiten des Denkens, Wollens und Urteilens würde meines Erachtens der zweite Abschnitt von SZ relevant werden, d.h. die Analyse der Zeitlichkeit des Daseins. Die zeitlichen Strukturen von Denken, Wollen und Urteilen und damit diese Tätigkeiten selbst dürften sich vor diesem Hintergrund entwickeln lassen. (Allein aus dem Zwang zur Selbstbeschränkung müssen wir auf eine ausführliche Darstellung von LG verzichten und uns mit einigen Hinweisen begnügen<sup>5</sup>.)

Wichtiger als all diese einzelnen Bezugspunkte zu Heideggers Denken ist die transzendente Einstellung, die transzendente "Methode" Arendts, wie sie sie bei Heideg-

4. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984 (zit.: SZ).

5. Vgl. in dieser Arbeit F IV und G.

ger schon als Studentin kennenlernen konnte. Arendt gibt über ihre Methode öffentlich keine, jedenfalls keine differenziertere Rechenschaft, und bislang hat auch noch niemand versucht, ihre Methode zu rekonstruieren. Da Inhalt und Gehalt einer Philosophie sich nicht gleichgültig zur Methode, zur Darstellungsweise verhalten, wird unsere methodisch reflektierte Darstellung auch inhaltlich zu einer Abwandlung des üblichen Interpretationsschemas der Arendtschen Tätigkeitslehre führen.<sup>6</sup>

Unsere Untersuchung hat einen systematischen Anspruch. Die in Arendts Darstellung des Arbeitens, Herstellens und Handelns ständig mit hineinverwobenen historischen Zusammenhänge werden herausgelöst und beiseite gelassen, so daß die philosophischen Phänomene ursprünglich gesehen und gedacht werden können und müssen. Die sonst so naheliegende Berufung auf historische Gegebenheit, wo ein Gedanke sich nicht einstellen will, wird so unmöglich gemacht.

Die in der Darstellung des Handlungsbegriffs vertretene Hauptthese ist, daß Arendts Werk als der Brückenschlag zwischen zwei theoretischen Disziplinen verstanden werden kann, nämlich zwischen Sprachphilosophie und politischer Theorie. Die Brücke zwischen Sprache und Politik ist die Handlung, die als solche ebenso sprachlichen wie politischen Charakter hat. Arendt findet bei Aristoteles Überlegungen zum Menschen als einem *zoon politikon* und als einem *zoon logon echon* miteinander verbunden, und auch bei späteren Denkern verwandte Verbindungen, wenn auch oft nur verborgen und indirekt, so etwa in Kants Theorie der Urteilskraft. Diese Verbindung ausdrücklich zu machen ist

6. Unter dem "üblichen" Interpretationsschema der Arendtschen Tätigkeitslehre verstehe ich die bloß phänomenal aufweisende, ein Phänomen zum anderen hinzufügende Darstellung des Arbeitens, Herstellens und Handelns. Beispielhaft hierfür steht das sehr ausführliche Buch von Manfred Reist, *Die Praxis der Freiheit*. Hannah Arendts Anthropologie des Politischen, Würzburg 1990 (Baseler Dissertation). Die meisten umfangreicheren Arendtdarstellungen geben eine - wenigstens kurz gefaßte - Darstellung ihrer Tätigkeitslehre in der charakterisierten Art und Weise.

nach unserer Auffassung das Grundmotiv von Arendts Handlungstheorie.

Arendts Denken leidet immer wieder an mangelnder Ausarbeitung. Es ist so in hohem Maße angreifbar. In dieser Arbeit soll es darum gehen, diesem Mangel abzuhelpfen, so daß die Originalität und innere Konsequenz ihres Werks sichtbar wird. Zu diesem Zweck allein werden Jaspers, Heidegger und andere Autoren herangezogen. Arendts Werk zu kritisieren, seine angebliche Widersprüchlichkeit zu beklagen und es zu diskreditieren, scheint ein dagegen leichtes Unterfangen.

Immer wieder wird von mir in dieser Arbeit E. Levinas zur Interpretation von Arendts Denken herangezogen. Das kann willkürlich erscheinen, sind doch beide Denker voneinander völlig unabhängig<sup>7</sup>. Und doch kommen sie sich oft erstaunlich nahe, bis in die verwendete Begrifflichkeit und Metaphorik hinein<sup>8</sup>. Die Ähnlichkeit besteht vor allen Dingen zwischen Arendts VA und Levinas' TU, hier auch in gewissem Maße, was den Aufbau angeht. Die Darstellung von Arendts Denken in dieser Arbeit hat der Levinaslektüre viel

7. Mir ist nur eine Stelle bekannt, wo Arendt Levinas erwähnt (EU/Bd.1, S. 141.). Auch ist ein Einfluß von Arendt auf Levinas, soweit ich sehe, noch nicht ernsthaft erwogen worden. Einen ersten Ansatz dazu, Arendt und Levinas miteinander ins Gespräch zu bringen, macht *Leo Josphe Penta*, Macht und Kommunikation. Eine Studie zum Machtbegriff Hannah Arendts, Berlin 1985.

8. Es ist sicher nicht unberechtigt, den Grund hierfür auch in den Biographien zu suchen. Levinas ist im Januar 1906 in Kaunas (Litauen) geboren, Arendt im Oktober 1906 in Königsberg. Beide sind Juden, beide unwillens, sich zu assimilieren und ihr Jüdischsein zu verleugnen. Levinas findet seine Wahlheimat in Frankreich, beeindruckt von der Vision "eines Volkes, das die Humanität vertritt, und dem man durch Geist und Herz ebensogut angehören kann wie durch Abstammung" (*Stefan Strasser*, Jenseits von Sein und Zeit, Den Haag 1978, S. 388) - wie er selbst sagt. Arendt findet ihre Wahlheimat in den USA, dem Staat, der nicht den Preis der Assimilation an eine staatstragende Nation verlangt für die Teilhabe an Rechtsstaatlichkeit und Freiheit. Beide hatten bei Husserl und Heidegger studiert, für beide bedeutete das dritte Reich eine radikale Veränderung ihres bis dahin mit philosophischen Studien befaßten Lebens. Sie beginnen sich für spezifisch jüdische Angelegenheiten zu interessieren und zu engagieren, wobei der Akzent bei Arendt mehr auf der Politik, bei Levinas mehr auf der Religion liegt.

zu verdanken. Ohne sie wäre der Gedankengang Arendts im Handlungskapitel kaum systematisch zu rekonstruieren gewesen. Levinas' prägnante Formulierungen konnten oft als Kristallisationspunkte der ausschweifenderen Darstellung Arendts gebraucht werden.<sup>9</sup>

Was Arendt mit Levinas verbindet, ist der Gegensatz von Totalitarismus und Natalität, oder wie Levinas sagt, von Totalität und Unendlichkeit und folglich verbindet sie ihr Begriff von Pluralität und Sprache.

Ein Unterschied, der in dieser Arbeit nicht weiter verfolgt wird, zeigt sich in der Betrachtung der Politik (und damit auch der Geschichte). Hier sei nur angedeutet, daß Levinas Staat und Politik eher als äußere Garant, als (physische) Voraussetzung einer (metaphysischen) Beziehung von mir zum Anderen ansieht und so legitimiert, denn als Realität dieser Beziehung selbst. Arendts Denken hingegen ist von vornherein politisch, es begreift und rechtfertigt die Politik nicht aus einem anderen. Im Zusammenhang damit steht, daß Arendts Politikbegriff sich nicht unter Ausschluß dessen denken läßt, was bei Levinas Religion heißt, ja daß er wesentlich davon inspiriert ist. Nicht Levinas' Politikbegriff, sondern sein Religionsbegriff verhilft zu einer systematischen Darstellung ihres Politikbegriffs.<sup>10</sup>

Zusammenfassend seien die Hauptthesen dieser Arbeit formuliert:

1. Arendt entwickelt eine offene Systematik von Tätigkeiten - Arbeiten, Herstellen, Handeln, Denken, Wollen, Urteilen -, deren innere Ordnung und Vernunft im Rückgang auf Jaspers' Denken aufgeheilt werden kann.

9. Solche Kristallisationspunkte werden im Text oder in der Fußnote zitiert - je nachdem ob ihre Zitation die Lektüre des Textes direkt bereichert, oder nur der Nachweis einer Anregung durch Levinas erbracht werden soll.  
10. Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt *L. Penta*, Macht, S. 209: "Das, was Levinas außerhalb der Politik in der Religion anvisiert, trifft wesentlich auf das zu, was Hannah Arendt von der Neu-Gründung der Politik ... erwartet".

2. Methodisch zeigen die Arendtschen Tätigkeitsanalysen eine Verwandtschaft mit dem transzendentalen Denken des frühen Heidegger.

3. Die Theorie des Arbeitens und des Herstellens läßt sich im Blick auf Marx und Heidegger systematisch rekonstruieren.

4. Die Theorie des Handelns und das gesamte politiktheoretische Werk Arendts entwickelt einen Gedanken: Das zwischenmenschliche Verhältnis (Pluralität) ist am Leitfaden der Sprache zu denken. Oder: In der Sprache kommt das zwischenmenschliche Verhältnis zu sich selbst. Oder: Politik ist, weil Sprache wirklich ist (und nicht bloßes Abbild, Überbau, Instrument etc.).

5. Die Philosophie von Emmanuel Levinas kann als Artikulationshilfe für Arendts Theorie des Handelns und Sprechens angesehen und genutzt werden.

## A. DER BEGRIFF DER TÄTIGKEIT

### I. Vita activa und vita contemplativa

Arendts Begriff der Tätigkeit scheint auf den ersten Blick unproblematisch. Sie selbst hat es nicht für nötig befunden, ihn genauer zu entwickeln, und so drängt sich die Vermutung auf, sie schließe sich dem alltäglichen Gebrauch dieses Begriffs an.

Diese Vermutung wird aber schon dadurch irritiert, daß Arendt von einem Gegensatz zur Tätigkeit nur in einer Hinsicht spricht und auch nur, um ihn auszuschließen. So erwähnt sie, daß die Kontemplation in der griechischen und der mittelalterlichen Philosophie als Gegensatz zur Tätigkeit betrachtet wurde, als "absolute() Ruhe"<sup>1</sup> in einer Art "begnadeten Seelenzustands"<sup>2</sup>. Doch von so verstandener Kontemplation wendet sie sich ab. Auf ihre Untersuchung der Vita activa und ihrer hauptsächlichlichen Gliederung (Arbeiten, Herstellen, Handeln) läßt sie nicht eine der Vita contemplativa folgen, sondern eine der Geistestätigkeiten (Denken, Wollen, Urteilen)<sup>3</sup>.

Arendt macht nicht ausdrücklich, warum sie sich von einer Vita contemplativa abwendet. Doch scheint Arendt hier wie in vielen Fragen existenzieller Relevanz mit Jaspers übereinzukommen und ihre Position im Rückgang auf seine Philosophie aufhellbar zu sein. Jaspers - so sei hier nur

1. VA, S. 21.

2. LG/Bd. 1, S. 16.

3. Bikhu Parekh, Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy, London/Basingstoke 1981, S. 103, schreibt: "Both the *vita activa* and the *vita contemplativa* consist of three 'fundamental' activities; the former of labour, work and action, and the latter of reasoning, knowing and thinking." Wenn man überhaupt von Tätigkeiten einer Vita contemplativa im Kontext von Arendts Philosophie sprechen kann, dann müßte man von Denken, Wollen und Urteilen sprechen und nicht von reasoning, knowing und thinking. Letztere Unterscheidung taucht zwar auch in Arendts Werk auf, ist aber vergleichsweise zweitrangig und hier völlig fehl am Platze.

in aller Kürze angemerkt - bekennt sich zu einem Leben, das den Weg durch diese Welt geht, nicht sie gleichsam überspringend seine Ruhe in der mystischen Unio findet. "Wir wollen die Welt, und der Sinn des Lebens ist es, in allem, was wir tun und denken, am Ende die Chiffren zu erfahren, die uns irgendwie zweideutig kundgeben, was wir in diesem Leben nie endgültig wissen. Der Sinn des Lebens...liegt in dem Ernst der Praxis, der es auf die Welt und was in ihr geschieht, entscheidend ankommt, für diese Welt."<sup>4</sup>

Damit ist auch schon vorgezeichnet, warum Arendt, statt sich auf eine Vita contemplativa einzulassen, sich mit dem (spekulativen) Denken und den anderen Geistestätigkeiten beschäftigt. Nach Jaspers kann und braucht das der Welt verpflichtete, für die mystische Unio (in einer unpolemischen Weise) unbereite Leben nicht dem Lesen der Chiffren und dem spekulativen Denken als den Orten, an denen der "Sinn des Lebens" hell wird, zu entsagen. Ganz entsprechend kommt Arendt dahin, das (spekulative) Denken als Verlangen nach Sinn zu untersuchen und zu rechtfertigen. Statt mystischer Unio, statt einer Vita contemplativa kennt das der Welt verpflichtete Leben - Arendt spricht vom "Amor mundi"<sup>5</sup> - das (spekulative) Denken.

Damit heißt für Arendt Leben Tätigsein. Darin kommt sie mit Marx überein, der sagt: "was ist Leben (anderes) als Tätigkeit"<sup>6</sup>. Diese Auffassung bedeutet nach Arendt einen Bruch mit der philosophischen Tradition. Für diese ist der Zweck aller Tätigkeiten, einschließlich der des Denkens,

4. Karl Jaspers, Chiffren der Transzendenz, München 1970, S. 95.

5. "Amor mundi" war ursprünglich als Titel für VA vorgesehen (vgl. Br., S. 301). Arendts Begriff des Amor mundi enthält eine Polemik gegen die ursprüngliche Weltlosigkeit des Christentums in seiner Sorge um das Heil der Seele. Diese Perspektive auf Arendts Werk wird hier nicht weiter verfolgt. Hierzu vgl. James Bernauer, S.J., The Faith of Hannah Arendt: Amor Mundi and its Critique-Assimilation of Religious Experience, in: Bernauer, James (Hg.): Amor Mundi - Essays on the Faith and Thought of Hannah Arendt, Dordrecht 1987, S. 1- 28 (diese Aufsatzsammlung wird im weiteren als "Amor mundi" zitiert).

6. Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW/Erg.-Bd., S. 515.

die absolute Ruhe in der Kontemplation. Von daher vermochte die Tradition den Begriff einer Vita activa zu bilden, in welchem alle Tätigkeiten zusammengefaßt und nivelliert sind und als dasjenige beurteilt, was der Vita contemplativa zu dienen hat, bzw. sie unterbricht und stört. "Im Sinne der Tradition wird also das Wesen der Vita activa vom Standpunkt der Vita contemplativa her bestimmt, und die beschränkte Anerkennung, die ihr immerhin zuteil wird, wird ihr verliehen, sofern sie der Bedürftigkeit eines lebendigen Körpers, an den die Kontemplation gebunden bleibt, dient."<sup>7</sup> Eine ernsthafte Untersuchung der Vita activa und ihrer Gliederungen ist so von Seiten der Philosophie bis in die Zeit von Marx unterblieben. "Mein Einwand gegen die Tradition besteht wesentlich darin, daß durch das in der überlieferten Hierarchie der Kontemplation zuerkannte Primat die Gliederungen und Unterschiede innerhalb der Vita activa verwischt oder nicht beachtet worden sind..."<sup>8</sup>.

Marx nun ist nach Arendt der philosophischen Tradition verhaftet geblieben, insofern er die überkommene Hierarchie der Lebensformen einfach auf den Kopf gestellt hat. Er hat alle Tätigkeiten, die der Tradition als notwendig für das Leben und damit der Vita contemplativa dienstbar galten, einheitlich als Arbeit gefaßt, zum einzigen und höchsten Anliegen des Menschen aufgewertet, eine mögliche Gliederung der Vita activa ununtersucht gelassen und die Kontemplation verworfen. Arendt setzt dagegen: "... wenn ich von der Vita activa rede, so setze ich voraus, daß die in ihr beschlossenen Tätigkeiten sich nicht auf ein immer gleichbleibendes Grundanliegen 'des Menschen überhaupt' zurückführen lassen, und daß sie ferner den Grundanliegen einer Vita contemplativa weder überlegen noch unterlegen sind."<sup>9</sup>

Es ist an dieser Stelle anzumerken, daß Arendts Begriff der Kontemplation und der Vita contemplativa sich erst über der Arbeit am LG geklärt hat. In VA wird der Begriff der Vita contemplativa gelegentlich - so auch an der zuletzt

7. VA, S. 21.

8. VA, S. 22.

9. VA, S. 22/23.

zitierten Stelle - noch so weit verstanden, daß er alles menschliche Leben einbefaßt, das sich nicht körperlich manifestiert und in der Welt erscheint. Erst vom LG her wird deutlich, in welchem Sinne Arendt sich die Vita contemplativa zueignet (eben als Leben des Geistes), in welchem Sinne sie sich von ihr abwendet.

Die bisherigen Überlegungen haben ergeben, daß Arendts Begriff der Tätigkeit nicht den Gegensatz zum Pausieren, Schlafen, Ausspannen etc. bildet, sondern, diesen Gegensatz übergreifend, das menschliche Leben selbst bezeichnet, sofern es nicht in Kontemplation, verstanden als Unio mystica, ruht. Weiter hat sich gezeigt, daß Arendt zwischen Tätigkeitsweisen unterscheidet, die sie als gleichursprünglich ansieht. Diese Tätigkeitsweisen sind nach dem Vorhergehenden Weisen, in denen sich das menschliche Leben Gestalt gibt. Das menschliche Leben hat - so kann man vorläufig sagen - je schon eine dieser Gestalten angenommen.

## II. Arendts Bezug zu Heidegger: der transzendente Tätigkeitsbegriff

Wie geht Arendt vor, wenn sie die unterschiedlichen Tätigkeitsweisen untersucht? Beschreibt sie empirisch, wie es aussieht, wenn Menschen dieser oder jener Tätigkeit nachgehen? Geht sie vom Vorhandensein dieser Tätigkeiten aus und beschreibt sie sie als vorhandene Geschehnisse?

Diese Fragen sind eindeutig mit "nein" zu beantworten. Ihr Werk ist weder empirische Arbeitswissenschaft, noch empirische Politikwissenschaft, noch Psychologie, noch Geschichtsschreibung. Zur Arbeitswissenschaft, zur Ökonomie, zur Politikwissenschaft und Geschichtswissenschaft hat es ein Fundierungsverhältnis. Arendt geht es um die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es so etwas wie Arbeit, Herstellen, (politisches) Handeln und geschichtliches Urteilen gibt. Dies sei im Folgenden weiter entwickelt.

Ohne dies ausdrücklich zu sagen, ist ihr Denken doch mit größter Selbstverständlichkeit transzendental. Sie sieht den Menschen nicht einer Welt von Objekten gegenüber, an der er dann arbeitend, herstellend oder handelnd tätig würde. Sie geht auch nicht von einem immer gleichbleibenden substanziellen Subjekt aus, das bestimmte Tätigkeiten auszuführen vermöchte, selbst von ihnen aber unberührt und ihnen überlegen bliebe. Das Verhältnis von Subjekt, Objekt und Tätigkeit bei Arendt ist nur transzendental zu verstehen. Was aber heißt dies hier?

Kant sagt: "Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt."<sup>10</sup> Apriorische Begriffe sind nicht angeborene Begriffe. Es sind Begriffe "von Gegenständen überhaupt". Der Gegenstand überhaupt, von dem Kant handelt, ist der Gegenstand überhaupt der Erkenntnis. Vor aller Erkenntnis dieses oder jenes Gegenstandes liegt, so wird hier vorausgesetzt, eine apriorische Erkenntnis davon, was ein Gegenstand überhaupt sei. Damit Seiendes als dieser oder jener Gegenstand begegnen kann, muß er in der apriorischen Erkenntnis als Gegenstand ermöglicht sein. Jede Aussage über einen empirischen Gegenstand (synthetisches Urteil a posteriori) setzt eine apriorische Synthesis voraus, in der sich die Gegenständlichkeit selbst gibt. Diese Voraussetzung ist nicht als zeitliche Vorgängigkeit zu verstehen, sondern in dem Sinne, daß, indem wir einen empirischen Gegenstand analysieren, diese apriorische Synthesis stattfindet, in der sich der Gegenstand erst als solcher gibt. Die apriorische Synthesis, (wie sie in den synthetischen Urteilen a priori artikuliert werden kann), ist so die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und darin der Gegenstände der Erfahrung: " ... die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung ..."<sup>11</sup>.

10. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 11/12.

11. Ebd., A 158.

Damit bezieht sich unsere Erkenntnis nicht auf an sich seiende, absolute Gegenstände, die als solche über all unser Vermögen hinaus wären, und sie geht nicht von einer gegenständlich faßlichen Seele aus. Die Erkenntnisgegenstände haben vielmehr den Charakter der Erscheinung (nicht des Scheins), die sich in der notwendigen Einheit der selbst ungegenständlichen transzendentalen Apperzeption ermöglicht.

Heidegger glaubt, in gewisser Weise das transzendente Anliegen Kants erweitert (und vertieft, was aber hier außen vor bleiben kann) zu haben. Man kann sagen, daß Arendt diese Erweiterungsbewegung in selbständiger Weise mitvollzogen hat, weshalb hier kurz Heideggers Kant-Interpretation herangezogen wird.

Heidegger interpretiert Kant dahingehend, daß er in seiner transzendentalen Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori die Frage nach der Möglichkeit der Ontologie gestellt habe. Ontologie wird von Heidegger dabei verstanden als der Rückgang hinter die ontische Erkenntnis des Seienden in der Absicht auf eine Erkenntnis der Seinsverfassung des Seienden. "Die Möglichkeit der Ontologie zum Problem machen heißt: nach der Möglichkeit, d.i. nach dem Wesen dieser Transzendenz des Seinsverständnisses fragen, transzendental philosophieren."<sup>12</sup>

Kant nun habe in der "Kritik der reinen Vernunft" nach dem Seinsverständnis gefragt, das dem Erkennen zugrundeliegt. "Im Blickfeld der Untersuchung steht das erkennende Verhalten des menschlichen Daseins ...."<sup>13</sup> Diese Beschränkung des Anliegens im Fragen nach der Seinsverfassung des Seienden ist für Heidegger nicht zwingend. Im Gegenteil fordert er deren Überwindung: "Die Frage nach der Seinsverfassung des Seienden ist jedoch nicht nur auf das Seiende eingeschränkt oder primär bezogen, das gerade Gegenstand

12. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M 1973, S. 16.

13. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe Bd. 25., Frankfurt/M 1987, S. 69.

einer faktischen Wissenschaft ist, vielmehr kann und muß alles Seiende, wie immer es an ihm selbst zugänglich wird, hinsichtlich seiner Seinsverfassung interpretiert werden, z.B. die Welt, so wie sie dem praktischen Dasein unmittelbar zugänglich ist."<sup>14</sup> Mit letzterer Bemerkung ist auf das vorgängige Verständnis des Seins des im Gebrauch erschlossenen Zeugs angespielt.

Nach Heidegger liegt also nicht allein im Erkennen und Gebrauchen (Besorgen), sondern in jedem Verhalten zu Seiendem ein (unausdrückliches) Seinsverständnis, das ausdrücklich entwickelt werden kann.

Arendts Analyse unterschiedlicher Verhaltungen zum Seienden, als dem Arbeiten, Herstellen und Handeln erweist sich nun als transzendente Analyse, wie man im Blick auf Heidegger sagen kann, insofern sie das in diesem Verhalten liegende Seinsverständnis des Seienden mitentwickelt. In den unterschiedlichen Tätigkeiten liegt ein Verstehen, das den jeweiligen Horizont eröffnet, der uns das Seiende so begegnen läßt, daß wir in unseren Tätigkeiten erst den ihm gemäßen Umgang finden und darin das jeweilige Selbstverständnis. Anders gewendet: Arendt gibt nicht ontische Beschreibungen des Arbeitens, Herstellens oder Handelns, sondern geht auf die ontologischen Bedingungen zurück, durch die diese Tätigkeiten erst ermöglicht werden. Sie hat es mit den Bestimmungen a priori dieser Tätigkeiten zu tun - wobei a priori nicht angeboren heißt, sondern eben das vorgängige Seinsverständnis meint, in dem sich die jeweiligen Tätigkeiten halten. Kurz: eine Interpretation der Arendtschen Tätigkeiten, die nicht berücksichtigt, daß sie in einem Entwurf im Heideggerschen Sinn gründen, greift notwendig zu kurz.

In den Tätigkeitsbegriffen erhellt Arendt Seinsweisen, in die sich das menschliche Sein verlegt und darin zugleich Weisen, in denen das Menschsein seinen Bezug auf "Objekte" und auf Mitmenschen hat. Dieser Bezug auf Objekte und Mitmenschen kommt den unterschiedlichen Daseinsweisen (Tätig-

14. Ebd., S. 36.

keitsweisen) nicht nachträglich zu, sondern ist ihnen ursprünglich eigen. Bei Arendt ist wie bei Heidegger das Dasein von vornherein als In-der-Welt-Sein und als Mitsein gefaßt. Daß Arendt nicht von Seinsweisen spricht, sondern von Tätigkeitsweisen, dürfte auch daran liegen, daß sie betonen will, daß diese Seinsweisen nicht einfach Gegebenheiten sind, d.h. vorliegende und empirisch beschreibbare Weisen, wie der Mensch ist. Der Begriff der Tätigkeit soll verwehren, den Menschen anders denn in actu zu verstehen.

Heidegger hat die Möglichkeit, seinen Begriff des Daseins als den eines gegebenen Seienden aufzufassen, abgewehrt, indem er immer wieder deutlich gemacht hat, daß "Sein" verbal zu lesen ist. Dabei blieb ihm bewußt, daß eine Untersuchung, die in ontologischen Begriffen durchgeführt wird, in der Gefahr steht, als eine Untersuchung von objektiven Gegebenheiten aufgefaßt zu werden. "Warum wird das Sein gerade 'zunächst' aus dem Vorhandenen 'begriffen'...? Warum kommt diese Verdinglichung immer wieder zur Herrschaft?"<sup>15</sup>

Arendt läßt sich nicht darauf ein, ihr Anliegen in ontologischen Begriffen zu formulieren und sich dann gegen die in diesem Falle wohl besonders aufdringliche Tendenz zum verdinglichenden Verstehen zu wehren. Ihr Anliegen auf die Weise einer Analyse von Tätigkeiten darzustellen, birgt allerdings die Gefahr zu übersehen, daß es nicht um besondere und auch unterlaßbare Tätigkeiten im alltäglichen Verstande geht. Ist es eine Tendenz, Seinsbegriffe als Begriffe von einem gegebenen Vorhandenen aufzufassen, so ist es auch eine Tendenz, Tätigkeitsbegriffe als Begriffe von dem aufzufassen, was unterlassen werden kann und dem Menschen so gerade nicht wesentlich und konstitutiv zukommt: als wäre der Mensch zunächst einfach nur, um sich dann auch betätigen zu können. In dieser Veräußerlichung besteht dann wiederum die Neigung, die Tätigkeiten (und den entsprechend wesentlich unbewegt gedachten Menschen) verdinglichend zu

15. SZ, S. 437.

verstehen. Und diesem Verständnis, oder besser: Mißverständnis ist Arendts Tätigkeitsbegriff nicht entkommen.

### III. Die Einheit von Grundbedingung und Grundtätigkeit: das Geschehen

Arendt bezeichnet die drei Tätigkeiten des Arbeitens, Herstellens und Handelns als "Grundtätigkeiten". Sie entsprechen je einer der "Grundbedingungen"<sup>16</sup> menschlichen Daseins, nämlich dem Leben, der Weltlichkeit und der Pluralität. Diese Formulierung Arendts ist mißverständlich, insofern sie suggeriert, es lägen Grundbedingungen des Menschseins vor, auf die der Mensch mit bestimmten Tätigkeiten antworten könne - oder eben auch diese Antwort zu unterlassen vermöchte. Die Formulierung suggeriert eine Vorgängigkeit der Grundbedingung. Grundbedingung und Grundtätigkeit sind jedoch unlösbar voneinander. Das eine läßt sich nicht ohne das andere vollziehen. Dies sei im einzelnen untersucht.

Das menschliche Leben ist nach Arendt die Grundbedingung der Arbeit. Wäre der Mensch ein Engel, die Arbeit sich am Leben zu erhalten, wäre überflüssig, ja der Begriff der Arbeit, verstanden als aktiv vollzogener Stoffwechsel des Menschen mit der Natur, wäre nicht einmal zu bilden. Nun gilt andererseits, daß die Arbeit uns nicht nur am Leben erhält, sondern in ihrer Mühe und in ihrem Segen uns in den Kreislauf des Lebens hineinnimmt, daß sie also uns im Leben hält. Was Leben heißt, kann erst recht von der Arbeit her verstanden werden. In der Arbeit aktualisieren wir unsere Lebendigkeit, in einem Arbeitsleben erst sind wir eigentlich lebendig. Leben (verbal gelesen) heißt Arbeiten.

Die Sachlage kompliziert sich dadurch, daß die Arbeit nicht die einzige Tätigkeit ist, durch die wir uns im Leben halten, daß sie nicht die einzige Tätigkeit ist, die unter der Bedingung des Lebens steht. Hinzuzurechnen ist nach

16. VA, S.14.

Arendt noch das Konsumieren, das Zeugen und Gebären und das Spielen. Diese Tätigkeiten zusammen seien hier als "Lebens-tätigkeiten" bezeichnet. Auf ihnen beruht das Leben, in ihnen haben wir vorrangig am schieren Lebendigsein teil. Das Übereinkommen der Lebenstätigkeiten und der zugehörigen Grundbedingung (dem Leben) wird im verbal verstandenen Begriff "Leben" evident. Um keine terminologische Verwirrung aufkommen zu lassen, ist es vielleicht günstiger, statt "Leben" (im verbalen Sinne) "Lebensgeschehen" zu sagen. Im Begriff des Lebensgeschehens ist die Einheit der Tätigkeit der Arbeit (sowie der anderen Lebenstätigkeiten) und der zugehörigen Grundbedingung des Lebens ausgesprochen. Arendts Untersuchung der Arbeit ist geleitet von der ursprünglicheren Einsicht in das Lebensgeschehen und zielt auf dieses ab.

Das Herstellen steht unter der Grundbedingung der Weltlichkeit, der "Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität."<sup>17</sup> Wäre der Mensch nicht von kulturellen Gegenständen bedingt und verstünde er sich auf nichts als auf das, was die Natur ihm von sich aus spendet und seinem Zugriff (seiner Arbeit) darreicht, der Begriff des Herstellens hätte keinen Sinn. Insofern ist die Weltlichkeit Grundbedingung des Herstellens. Nun ist andererseits das Herstellen die paradigmatische Weise, in der wir als weltliche Wesen sind. Im Herstellen wird erst eigentlich unsere Angewiesenheit auf Gegenstände recht vollzogen. Im Gebrauch der Werkzeuge, in der Anschauung des Modells, in der Erzeugung des Materials etc. vollziehen wir unser weltliches Wesen. Herstellen heißt weltlich existieren, heißt - wie man vielleicht formulieren darf - welten.

Wieder wird die Situation dadurch kompliziert, daß das Herstellen nicht die einzige Tätigkeit ist, die unter der Bedingung der Weltlichkeit steht und durch die wir unser weltliches Wesen vollziehen, d.h. Weltlichkeit geschehen lassen. Neben dem Herstellen ist das Einrichten zu nennen, sowie das Sammeln und Bewahren, das Gebrauchen und Nutzen,

17. VA, S. 14.

das Betrachten einer von Menschen kultivierten Landschaft oder etwa eines Kunstwerkes etc.. Alle solche Tätigkeiten seien im Begriff der "Welttätigkeit" zusammengefaßt. Die Welttätigkeiten und die Weltlichkeit als die Bedingung derselben sind nicht voneinander zu isolieren. Beide geschehen nur in einem. Die Einheitlichkeit dieses Geschehens sei im Begriff des "Weltens" oder, um Mißverständnisse zu vermeiden, im Begriff des "Weltlichkeitsgeschehens" gefaßt. Arendts Untersuchungen zum Herstellen zielen auf das Weltlichkeitsgeschehen ab und verstehen sich nur von ihm her.

Das Handeln (und Sprechen) entspricht der Grundbedingung der Pluralität, also dem, daß Menschsein heißt, unter Menschen zu sein (inter homines esse). Gäbe es nur einen Menschen oder nur eine Vielzahl von Exemplaren der menschlichen Gattung, es bedürfte nicht des Handelns und Sprechens, ja es gäbe nicht einmal einen Begriff davon. Der Verkehr der Tiere miteinander über Zeichen und Laute zur Bekundung der jeweiligen individuellen körperlichen Bedürfnisse und Notdürfte wäre das Vorbild des Verkehrs der menschlichen Gattungsexemplare. Die Pluralität, d.h. die das bloß Individuelle überschreitende persönliche Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit der Menschen in der Beziehung aufeinander, d.h. im Unter-Menschen-sein, ermöglicht ein miteinander Handeln und Sprechen und macht es notwendig. Umgekehrt ist nun auch das Handeln und Sprechen die vornehmliche Weise, wie Pluralität, das Unter-Menschen-sein, stattfindet. Im miteinander Handeln und Sprechen offenbart sich persönliche Einzigartigkeit, also das, was das Unter-Menschen-Sein ausmacht. Unter-Menschen-sein (verbal verstanden) heißt Handeln und Sprechen.

Wieder kompliziert sich der Sachverhalt, insofern Handeln und Sprechen nicht die einzigen Tätigkeiten sind, in denen sich das Unter-Menschen-sein vollzieht. So gibt es den (eher defizienten Modus) des gesellschaftlichen Sichverhaltens. Es gibt das für einen anderen einspringende Handeln und Sprechen, das aus der Verborgenheit heraus geschehende Vollbringen eines guten Werkes für jemanden

oder das ebensowohl verborgene etwa verbrecherische Handeln gegen ihn<sup>18</sup>. Diese und andere Modi des Unter-Menschen-seins könnte man als zwischenmenschliche, als interpersonale Tätigkeiten bezeichnen. Unter-Menschen-sein heißt mithin je schon interpersonal agieren.

Der Begriff des Unter-Menschen-seins bezeichnet das Übereinkommen der Grundbedingung der Pluralität mit der Grundtätigkeit des Handelns und Sprechens (und der anderen interpersonalen Tätigkeiten). Statt seiner sei hier der Begriff des Pluralitätsgeschehens verwendet. Arendts Untersuchung des Handelns und Sprechens gründet in einem Verständnis des Pluralitätsgeschehens und zielt auf dasselbe ab.

Da Arendts Untersuchungen zur Arbeit, zum Herstellen und zum Handeln letztlich auf eine Untersuchung des Geschehens von Leben, Weltlichkeit und Pluralität hinauslaufen, fragt sich, warum sie diese weiter reichenden Untersuchungen gerade an denen zur Arbeit, zum Herstellen und zum Handeln festmacht.

Die Arbeit muß aus der ontologischen Bedingung ihrer Möglichkeit, aus dem Lebensgeschehen verstanden werden. Die Arbeit ist nun dadurch ausgezeichnet, daß sie die ontische Bedingung der Möglichkeit des Lebens ist. Hörte das Arbeiten auf, das Leben und das Lebensgeschehen wären nicht mehr.

Analog ist das Herstellen, dessen ontologische Bedingung der Möglichkeit das Weltlichkeitsgeschehen ist, die ontische Bedingung dafür, daß wir uns überhaupt in unserer Weltlichkeit verstehen und sie existieren können.

Analog ist schließlich das Handeln und Sprechen, dessen ontologische Bedingung der Möglichkeit das Pluralitätsgeschehen ist, die ontische Bedingung alles Zusammen, aller Gemeinschaft, und damit der Erfahrung, des Geschehens von Pluralität.

18. Vgl. VA, S. 169.

#### IV. Arendts Bezug zu Jaspers: der innere Zusammenhang der Tätigkeiten

Aus einer anderen Perspektive sei noch einmal eine anfängliche Annäherung an Arendts Begriff der Tätigkeit versucht. Arendt untersucht das Arbeiten, Herstellen, Handeln, Denken, Wollen und Urteilen. Wie, so fragt man sich, soll eine bloße Tätigkeit untersucht werden können? Wie kann von Tätigkeit die Rede sein, ohne daß vom Menschen die Rede wäre, der eine Tätigkeit ausführt? Müßte der Untersuchungsgegenstand nicht genauer als "menschliche Tätigkeit" angegeben werden, damit der subjektive Faktor nicht unterschlagen wird? Und muß nicht jede Tätigkeit sich an etwas vollziehen, muß sie nicht ein objektives Moment haben? Wäre also der Untersuchungsgegenstand nicht besser anzugeben als die "menschliche Tätigkeit an ..."?

Tatsächlich schließt der Arendtsche Tätigkeitsbegriff beides paradigmatisch in sich. Die Analyse der jeweiligen Tätigkeitsweise dient der Charakterisierung des Sinns, in dem wir uns auf das Seiende beziehen, d.h. in dem Subjekt und Objekt je zugleich sind. Arendts Tätigkeitsbegriff verweist auf den jeweiligen Raum, in dem wir uns zugleich mit allem anderen finden, wenn wir tätig sind. Diesen jeweiligen Raum haben wir als Geschehensweise bezeichnet.

Von hier her zeigt sich die große Nähe zu Jaspers und seiner Philosophie der Weisen des Umgreifenden. Ohne Kenntnis dieser hätten wir die Fundierung des Arendtschen Tätigkeitsbegriffs in einer tiefer liegenden Struktur wohl gespürt, aber kaum zu fassen vermocht.

Die Verwandtschaft mit Jaspers sei in gebotener Kürze skizziert. Jaspers' Philosophie der Weisen des Umgreifenden ist eine Ontologie, die Kants transzendente Wende des Philosophierens in sich aufgenommen zu haben beansprucht. Darum kann die Jasperssche Ontologie nicht mehr in gegenständlicher Einstellung eine Lehre vom Sein und seinen Schichtungen errichten. Nach Kant kann - so Jaspers - die Vergewisserung des Seins nurmehr in der Untersuchung des

gegenständlichen Wissens selbst erfolgen, als Vergewisserung dessen, worin es sich hält. Kants "Besinnung fordert eine Umkehrung gewohnten Denkens, um indirekt sich eines Grundes zu vergewissern, der unter allen gegenständlichen Inhalten als solchen nicht vorkommt, wenn er sie auch alle trägt."<sup>19</sup>

Kants Durchdenken des Subjekt-Objekt-Verhältnisses führt nach Jaspers zur Erhellung des ungegenständlichen Grundes, des "Bewußtseins überhaupt", worin das Erkennen sich ermöglicht. Jaspers geht über Kant hinaus, die "transzendente Methode" während, wenn er die Subjekt-Objekt-Spaltung nicht allein aus dem Bewußtsein überhaupt heraus denkt, sondern aus unterschiedlichen Weisen des Umgreifenden. "In jeder Weise des Umgreifenden ist die Spaltung von Subjekt-Objekt und die Beziehung beider aufeinander eine eigentümliche: Im Bewußtsein überhaupt: das meinende Gerichtetsein auf Gegenstände. Im *Dasein*: als Bezug von Innenwelt und Umwelt. Im Geist: der Bezug von Phantasie und Gebilde. In der *Existenz*: ich selbst als Freiheit in bezug auf die Transzendenz, durch die ich bin."<sup>20</sup>

Jaspers gibt keine ontischen Beschreibungen biologischen Lebens, wenn er das Umgreifende des Daseins erhellt, keine formallogischen Analysen, wenn er das Bewußtsein überhaupt vergegenwärtigt und keine geisteswissenschaftliche Untersuchung geschichtlicher Erscheinungsformen des Geistes, wenn er sich des Umgreifenden des Geistes vergewissert. Er hat es - wenn man so will - mit den Bestimmungen a priori dieser ontischen Gegebenheiten zu tun. Es geht ihm um das vorgängige Seinsbewußtsein, in dem sich diese Gegebenheiten ermöglichen. Analog gibt Arendt nicht ontische Beschreibungen des Arbeitens, Herstellens und Handelns, sondern vergewissert sich der ontologischen Bedingungen, aus denen heraus das Arbeiten, Herstellen und Handeln sich vollziehen und zu verstehen sind. Jaspers und Arendt erhellen Weisen

19. VdW, S. 22.

20. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1984, S. 138.

der Gegenwärtigkeit, Weisen des Erscheinens von Sein, d.h. Modi der Subjekt-Objekt-Spaltung.

Mit dieser Strukturanalogie ist eine weitere verbunden. Jaspers erhellt in seinem Vernunftsbegriff systematisch das Verhältnis der Weisen des Umgreifenden. Arendts Werk dagegen enthält nur verstreute Gedanken über das Verhältnis der Geschehensweisen, ohne sie in einem systematischen Zusammenhang zu entwickeln. Von Jaspers angeregt ist es aber nicht schwer, die Arendtschen Gedanken zu rekonstruieren und in ihrer den Jaspersschen Gedanken analogen Struktur zu entdecken. Wir beginnen sogleich mit der Rekonstruktion des Verhältnisses der Geschehensweisen und zeigen (z.T. in Fußnoten) verwandte Strukturen im Jaspersschen Werk auf.

Hierzu stellen wir folgende fünf Fragen nach der Beziehung der Geschehensweisen:

1. Wie kommt Arendt vom Lebensgeschehen über das Weltlichkeitsgeschehen zum Pluralitätsgeschehen, sowie von einer *Vita activa* zu einer *Vita contemplativa*?
2. Wie ist die Beziehung der Geschehensweisen zueinander zu denken? Schließt eine Geschehensweise die anderen aus oder finden sie zugleich statt?
3. Lassen sich die Geschehensweisen auf eine einzige zurückführen? Oder ist eine von ihnen führend?
4. Besteht eine Rangordnung zwischen den Geschehensweisen?
5. Handelt es sich bei den sechs Geschehensweisen (von denen hier nur drei systematisch untersucht werden können) um ein vollständiges und in sich notwendiges System?

ad 1. Der Ansatzpunkt der Arendtschen Lehre von den Geschehensweisen ist die Auseinandersetzung mit dem Naturalismus<sup>21</sup>, wie er ihr vor allem in der Philosophie von Marx begegnet. Sie eignet sich die im Naturalismus liegende Erfahrung in ihrem Begriff des Lebensgeschehens zu, ohne freilich diese Erfahrung zu verabsolutieren, wie das nach ihrer Meinung Marx getan hat. Sie relativiert das Erfahrene

21. Jaspers Philosophie der Weisen des Umgreifenden, wie sie in VdW entwickelt ist, setzt ebenfalls bei der Auseinandersetzung mit dem Naturalismus an.

und Gedachte und überschreitet es hin zum Weltlichkeitsgeschehen. Das Weltlichkeitsgeschehen ist eigenen Ursprungs, es kann nicht aus dem Lebensgeschehen abgeleitet werden. In Anlehnung an Jaspers kann man sagen, daß nur durch einen Sprung von einem zum anderen zu kommen ist.

Arendt findet an der Polarität von Lebensgeschehen und Weltlichkeitsgeschehen, von (transzendental gedachter) "Natur" und "Kultur" kein Genügen. Was diese Polarität nicht nennt, wogegen sie, sich abgrenzend Bestimmtheit gewinnt, das ist der sprachliche Bezug der Menschen aufeinander über einer Sache. Das Pluralitätsgeschehen bleibt in dieser Polarität ungenannt. Anders gewendet: Arendt leiht nicht nur Marx (Lebensgeschehen) und Heidegger (Weltlichkeitsgeschehen) ihr Ohr, sondern hört auch die Stimme der Tradition politischen Denkens, etwa die des Aristoteles, der in seiner Unterscheidung zwischen *poiesis* und *praxis* der Arendtschen Unterscheidung zwischen Herstellen und Handeln, zwischen Weltlichkeitsgeschehen und Pluralitätsgeschehen den Weg bereitet hat.

Doch auch daran findet Arendt kein Genügen. Sie weiß um die Bestimmtheit dieser drei Geschehensweisen, daß sie nämlich die *Vita activa* charakterisieren. Damit stellt sich die Frage nach der Artikulation einer *Vita contemplativa*. Sie braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden.

Versucht man Arendts Vorgehen bis hierhin zu charakterisieren, so kann man, Attribute des Jasperschen Vernunftsbegriffs aufgreifend, sagen, daß es zunächst einmal "vernehmend" ist. Sie läßt sich ansprechen von dem, was - etwa in der Lehre von Marx - zu ihr spricht. Sie will daran Anteil gewinnen, daß sie es nicht versäumt, es ihr nicht verloren geht.

Darüber hinaus ist dieses Denken wohl durch den Begriff des "uneingeschränkten Vernehmens" zu charakterisieren. Es findet keine Ruhe beim Vernommenen, läßt es nicht absolut werden und bei ihm bewenden. Sie hebt es auf als einen Aspekt des Seins und Tätigseins, als eine Geschehensweise unter anderen. Ihr Denken bleibt in der Bewegung, sich von

allem angehen zu lassen, sich vor nichts zu verschließen. Und damit ist es zugleich unbegrenzter "Kommunikationswille".

ad 2. Dieser wesentlichen Unabgeschlossenheit und Offenheit des Arendtschen Denkens geht ein "Wille zur Einheit", ein Wille zum System entgegen. Ohne diesen geriete das Erfahren und Gedachte in die Zerstreung endloser Ansammlung dessen, was sich der Offenheit anbietet. Es obwaltet also zugleich ein Verlangen, das Bezogensein von allem mit allem zu denken.

Diese in sich gegenläufige Denkbewegung eines "alloffenen Einheitswillens"<sup>22</sup> wird von Jaspers als "Vernunft" bestimmt und strukturiert seine Philosophie der Weisen des Umgreifenden. Die Frage nach dem Sein, nach dem Umgreifenden zerfällt der Vernunft als alloffener in die Frage nach den Weisen des Umgreifenden, da sie an keiner besonderen Weise des Umgreifenden Genüge finden kann. Als Einheitswille fragt die Vernunft sofort weiter nach dem Bezogensein der Weisen des Umgreifenden. Analog wird die Frage nach dem Tätigsein für Arendt zur Frage nach den Weisen des Tätigseins und dann sogleich zur Frage nach dem Bezug der Weisen des Tätigseins.

Was sind - so ist also nun zu fragen - die Bezüge zwischen dem Arbeiten, Herstellen und Handeln, zwischen Lebens-, Weltlichkeits- und Pluralitätsgeschehen? In konkreter menschlicher Existenz sind diese drei Geschehensweisen immer zugleich präsent. Sie sind, mit Jaspers zu reden, "ineinander". Daß Arendt dies so sieht, sei ausführlich dargetan.

Menschliche Arbeit geschieht immer schon in einer Welt. Arbeitend benutzt der Mensch Werkzeuge, die als solche nicht zum Verzehr bestimmt sind, er ist behaust, und diese Behausung genügt immer auch Ansprüchen auf Schönheit, sie ist Wohnung. Darum sagt Arendt über die weltlichen Gegenstände: "Nirgends aber kommt gerade ihr weltlicher Charak-

22. VDW, S. 116. Auch die anderen Charakterisierungen in den vorhergehenden drei Absätzen sind diesem Jasperschen Werk entlehnt (vgl. VdW 113-120).

ter so ausgesprochen zum Vorschein als in Arbeitsprozessen, wo sie in der Tat die einzigen Dinge sind, die sowohl den Arbeitsprozeß wie den Konsumprozeß überdauern."<sup>23</sup> Das Lebensgeschehen ist immer schon übergriffen vom Weltlichkeitsgeschehen.

Nun findet umgekehrt das Herstellen immer auch darum statt, sich den Lebensunterhalt zu verdienen. So kann es kommen, daß das Herstellen eben nicht nur ein einmaliger zielgerichteter Vorgang ist, sondern der herstellende Mensch diesen Vorgang wiederholen muß, daß die lineare Zeit des Herstellungsvorganges in die zirkuläre Zeit des Lebens eingebettet bleibt. Daß der Produzent den Herstellungsvorgang "dann doch wiederholt und ein Ding nach dem anderen herstellt, hat ... damit zu tun, daß auch er sich seinen Lebensunterhalt verdienen muß, was nichts anderes heißt, als daß in gewissem Sinne Herstellen und Arbeiten zusammenfallen..."<sup>24</sup>. Das Weltlichkeitsgeschehen ist also immer schon übergriffen vom Lebensgeschehen.

Die Unterscheidung zwischen dem menschlichen Lebewesen (speziell Animal laborans) und dem Weltwesen (speziell Homo faber), zwischen Lebensgeschehen und Weltlichkeitsgeschehen erweist sich als Abstraktion. Der konkrete Mensch ist Lebewesen und Weltwesen zugleich, ist in den Horizont des Lebensgeschehens und zugleich den des Weltlichkeitsgeschehens gestellt.

Arbeitend oder herstellend verliert der Mensch nicht seine persönliche Einzigartigkeit und seine Solidarität mit der Menschheit. Noch in diesen untersprachlichen, nichtkommunikativen Tätigkeiten repräsentiert er die Menschheit. Indem der arbeitende Mensch etwa von seiner Arbeitskraft einen Teil an den gemeinsamen Staat abführt (Steuern), beweist er sich als Bürger, als Repräsentant des Staates und letztlich der Menschheit. Und noch im privatesten Leben, insofern es ein Zusammenleben ist, ist der Mensch immer auch mehr als ein Animal socialis, bleibt er Handelnder.

23. VA, S. 131.

24. VA, S. 130.

"Der Mensch aber ist ein handelndes Wesen nicht nur im öffentlich-politischen, sondern bereits in seinem Privatleben, wiewohl der öffentlich-politische Raum ausdrücklicher und ausschließlicher gerade durch das Handeln konstituiert wird."<sup>25</sup>

Das Herstellen eines politischen Kunstwerkes, eines Liedes usw. kann selbst schon eine Handlung sein. So auch das Erstellen eines Hauses dort, wo Wohnungsnot herrscht. Prinzipiell kann alles Herstellen politisch bedeutsam werden, d.h. Handlungscharakter annehmen. "Aber dies bedeutet nur, daß der Mensch niemals ausschließlich ein nur herstellendes Wesen ist, daß selbst der homo faber immer auch eine handelnde Person bleibt..."<sup>26</sup>.

Der Mensch also als arbeitender und herstellender versteht sich immer auch als Person vor anderen Personen, findet sich immer schon inmitten des Pluralitätsgeschehens. Umgekehrt bleibt der handelnde Mensch immer auch im Horizont des Lebensgeschehens und des Weltlichkeitsgeschehens. Daß er im Horizont des Lebensgeschehens bleibt, liegt auf der Hand. Auch der handelnde Mensch ermüdet, auch der sprechend und handelnd verbrachte Tag ist ein Arbeitstag. Schließlich ist das Handeln angewiesen auf eine Welt, in der es seine Stätte findet, auf einen Versammlungsort, auf Dinge, die das Gehandelte und Verhandelte festhalten, verbreiten und der Nachwelt überliefern."...außerhalb einer solchen Welt, also außerhalb dessen, was wir Kultur im weitesten Sinne nennen, ist Handeln vielleicht nicht schlechterdings unmöglich, aber es würde keine Spur hinterlassen; keine Geschichte und keine 'tausend Steine würden redend zeugen, die man aus dem Schoß der Erde gräbt'."<sup>27</sup> Die drei Horizonte also durchdringen einander, sie sind, "ineinander". Sich in den einen Horizont gestellt zu finden heißt für den Menschen, sich zugleich in den anderen Horizonten zu wissen.

25. NG/T, S. 74.

26. NG/T, S. 72/73.

27. KP, S. 1132.

ad 3. Dieses "Ineinander" kann (tendenziell) aufgebrochen sein, eine Geschehensweise kann verabsolutiert werden (so wie nach Jaspers jede Weise des Umgreifenden verabsolutiert werden kann<sup>28</sup>). Ein Leben, das vornehmlich arbeitend und konsumierend verbracht wird, weiß weniger ausdrücklich darum, daß es zur Welt und zur menschlichen Pluralität gehört. Die Erfahrung der Dauerhaftigkeit und Halt gebenden Kraft einer dinglichen Welt sowie die der Freiheit im zwischenmenschlichen Umgang kann (tendenziell) vergessen sein. Das Lebensgeschehen kann zum dominanten Horizont werden, in dem sich der Mensch versteht. Arendt erachtet dies als die vornehmliche Tendenz unserer Zeit. Am Maßstab der Polis gemessen, schickt sich unsere Zeit an, das Sklavenlos, die Unterjochung durch das schiere Leben und seine Notwendigkeiten durch die Automation zu erleichtern und zugleich zu verallgemeinern<sup>29</sup>.

Ebensowohl kann das Herstellen zur vorrangigen Tätigkeit werden, können die Maßstäbe Homo fabers das Seinsverständnis dominieren, d.h. vornehmlich die Zweck-Mittel-Kategorie, die Nützlichkeitsprüfung. Dies hält Arendt für ein Charakteristikum vor allem der frühen Neuzeit, wobei sie Nachwirkungen noch in unserer Zeit feststellt.

Schließlich kann auch das Handeln und Sprechen, also der Horizont des Pluralitätsgeschehens, dominant werden, und zu einer entsprechenden Verachtung der anderen Geschehensweisen und Tätigkeiten führen. So war in der antiken Polis der Sklave - wegen seiner Gebundenheit ins Lebensgeschehen - und der Handwerker - wegen seiner banausischen, auf Zwecke und Nützlichkeiten gehenden Denkungsart - vom politischen Leben ausgeschlossen, bzw. allenfalls mit Mißtrauen in ihm geduldet.

28. Jaspers listet solche Verabsolutierungen auf: "das bloße Dasein (Naturalismus), der bloße Verstand (Rationalismus), der bloße Geist (Idealismus), das bloße Weltsein (Positivismus), die bloße Existenz (Existenzialismus), die bloße Transzendenz (Aksomismus)" (VdW 165).

29. Die Gefährdung des Politischen und der Freiheit in einer Arbeits- und Konsumgesellschaft arbeitet plastisch heraus Karl-Heinz Breier, Hannah Arendt, zur Einführung, Hamburg 1992, S. 27-66 und S. 95-108.

ad 4. Ähnlich wie bei Jaspers' Unterscheidung zwischen Dasein, Bewußtsein überhaupt und Geist (und Existenz) läßt sich bei Arendts Unterscheidung zwischen Lebensgeschehen, Weltlichkeitsgeschehen und Pluralitätsgeschehen eine Rangordnung<sup>30</sup> feststellen. Offensichtlich kann im Falle von Arendts wie Jaspers' Unterscheidung die spätere Stufe nicht ohne die frühere Wirklichkeit gewinnen. Zugleich bewertet Arendt analog Jaspers die frühere Stufe niedriger als die spätere. Die niedrigere Bewertung bedeutet bei beiden Denkern, daß die niedrigere Stufe auch die Möglichkeit der Verwirklichung der Höheren bereitstellen soll.

ad 5. Arendt versteht ihre Philosophie sowenig wie Jaspers die seine als eine "Lehre", die, sich im Besitz der Wahrheit wissend, der Kommunikation nur noch bedürfte, um die Wahrheit weiter zu vermitteln. Arendts Bemerkung über Jaspers gilt zumal von ihr selbst: Ist das schriftstellerische "Werk ... nicht nur akademisch, sondern das Resultat eines 'tätigen und erlittenen Lebens', so erscheint mit dem Werk ein lebendiges Handeln und Sprechen, dessen Träger die Person selbst ist."<sup>31</sup> Und: "Der Philosoph - im Gegensatz zum Wissenschaftler - gleicht dem Staatsmann darin, daß er für seine Meinungen mit seiner Person haftet."<sup>32</sup>

Arendts Philosophie der Geschehensweisen hat sich selbst schon aus der Kommunikation heraus verstanden und auf sie hin freigegeben. Ihr Denken vollzieht sich als relatives, als bezogen auf die Mitwelt. Ihr gibt es sich preis. Dies macht das eigentümlich fragmentarische ihres Werks aus, die Nichtabgeschlossenheit sowohl des Gesamtwerks wie der einzelnen Analysen. Das Werk kommuniziert sich. Ihre Kraft des Sprechens hat den immer tyrannischen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Überzeitlichkeit schon überwunden. Spre-

30. "Fragen wir nach dem Vorrang einer Weise des Umgreifenden, so zeigt sich, daß das Umgreifende von uns in Stufen gedacht wird, und zwar derart, daß die früheren ohne die späteren Stufen *substanzlos*, die späteren ohne die früheren *wirklichkeitslos* werden" (K. Jaspers, Vernunft und Existenz, S. 84).

31. MfZ, S. 90.

32. MfZ, S. 92.

chend hat sie sich von der geäußerten Gewißheit schon abgelöst.<sup>33</sup>

So kann es nicht verwundern, daß Arendt ihre Unterscheidung der Tätigkeiten nicht für allgemeingültig und überzeitlich hält, sondern für einen geschichtlichen Entwurf: "Die radikalste Veränderung in der menschlichen Bedingtheit, die wir uns vorstellen können, wäre eine Abwanderung auf einen anderen Planeten, und diese Vorstellung ist ja heute keineswegs mehr eine müßige Phantasie. ... Der Erfahrungshorizont eines solchen Lebens wäre vermutlich so radikal geändert, daß das, was wir unter Arbeiten, Herstellen, Handeln, Denken verstehen, in ihm kaum noch einen Sinn ergäbe."<sup>34</sup> Arendt schließt also eine anders gelagerte Einteilung der Tätigkeiten nicht aus - auch wenn sie sich keine andere Einteilung mehr vorstellen kann. Und auch die Sechszahl der Tätigkeiten ist nicht an sich notwendig. Sie ergibt sich ihr aus der Aneignung der Überlieferung. Arendt handelt "von den allerelementarsten Gliederungen, in die das Tätigsein überhaupt zerfällt, also von denjenigen, die der Überlieferung wie unserer eigenen Meinung zufolge innerhalb des Erfahrungshorizonts jedes Menschen liegen sollten."<sup>35</sup> Die überlieferte und gegenwärtig mögliche Erfahrung des Tätigseins in ihrer Mannigfaltigkeit - in selbst geschichtlicher Weise - zu bewahren, in ihren unterschiedlichen Dimensionen systematisch zu entwickeln und diese in ihren Bezügen zu begreifen, erweist sich als das dem Jaspersschen analoge Anliegen<sup>36</sup>.

33. Jaspers findet sich in einer verwandten Situation. Die Vernunft muß sich einen Durchbruch durch die Lehre vom Umgreifenden vorbehalten. Die Kraft zum Durchbruch ist in der Tat in konkreter Kommunikation immer schon in Anspruch genommen. Jaspers sagt entsprechend über seine Philosophie der Weisen des Umgreifenden: "Daher das Schwebende des Entwurfs, der nur für diesen Augenblick der Mitteilung zu einer nur vorübergehenden Festigkeit gerinnt" (philosophische Glaube, S. 148).

34. VA, S. 17.

35. VA, S. 12. In VA spricht Arendt nur von vier Tätigkeiten, erst in späteren Veröffentlichungen deutet sich eine Sechszahl an.

36. K. Jaspers, VdW, S. 125 schreibt: "Die von uns unterschiedenen Weisen des Umgreifenden sind in ihrem Gedacht-

## V. Der Berührungspunkt zwischen Heidegger, Jaspers und Arendt

Die hier vertretene These ist, daß Arendts Denken, wie sie es in VA und LG entfaltet hat, bei genauerem Hinsehen sich nicht als eine Philosophie der Tätigkeiten erweist, sondern als eine Philosophie der Geschehensweisen, die sich in Tätigkeiten (Arbeiten, Herstellen, Handeln, Denken, Wollen und Urteilen) manifestieren. Arendts Denken also ist tiefer gegründet, als es zunächst erscheinen mag und als es bisher gesehen werden konnte.

Von daher gibt es einen Berührungspunkt zwischen Jaspers, Heidegger und Arendt. Dieser Punkt ist, daß alle drei Denker das Subjekt-Objekt-Verhältnis transzendental denken. Sie überschreiten das scheinbar unüberschreitbare Verhältnis von Subjekt und Objekt, indem sie in die Bedingung der Möglichkeit der "Erfahrung" des Objekts dringen als der Bedingung der Möglichkeit des Objekts selbst. Alle drei Denker finden nicht bloß eine einzige solche Bedingung, sondern eine gewisse Mannigfaltigkeit und korrespondierend eine Mannigfaltigkeit von Weisen der Objektivität und Subjektivität.

Schließlich überdenken nicht nur alle drei Denker das Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern das Subjekt-Subjekt-Objekt-Verhältnis. Bei Heidegger wird dies deutlich durch seinen Begriff des mithaftigen In-der-Welt-seins, bei Jaspers wird es in der Durchführung seiner Lehre vom Umgreifenden deutlich, wenn er bei der Erörterung einer Weise des Umgreifenden jeweils die Frage nach dem darin ermöglichten zwischenmenschlichen Bezug stellt<sup>37</sup>. Bei Arendt wird es -

sein geschichtlich, das Resultat unseres abendländischen Bildungsprozesses: In ihren Räumen haben unsere Ahnen gelebt und gedacht. Diese Weisen sind von ihrem Denken bewußt ergriffen worden. Wir sind in diesen Räumen erwacht. Durch sie haben wir die uns zugänglichen Ursprünge erfahren. Durch unser Denken der Weisen des Umgreifenden ist das schon Gedachte in seiner Wahrheit zu bewahren und in Eins zu fassen".

37. Karl Jaspers, Vernunft und Existenz, München 1987, S. 60, verweist "auf die Kommunikation als universale Bedin-

analog zu Jaspers - in der Durchführung der Analyse der Geschehensweisen deutlich.

Für die Arendtinterpretation ist Heidegger dort von größerem Interesse als Jaspers, wo er das Subjekt-Objekt-Verhältnis durchdenkt, weil er es differenzierter tut als dieser. Jaspers ist von größerem Interesse als Heidegger, wo er seine Aufmerksamkeit auf die Mannigfaltigkeit der Weisen, in denen sich das Subjekt-Objekt-Verhältnis hält, richtet.

#### VI. Zur inneren Gliederung der Geschehensweisen

Die folgenden Teile, die sich mit dem beschäftigen, was Arendt vornehmlich in VA unter den Titeln "Die Arbeit", "Das Herstellen" und "Das Handeln" untersucht, sind jeweils in fünf Kapitel gegliedert. Diese fünf Kapitel heben Momente eines jeweils einigen Geschehens hervor. Gemeint ist in den folgenden Darlegungen immer dieses, wenn auch die Notwendigkeit, den Gedanken eine gegliederte und geordnete Folge zu geben, zu einer - immer auch inadäquaten - Einteilung führen muß. Die hier vorgeschlagene Einteilung in fünf Kapitel läßt sich folgendermaßen begründen. Das jeweilige einheitliche Geschehen wird von Arendt zunächst in ihrem Tätigkeitsbegriff (3. Kapitel) angesprochen. Eine Tätigkeit aber muß auf etwas antworten, das ihr in gewisser Weise vorausgeht, sonst wäre sie leer. Das, worauf sie antwortet, nennt Arendt die Grundbedingung (1. Kapitel). "Zwischen" der Grundbedingung und der Tätigkeit kommt das Subjekt zu stehen, das tätig antwortend die Grundbedingung vernimmt (2. Kapitel). Weiter scheint alle Tätigkeit etwas hervorzu-

gung des Menschseins. Sie ist so sehr sein allumfassendes Wesen, daß, was auch der Mensch ist und was für ihn ist, in irgendeinem Sinne in der Kommunikation steht: Das Umgreifende, als das wir sind, ist in jeder Gestalt (d.h. in Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist und Existenz; M.B.) Kommunikation; das Umgreifende, das das Sein selbst ist (d.h. Welt und Transzendenz; M.B.), ist für uns nur, wie es in der Mitteilbarkeit Sprache wird oder ansprechbar ist".

bringen, ein Resultat zu haben (4. Kapitel). Abschließend ist nach der Verfassung des Miteinander zu fragen, das sich über der Tätigkeit einstellt (5. Kapitel).

In der Übersicht:

- I. Grundbedingung der Tätigkeit
- II. Subjekt der Tätigkeit
- III. die Tätigkeit selbst
- IV. die Produkte der Tätigkeit
- V. das Miteinander der Tätigkeit.

#### B. DIE ARBEIT - DAS LEBENSGESCHEHEN

Die Untersuchungen dieses Kapitels beruhen vornehmlich auf dem dritten Kapitel von VA, dem Arendt den Titel gibt: "Die Arbeit". Mit der Arbeit (III.) muß Arendt die Grundbedingung herausstellen, auf die die Arbeit antwortet, also das Leben, die Natur (I.). Sie hat nach dem Subjekt der Arbeit, dem Animal laborans (II.) zu fragen, nach den Produkten der Arbeit, den Konsumgütern (IV.), sowie nach der spezifischen Struktur des Miteinanders im Lebensgeschehen, d.h. nach dem Animal socialis (V.).

Wir haben dieses Kapitel nicht "Die Arbeit", sondern "Die Arbeit - das Lebensgeschehen" betitelt, um anzuzeigen, daß Arendt die Arbeit aus einem tieferen Zusammenhang begreift, der all die aufgeführten Momente in sich begreift. Die einzelnen Analysen haben den Zweck, den übergreifenden Zusammenhang fühlbar zu machen und zugleich von ihm her die einzelnen Momente durchsichtig werden zu lassen.

Man könnte sich vorstellen, daß die Untersuchung des Lebensgeschehens nicht schon im speziellen Blick auf die Arbeit durchgeführt würde, daß also etwa nach dem Subjekt des Lebensgeschehens gefragt würde und nach dem von ihm her begegnenden Seienden, statt speziell nach dem Animal labo-

rans und den Konsumgütern. Arendt hat ihre Untersuchungen jedoch nicht so weiträumig angelegt, sie versucht vielmehr, auf dem schnellst möglichen Wege zu den Hauptmomenten speziell der Arbeit vorzudringen. So sei ihr auf diesem Wege gefolgt, wobei allerdings ständig gegenwärtig gehalten werden muß, daß Arendt aus dem Innesein des Lebensgeschehens heraus ihre Analysen vornimmt.

### I. Das Leben, die Natur

Arendts Begriff des Lebens und der Natur (beide Begriffe werden hier sowenig wie bei Arendt streng unterschieden; mit beiden wird auf dasselbe gezielt) ist nicht der naturwissenschaftliche, d.h., Natur im Sinne Arendts ist nicht der Inbegriff der Gegenstände der Naturwissenschaften. Weder die mikrokosmischen, die atomaren, noch die makrokosmischen, die galaktischen Prozesse sind in diesem Sinne natürlich. Sie sind nicht von unserem natürlichen Horizont her einzuholen. Wohl vermögen sie in die Natur einzubrechen und machen sich insofern im natürlichen Leben bemerkbar. Menschen vermögen etwa vermittels der in den Naturwissenschaften begründeten Technik Prozesse in die Natur "hereinzuleiten", die sich nicht von ihr her verstehen. Mit der Kernfusion etwa leitet der Mensch in die natürliche Umgebung, was sonst nur auf Sternen stattfindet, das Risiko eingehend, das Natürliche zu ruinieren, eine rein technische Welt zu etablieren.

Es wäre inadäquat zu meinen, Arendt betrachte dieselben Gegenstände wie die Naturwissenschaften, wenn auch aus einer anderen Perspektive, oder sie kleide die naturwissenschaftlichen Gegenstände philosophisch ein. Denn Natur - in Arendts Sinn - zeigt sich ursprünglich nicht gegenständlich, d.h. es gibt keine natürlichen Gegenstände. Das Natürliche muß seiner selbst entfremdet werden, um als stabiler Gegenstand betrachtet werden zu können. Die Natur "als einen 'Gegenstand', objektiv zu betrachten und zu handha-

ben"<sup>38</sup> ist an nicht-natürliche Voraussetzungen gebunden und läßt die Natur gerade nicht mehr als Natur sein.

Natur ist von sich her "reiße Veränderung" und "ewige Bewegtheit"<sup>39</sup>, ist "ungeheurer Kreislauf", der "Anfang und Ende nicht kennt und in (dem; M.B.) ... alle natürlichen Dinge schwingen in unwandelbarer todloser Wiederkehr."<sup>40</sup> Von der Natur her offenbart sich das Seiende nicht als das sich gleichbleibende Etwas, sondern als das Aufblühende und Verwelkende, als Mangel, Sättigung und Überfluß und dies im ständigen Wechsel. Natur waltet in der lebendigen Bewegtheit, im ständigen Wechsel des sinnlichen Bedürfnisses und der Befriedigung, des Schlafens und Wachens, der Gefahr und der Ruhe. Das Leben ist seinem (sinnlichen) Wesen nach Wechsel und den Wechsel anzuhalten heißt, das Leben anzuhalten, d.h. zu zerstören.

Der Mensch ist nicht einfach in eine gegebene Natur hineingesetzt. "... wir sind von dieser Welt und nicht bloß in dieser Welt"<sup>41</sup>. Was Natur ist, "weiß" der Mensch, bevor er sie objektiv betrachtet. Der Mensch versteht sich auf ein natürliches Leben und versteht sich darin. Seine Sinne sind, bevor sie Organe objektiver Erkenntnis sind, Weisen des Genusses und der Ängstigung, der Warnung und der Lokkung. Seine Stimme ist, bevor sie Sprache ist, schon Klang, seine Gestalt, bevor sie Person ist, schon Anziehung, Drohung, Schutz etc.. "Das Auge und das zu Betrachtende bilden eine funktionale Einheit, die nach ebenso strengen Regeln zusammengehören wie Nahrung und Verdauungsorgane"<sup>42</sup>, wie Arendt, Portmann zitierend sagt.

Der Mensch also versteht a priori, was Leben ist. Er ist sich in seinem Lebendigkeit erschlossen und nur von dieser Erschlossenheit her vermag ihm das Seiende als ein Natürliches zu begegnen. Natur ist - wenn man so will - der transzendente Horizont, von dem her sich das Seiende als

38. VA, S. 125.

39. VA, S. 125.

40. VA, S. 89.

41. LG/Bd. 1, S. 32.

42. LG/Bd. 1, S. 38.

das Begehrte oder Gefürchtete gibt, in dem sich der Mensch als Leib versteht.

## II. Animal laborans

Die Menschheit, als Gattung verstanden, gehört zur Natur. Deren kreisende Bewegung manifestiert sich am Menschen in der "kreisförmigen Bewegung der Körperfunktionen"<sup>43</sup>, darin, daß sie ihn vermöge des Lebens und seines Kreislaufs "in die umgreifend kreisende Bewegung zwingt und einfügt, in der alles Natürliche schwingt"<sup>44</sup>. Durch die Arbeit erhält sich die menschliche Gattung am Leben und hat ihr Leben an ihr. Sie ist die der menschlichen Gattung eigene Weise, sich im Leben zu halten. Sie ist die Tätigkeit des Menschen, durch die er "in dem vorgeschriebenen Kreislauf der Natur verbleiben kann, in ihm gleichsam mitschwingen kann zwischen Mühsal und Ruhe, zwischen Arbeit und Verzehr, zwischen Lust und Unlust..."<sup>45</sup>. Die menschliche Gattung ist, so definiert Arendt, die Tiergattung, die arbeitet. Der Mensch als Gattungswesen betrachtet, ist Animal laborans.

Arendt widerspricht bewußt der überlieferten Definition, wonach der Mensch ein Animal rationale ist, wobei sie diese Definition dahingehend versteht, daß sie anzugeben versucht, auf welche Weise der Mensch am Lebendigsein teil hat. Für Arendt behauptet diese Definition, die differentia specifica der menschlichen Gattung unter den Tiergattungen sei die Vernunft; die Vernunft sei die Weise, wie der Mensch am Lebendigsein Anteil gewinne. Für Arendt aber hat der Mensch am Lebendigsein durch die Arbeit teil und die Vernunft ist für sie gerade ein nicht-natürliches Moment seines Seins und Tätigseins<sup>46</sup>.

Andererseits würde sie der überlieferten Definition zustimmen können, wenn man Animal rationale mit Verstandes-

43. VA, S. 90.

44. VA, S. 125.

45. VA, S. 97.

46. Hiervon handelt LG/Bd. 1.

tier übersetzte. Der Verstand, das Vermögen, Schlußfolgerungen zu ziehen, logisch zwingende Operationen durchzuführen, zu induzieren, zu deduzieren etc., ist eine Naturausstattung, die jedem Exemplar der Gattung Mensch mehr oder minder ausgeprägt zukommt und die gemessen werden kann, wie alle körperlichen Vermögen, "wie Pferdekräfte"<sup>47</sup>. Die Verstandesstruktur ist bei allen Menschen gleich, sofern das Gehirn normal funktioniert, und darum sind die Resultate des Verstandesdenkens bei allen Menschen identisch und zwingend (so wie etwa die Meldung des Gehirns über die Stellung der Körperglieder, ob sie gebeugt sind oder gestreckt, die bei gleichen Gegebenheiten bei allen Menschen gleich und richtig ausfällt). Das Funktionieren des Verstandes ist von derselben Art wie das Funktionieren der Nerven, Sinne, etc., es charakterisiert den Menschen als ein Lebewesen einer spezifischen Gattung. Die Definition des Menschen als eines Animal rationale wäre also stimmig, übersetzte man ratio mit Verstand im angeführten Sinne, wie es etwa Thomas Hobbes getan hat. Er hat den Menschen als eine Tiergattung verstanden, "die sich vor anderen Tiergattungen nur dadurch auszeichnet, daß sie es vermag, Schlußfolgerungen zu ziehen - 'to reckon with consequences'."<sup>48</sup>

Arendt folgt nicht Hobbes sondern Marx, wenn sie es vorzieht, das menschliche Lebewesen als ein Animal laborans (worin die Arbeit des Verstandes einbegriffen wäre) zu bezeichnen. Sie bemerkt, daß Marx "in allen Stadien seines Denkens davon ausgeht, den Menschen als ein Animal laborans zu definieren"<sup>49</sup>, daß er in "schockierender Radikalität" ausspreche, daß den Menschen "die Arbeit (und nicht die Vernunft) ... von allen anderen Tieren unterscheidet..."<sup>50</sup>.

Auch was Arendts Verhältnis zu einer naturwissenschaftlichen Auffassung vom Menschen angeht, kann man ihre Nähe zu Marx feststellen. Die naturwissenschaftliche Objektivierung nimmt ihren Standpunkt in größtmöglicher Entfernung

47. VA, S. 276.

48. VA, S. 276.

49. VA, S. 95.

50. VA, S. 80.

vom "subjektiven" Sicherfahren und Sichverstehen des Menschen, sie strebt gleichsam einen archimedischen Standpunkt an. So steht sie dem Sichvollziehen des Lebens in der Arbeit fremd gegenüber, Arbeit wird ihr zu einem objektiven Prozeß. Alle Tätigkeiten werden, "wenn man sie nur von einem genügend entfernten Standpunkt, also dem Standort des archimedischen Punktes im Universum, ansieht, nicht mehr als Tätigkeiten in Erscheinung treten können, sondern zu Prozessen werden."<sup>51</sup>

Marx hingegen hat ausdrücklich gefordert, die Arbeit "nicht bloß nach der Seite hin zu betrachten, daß sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist"<sup>52</sup>. Und gegen diese Betrachtungsweise hat er gesetzt: "Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben."<sup>53</sup>

Damit ist Marx' Analyse der Arbeit keine objektive Wissenschaft, sondern der Philosophie verpflichtet, und da er sich philosophisch auf die Darlegung des Selbstverständnisses des Menschen als eines lebendigen Wesens beschränkt, Lebensphilosophie, mit einer Arbeitsphilosophie als Zentrum. So sagt Arendt: "Wie sehr der Marxschen Arbeitstheorie eine Lebensphilosophie und eine Verherrlichung des Lebens an sich zugrunde liegt, ist überall deutlich."<sup>54</sup>

Damit ist schon angedeutet, worin sich Arendt von Marx unterscheidet. Für sie nimmt Marx ausschließlich den "Standpunkt des Lebens der Gattung" ein, er sieht den Menschen "konsequent als ein 'Gattungswesen'". Das bringt mit sich, daß "alle Tätigkeiten auf den Generalnenner des Arbeitens gebracht und nivelliert werden"<sup>55</sup>.

Diese Überlegungen seien zusammengefaßt und auf ihr eigentliches Ziel hin konzentriert. Der Mensch, insofern er zur Natur gehört, wird gemeinhin als ein Menschentier ange-

51. VA, S. 315.

52. Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, S. 21.

53. Ebd.

54. VA, S. 337.

55. Alle drei Zitate: VA, S. 99.

sehen, als höchste der Tiergattungen. Fragt man, wodurch das Gattungswesen des Menschentieres spezifisch bestimmt sei, so wird man zumeist die Antwort hören, es sei die ratio. Auch wenn Arendt den Verstand vom Leib her verstanden wissen will, findet sie ihn doch keineswegs so charakteristisch für das natürliche Leben des Menschen, daß sie das Gattungswesen Mensch als Animal rationale bezeichnen würde. Die paradigmatische Art des Menschen, sich im Lebensgeschehen zu finden und zu halten, ist für Arendt vielmehr die Arbeit (in die die ratio eingeht), verstanden als seiner selbst bewußter, d.h. erlebter und vollzogener Stoffwechsel des Menschen mit der Natur. Auf die Weise vornehmlich der Arbeit (und des Verzehrs), d.h. des leiblichen Sichaneignens des Seienden hält sich der Mensch in seinem natürlichen Leben. Dies rechtfertigt den Begriff des Animal laborans zur Charakterisierung des subjektiven Moments des Lebensgeschehens.

### III. Die Arbeit

"Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit der Arbeit steht, ist das Leben selbst."<sup>56</sup> Arbeit ist nicht allein eine Bedingung des Lebens, eine Weise, durch die wir uns am Leben erhalten, sondern eben darin die vornehmliche Weise, durch die wir uns im Leben halten. Arbeitend aktualisieren wir unsere Lebendigkeit, vollziehen wir das Gattungswesen. Wir erfahren die Kräfte der Natur und partizipieren an ihnen, sofern wir uns arbeitend in den Kreislauf der Natur gestellt finden. Leben zu erfahren und zu vollziehen, heißt arbeiten. Der Preis für ein arbeitsfreies Leben - dem Menschen näherungsweise möglich - wäre "das Leben selbst, bzw. seine Lebendigkeit"<sup>57</sup>.

Arendts Bemerkung, daß das Leben Grundbedingung der Arbeit sei, kehrt die scheinbar selbstverständliche Meinung

56. VA, S. 14.

57. VA, S. 108.

um, nach der Arbeit die Grundbedingung des Lebens ist. In dieser Meinung liegt, daß Arbeit objektiv notwendiges Mittel ist, den biologischen Prozeß des Lebens aufrecht zu erhalten, zu welchem sich zu entschließen also für das Leben des Menschen unumgänglich ist. Diese Meinung aber wird dem Phänomenbestand nicht gerecht. So beruht unser Wissen um das Leben zunächst nicht auf objektiver Erkenntnis, sondern ursprünglich darauf, daß "der biologische Prozeß ... sich körperlich bekundet und seine Bedürfnisse ständig meldet"<sup>58</sup>, daß das Leben sich also seiner selbst unmittelbar gegenwärtig ist. Entsprechend bedarf es ursprünglich nicht eines Entschlusses zu arbeiten, sondern daß wir arbeiten ist das Natürliche, das sich - nicht unterbrochen durch einen Entschluß - von sich her ständig wiederholt, wie die Phasen der Ermüdung, des Hungers, der Lust etc.. Dieser Kreislauf ist nicht "von willentlichen Entscheidungen und vorgefaßten Zwecken"<sup>59</sup> bestimmt. Das Arbeiten "unter die Kontrolle des menschlichen Willens zu bringen, kann in der Tat nur heißen, daß man versucht, das Natürliche zu ruinieren"<sup>60</sup>. Die Arbeit als ein Mittel anzusehen, dessen Zweck von Wille und Verstand vorgegeben wäre als die Erhaltung des Lebens, übersieht, daß ebensogut gesagt werden kann, daß "der Mensch lebt und seine Bedürfnisse stillt, um die Kraft zur Arbeit zu haben" wie, daß er "arbeitet, um dann auch seine Bedürfnisse stillen zu können."<sup>61</sup> Das aber heißt nichts anderes, als daß die Mittel-Zweck-Kategorie nicht geeignet ist, das Verhältnis von Arbeit und Leben zu bestimmen.

Das Verhältnis des Ineinanderseins, durch das die Beziehung von Leben und Arbeit charakterisiert werden kann, gilt auch für die Beziehung von Leben und Zeugen. Mit der Arbeit sieht Arendt das Zeugen zusammen und diese beiden als die "fundamentalen Modi ... in denen der menschliche Lebens-

58. VA, S. 105.

59. VA, S. 96.

60. VA, S. 101.

61. VA, S. 132.

prozeß wirklich verläuft"<sup>62</sup>. Indem Marx als erster und letzter die Arbeit im Zusammenhang mit der Zeugung gedacht habe, habe er die eigentliche "Tiefenschicht"<sup>63</sup> einer Theorie der Arbeit erreicht. Marx ist für Arendt also dahin gelangt, das ursprüngliche Zugleich von Arbeit und Leben, von Leben und Zeugung zu denken, d.h. einen Begriff von der Arbeit als Moment des "Lebensgeschehens" zu bilden.

Momente des Lebensgeschehens sind ebenso das Gebären, das Konsumieren und das Spielen. Das Gebären faßt Arendt aus einer dem Vollzug des Lebens immanenten Funktionsteilung heraus, der Teilung in die "Erhaltung des Einzelnen" durch die Arbeit des Mannes und die "Erhaltung der Gattung"<sup>64</sup> durch das Gebären der Frau.

Das Konsumieren wird von Arendt oft nicht vom Arbeiten abgehoben und wenn, so werden sie doch in den engsten Zusammenhang gebracht, etwa in der Bemerkung, daß "Arbeiten und Konsumieren so schnell aufeinander (folgen; M.B.), daß sie kaum noch als zwei getrennte Tätigkeiten auftreten, sondern wie eine einzige Bewegung erscheinen..."<sup>65</sup>. Das Konsumieren wird also meistens ins Arbeiten einbegriffen, ausdrücklich etwa wenn sie (ironisch) von der "Anstrengung" spricht, "den Mund aufzumachen, um das Essen zu verzehren."<sup>66</sup> Arendts Begriff des Konsumierens bezieht sich nicht allein auf den Verzehr des Lebensnotwendigen, sondern auch auf den Genuß der Produkte der Vergnügungsindustrie. Dieser Genuß ermöglicht sich nicht weniger im Lebensgeschehen als die Arbeit. Er füllt die "leere Zeit" zwischen Arbeit und Schlaf. Eine Zeit, die im Genuß verbracht ist, ist nicht weniger "biologische Zeit"<sup>67</sup> als die Arbeits- und Schlafenszeit.

62. VA, S. 96.

63. VA, S. 97.

64. VA, S. 32/33.

65. VA, S. 91.

66. VA, S. 119.

67. KP, S. 1123.

Das Spielen schließlich, gemeinhin als Gegensatz zur Arbeit aufgefaßt, begreift Arendt als Entfaltung des nach der Arbeit verbleibenden Kräfteüberschusses<sup>68</sup>.

Arbeiten, Zeugen, Gebären, Konsumieren und Spielen - sie mögen zusammenfassend als Lebenstätigkeiten bezeichnet werden - werden von Arendt vom Lebensgeschehen her gedacht. Sie fallen aus dem Kreislauf des Lebens nicht heraus, sondern bewegen sich mit ihm, und was sich in diesen Tätigkeiten erschließt, ist das Leben selbst.

Zur Erfahrung der Arbeit gehört, daß die Arbeitskraft der menschlichen Gattung nicht erschöpft ist in der Reproduktion ihrer selbst, daß sie sich im Stoffwechsel mit der Natur nicht langsam verausgabt, sondern überschüssige Kraft verbleibt. Diese kann brach liegen bleiben, im Spielen verbraucht werden, oder bei einzelnen ausgebeutet werden, so daß andere von der Mühsal der Arbeit entlastet sind. Sie kann zur Bedingung anderer Tätigkeiten werden, die, obzwar nicht aus dem Lebensgeschehen heraus zu begreifen, doch "von der Triebkraft des biologischen Lebensprozesses gespeist"<sup>69</sup> sind.

Daß die menschliche Arbeitskraft sich in der Reproduktion ihrer selbst nicht erschöpft, liegt darin beschlossen, daß sie "die spezifisch menschliche Form der Lebenskraft"<sup>70</sup>, daß sie eine "Naturkraft"<sup>71</sup> ist und als solche an dem "Überfluß und der Überfülle, die wir überall im Haushalt der Natur beobachten können"<sup>72</sup>, partizipiert. Diese Partizipation bezeugt sich auch in der Fruchtbarkeit des menschlichen Geschlechts, darin, daß es "sich vermehren und vervielfältigen kann."<sup>73</sup>

Zur Erfahrung der Arbeit gehört weiter die Arbeitsfreude, oder, wie Arendt sagt, der Segen der Arbeit. Arendt zeigt ihn an verschiedenen Aspekten der Arbeit auf.

68. Vgl. VA, S. 116.

69. VA, S. 89.

70. VA, S. 98.

71. VA, S. 101.

72. VA, S. 97.

73. VA, S. 98.

Charakteristisch für Arbeitsprozesse (im Unterschied zu Herstellungsprozessen) ist ihr rhythmischer Verlauf. Diese Rhythmik läßt den Körper eine Lust empfinden, "die jeder rhythmisch geordneten Bewegung eigen ist"<sup>74</sup>. Arendt denkt hier offensichtlich an die Analogie des Tanzes<sup>75</sup>.

Sodann weist Arendt das Glück auf, das durch das Niederlegen der erschöpfenden Arbeit am Ende eines Arbeitstages von sich aus eintritt, wenn "man das Abklingen der Mühsal genießen kann"<sup>76</sup>.

Schließlich bemerkt sie, daß Genußerfahrung, sofern sie beim Konsum stattfinden können soll, der vorhergehenden Mühsal bedürfe. Im Kreislauf von "Mühsal und Ruhe", "Arbeit und Verzehr"<sup>77</sup> liegt Lust und Glück beschlossen, solange nicht das Gleichgewicht dieses Kreislaufs gestört wird, sei es aus Mangel, so daß aus "Erschöpfung ein Dauerzustand wird", sei es aus Reichtum, wenn "an die Stelle der Erholung die bare Langeweile tritt"<sup>78</sup>. Solange der Mensch also arbeitend und konsumierend "in dem vorgeschriebenen Kreislauf der Natur" verbleibt, vermag er "der Seligkeit des schier Lebendigen teilhaftig"<sup>79</sup> zu werden. Es ist ein Segen, der im Kreisen der Natur selbst liegt und in den das Animal laborans hineingenommen ist. Je weiter sich ein Mensch aus diesem vorgeschriebenen Kreislauf entfernt, desto weniger wird er des Glücks teilhaftig sein, oder auch

74. VA, S. 127.

75. Vgl. VA, S. 133 und S. 348.

76. VA, S. 121. Diese Erfahrung der Lust im Abklingen der Mühsal steht offenbar in großer Nähe zu der von Arendt erörterten Erfahrung der Lust im Abklingen von Schmerzen. Gegen Epikur und Lukrez, die Lust und Glück in der Abwesenheit von Schmerz zu finden meinten (vgl. VA, S. 341), beruft Arendt sich auf Plato und Cicero, die größte Lust im Abklingen des Schmerzes fanden. Arendt selbst spricht von einer "intensive(n) Lust des Schmerzabklingens" und von "begleitende(r) Euphorie" (VA S. 341), indessen sie die bloße Schmerzlosigkeit als neutral erachtet, solange jedenfalls, als man sie nicht der intensiven Vorstellung von Schmerzen kontrastiert und sich so durch die Einbildungskraft die Lust abklingenden Schmerzes verschafft (vgl. VA, S. 303).

77. VA, S. 97.

78. VA, S. 98.

79. VA, S. 97.

nur den Anspruch auf Glück erheben können und wollen. Glück und Segen sind Momente des Lebensgeschehens, sie gehören allein in den Horizont des Menschen als Animal laborans<sup>80</sup>.

#### IV. Die Produkte der Arbeit: Konsumgüter

Körperliche Begierden und Nöte "kommen und gehen in rhythmischer Folge"<sup>81</sup>. Der in der Atmung liegende Stoffwechsel mit der Natur unterscheidet sich von dem in der Rhythmik von Arbeit und Verzehr liegenden dadurch, daß in letzterem, gewissermaßen als "Abfallsprodukt"<sup>82</sup> immer wieder kurzlebige "Gegenstände" auftauchen und verschwinden, nämlich die Konsumgüter.

Arbeit ist die natürlichste menschliche Tätigkeit, auch in Ansehung dessen, was sie der Natur "antut". Durch die Arbeit wird Natur nicht in ein Unnatürliches oder Widernatürliches verwandelt, sondern auf die der menschlichen Gattung gemäße Weise angeeignet. Arendt folgt hier Marx, für den die Produkte der Arbeit "'ein durch Formveränderung menschlichen Bedürfnissen angeeigneter Naturstoff'"<sup>83</sup> sind. So tut die Arbeit genau genommen der Natur nichts an, sie nutzt und instrumentalisiert sie nicht, einen Standpunkt außerhalb des Naturprozesses gewinnend, sondern bleibt ihr in allen Phasen immanent, sowohl in der Produktion (der Arbeit im engeren Sinne), als auch im Verzehr, als auch im Übergang beider, der durch den Konsum-"gegenstand" bezeichnet ist.

Im Folgenden seien die Konsumgüter im Hinblick auf die weltlichen Charakteristika der Erscheinung (1.), Gegenständlichkeit (2.), Dauer (3.) und Zweckhaftigkeit (4.) bedacht.

1.) Vom Standpunkt der Welt sind die Konsumgüter paradox. Die Konsumgüter entziehen sich, indem sie erscheinen,

80. Ein Analogon zum Segen, den das Animal laborans erfährt, ist der Werkstolz des Homo faber, bzw. das öffentliche Glück, die Eudämonie der politischen Existenz.

81. VA, S. 129.

82. VA, S. 82.

83. VA, S. 90.

auch schon der Erscheinung. Sie sind nicht produziert, sich in ihrer Erscheinung inmitten einer Erscheinungswelt zur Geltung zu bringen und in ihr beurteilt zu werden, sei es nun als schön oder als häßlich. Denn Schönheit (wie auch mangelnde Schönheit, Häßlichkeit) würde den Zugriff zu den Konsumgütern verwehren und damit ihren Charakter als Konsumgüter aufheben, weil Schönheit auf dem von Kant festgestellten "uninteressierten Wohlgefallen"<sup>84</sup> beruht, das als solches ohne Rücksicht auf das "sinnliche Leben"<sup>85</sup> ist. Konsumgüter sind nicht von der Art des Schönen oder Häßlichen, sondern von der des Appetitanregenden<sup>86</sup> oder des Ekelhaften<sup>87</sup>. Die Erfahrung des Appetitanregenden oder des Ekelerregenden ist aber - auch wenn durch den Gesichtssinn vermittelt - keine äußere, der Erscheinungswelt verpflichtete Erfahrung, sondern innere, leibliche Empfindung (das Wasser läuft mir im Mund zusammen; es schüttelt mich vor Ekel).

2.) Über Konsumgüter als Gegenstände und Objekte zu sprechen ist inadäquat, hat sich deren Gegenständlichkeit und Objektivität doch immer schon verzehrt. Konsumgüter sind dem Subjekt nicht Gegenstand, sie sind der sich als leibliches Befinden vollziehenden Subjektivität nicht Entgegengehaltenes, also Objekt, sondern sind deren Genuß oder Ekel, Mangel oder Überdruß. "Die Subjekt-Objekt-Spaltung ... verschwindet vollständig im Falle eines lebendigen Organismus, dessen Lebensprozeß darin besteht, daß er sich mit Materie vermischt, sich die res extensa einverleibt..."<sup>88</sup>.

3.) Konsumgüter sind, indem sie verschwinden. Sie haben nicht den Charakter des Dauernden, des Bleibenden. Die Lebensdauer eines Brotes beträgt "kaum mehr als einen Tag"<sup>89</sup>. So überdauern die Konsumgüter nicht die Bewegung von Arbeit und Konsum, sie bleiben nicht, indeß das Leben weitergeht,

84. Immanuel Kant, Kritik der Urteilkraft, B 7.

85. KP, S. 1143.

86. Vgl. VA, S. 161.

87. KPP, S. 91.

88. VA, S. 305.

89. VA, S. 86.

sondern sind dem Kreislauf des Lebens integriert. Der mögliche Einwand, entsprechende Lagerung vermöchte den Zeitraum zwischen der Fertigstellung des Konsumgutes und dem Verzehr auf Jahre zu verlängern, trifft nicht das Wesentliche. Denn auch dann bleibt es in den Lebensprozeß aufgenommen, der sich des Konsumgutes enthält, um es zu geeigneter Zeit zu verzehren. Sein "Dauern", seine Zeit fällt in die Lebenszeit.

4.) Die Arbeit findet in ihren Produkten nicht zu ihrem Ende. Das Ende der Arbeit bedeutete das Ende des Lebens selbst. Die Produkte sind vielmehr, solange das Leben nicht an sein Ende gelangt ist, ebensowohl der Anfang erneuerter Arbeit. Damit sind sie auch nicht Zweck der Arbeit. Ein Stadium des Lebensprozesses als Zweck auszuzeichnen, hieße das Leben zu ruinieren, in dem Eines immer wieder in sein Anderes übergehen muß; darin besteht das Leben, und dieses Bestehen ist ein Sichbewegen, und die Bewegung ist ein Kreisen in sich. Das Leben also besteht genau genommen nicht, es kreist in sich. Im Lebensprozeß gibt es keine durch einen Zweck linear ausgespannte Zeit, sondern nur die wiederkehrende Zeit, den Kreislauf, in dem aller "Zweck" wieder ins "Mittel" übergehen muß und umgekehrt. Das aber heißt, daß die Zweck-Mittel-Kategorie den Lebensprozeß nicht fassen kann. "So ist es ... müßig, an das Leben und den Lebensprozeß, von dem die Arbeit einen integrierenden Teil bildet und den sie als solchen niemals übersteigt, Fragen zu stellen, die die Zweck-Mittel-Kategorie voraussetzen ..."90.

Die hier entwickelten Gedanken über die Konsumgüter betreffen bei genauerem Hinsehen alles dem Leben begegnende Seiende. Das Leben erkennt und objektiviert nicht, es hat sich je schon das Begegnende einverleibt. Das betrifft nicht nur die Konsumüter. Es betrifft beispielsweise auch den Schatten, in dem sich das Lebewesen von der Hitze der Sonne erholt. Er ist der Ort des Behagens, eines angenehmen leibli-

90. VA, S. 132.

chen Sichbefindens, d.h. der Schatten ist immer schon als eine Alteration des Leibes "verstanden" und nicht als ein Ort verminderter Lichtintensität und Wärmestrahlung.

Das im Horizont des Lebensgeschehens begegnende Seiende ist nicht schön oder häßlich, sondern den Sinnen angenehm oder abstoßend; es ist nicht gegenständlich, sondern immer schon einverleibt; es ist nicht dauerhaft und überdauernd, sondern augenblicklicher Mangel oder Überfluß, weder Mittel noch Zweck, sondern Phase des sich im Kreise vorantreibenden Lebens.

#### V. Animal sociale

Arendt sieht sich in Übereinstimmung mit der Tradition, wenn sie das Gattungswesen Mensch als ein Animal socialis<sup>91</sup> bestimmt, als ein Lebewesen, das von Natur aus gesellig ist. Daß die Exemplare der menschlichen Gattung gesellig leben, haben sie mit anderen Gattungen tierischen Lebens gemeinsam. Die spezifische Form der Geselligkeit der menschlichen Gattung heißt Gesellschaft. Der Begriff der "Gesellschaft" also bezeichnet das Zusammensein der Menschen, insofern es vom Leben selbst gefordert und strukturiert ist. Vermöchte der Mensch Gemeinschaft ausschließlich als (natürliche) Gesellschaft zu vollziehen, wäre menschliche Gemeinschaft zureichend durch den Begriff des Animal socialis<sup>92</sup> bestimmt.

Für Arendt ist das natürlich Soziale in konkreter menschlicher Gemeinschaft nur ein Moment und in unterschiedlichen Gemeinschaften von unterschiedlichem Sinn. Politische Gemeinschaften etwa sind zwar nicht ohne das natürliche Leben des Menschen möglich, gleichwohl nicht durch es ermöglicht. Das politische Miteinander findet keine Orientierung am Natürlichen. Wann immer das Politische durch das Natürliche positiv bestimmt wird - in Hungerrevolten, Massenhysterien

91. Vgl. VA, S. 27. Dies ist Arendts Schreibweise.

92. Vgl. VA, S. 27.

etc. - ist das Politische als solches ruiniert. Darum kann Arendt Thomas von Aquin darin entsprechen, den Menschen (auch) als *Animal socialis* zu charakterisieren, widerspricht aber seiner Identifikation des Sozialen mit dem Politischen.

Anders steht es mit der Gemeinschaft von Mann und Frau. Sie ist ermöglicht durch die Natur in ihrer Qualität als Beziehung der Geschlechter: "Ohne den sexuellen Drang ... gäbe es keine Liebe"<sup>93</sup>. In wesentlichen Aspekten ist auch die Beziehung zwischen Eltern und Kindern naturhaft, nicht nur im Blick auf Zeugung und Geburt, sondern auch im Blick auf einige Aspekte des Zusammenlebens, so in der Einübung des bloßen Lebens. Das Kind ist ein werdender Mensch, nicht anders als ein Kätzchen eine werdende Katze ist - "just as a kitten is a cat in process of becoming"<sup>94</sup> - und braucht speziellen Schutz und eine seinem Gedeihen gemäße Umgebung. Mit der Beziehung von Mann und Frau, von Eltern und Kindern sind die Familie und der Haushalt positiv durch die Natur bestimmt. Vom Haushalt sagt Arendt daher: "Die Kraft, welche die Menschen hier zusammentrieb, war das Leben selbst ..."<sup>95</sup>.

Nicht allein das Zeugen und Gebären ist von sich aus "gesellig", (hier Ehe und Familie begründend), sondern auch das Arbeiten und Konsumieren. Es gibt einen "Zug ins Gesellige, der den Tätigkeiten eignet, die aus dem Stoffwechsel des Menschen mit der Natur entspringen"<sup>96</sup>. Es ist allgemeine Struktur der Lebenstätigkeiten, sich erst als gesellige ganz zu entfalten, bzw. als gesellige überhaupt erst möglich zu sein. Das Gesellige eignet ihnen von sich aus, es hieße sie in einen defizienten Modus zu versetzen, wollte man sie in Isolation vollziehen. Arendt führt das am Beispiel des Arbeitens und des Konsumierens weiter aus (beim Spielen dürfte es sich von selbst verstehen).

93. LG/Bd. 1, S. 45.

94. CE/BPF, S. 185.

95. VA, S. 32.

96. VA, S. 208.

Kollektive Arbeit beruht auf der "rhythmische(n) Koordination aller individuellen Bewegungen"<sup>97</sup>. Die Vielzahl der Beteiligten bewegt sich wie ein einziger, die personale Einzigartigkeit nicht zur Geltung bringend, sondern gerade zu einem unwesentlichen Moment herabsetzend, anderenfalls sie den rhythmischen Arbeitsgang ruinieren würde. Der "Arbeitsgang verlangt ..., daß jeder einzelne Arbeiter das Bewußtsein seiner individuellen Identität in sich für die Dauer der Arbeit auslöscht."<sup>98</sup> Nicht individuelle Spontaneität, sondern die "animalische Gleichartigkeit der menschlichen 'Natur'"<sup>99</sup> ermöglicht, sich in das kollektive Schwingen einzulassen. Nicht willentlich halten sich die "Einzelnen" im Arbeitskollektiv, sondern sie erfahren sich in ihm aufgenommen, mit ihm verschmolzen. In dieser naturbedingten Sozietät des Arbeitskollektivs findet eine Steigerung des Vitalen statt, wie sich in der Erleichterung der Mühen der Arbeit zeigt - "so wie das Zusammenmarschieren einer Soldatenkolonne dem einzelnen Soldaten die Mühe des Marschierens bis zu einem gewissen Grade abnimmt."<sup>100</sup>

Diese Steigerung des Vitalen findet Arendt auch im Konsum, sofern er sich in Gesellschaft ereignet. Sie spricht hier von einem "zusätzlichen Vergnügen"<sup>101</sup>.

Das Gemeinsame aller dieser Beispiele ist, daß sie das gesellige Wesen der Lebenstätigkeiten aufweisen. Der Mensch also, sofern er sich in seinem Dasein als Leben erschlossen ist, ist sich in eins damit seiner als eines geselligen Wesens erschlossen. Diese im Vollzug des Lebendigseins liegende soziale Erschlossenheit ist noch nicht sprachlich. Sie ist ein vitales Angewiesensein auf das Kollektive, eine Bedürftigkeit, die nur durch die leiblich-lebendige Nähe anderer gestillt wird.<sup>102</sup>

97. VA, S. 132.

98. VA, S. 208.

99. VA, S. 208.

100. VA, S. 209.

101. VA, S. 208.

102. Gelegentlich nähert sich Arendt diesem Sachverhalt auch aus einer anderen Perspektive, nämlich nicht von den Tätigkeiten her, sondern von der Wahrnehmung. Im Sinnenwesen - Sinne verstanden als Sinnlichkeit, nicht als Erkennt-

## C. ARBEITEN UND HERSTELLEN

### I. Bezug zu Heidegger und Marx

Um das Verhältnis zwischen dem Arbeiten und dem Herstellen zu beleuchten, ist es nützlich, den Blick auf die Autoren zu richten, auf die sich Arendt in ihren Erörterungen maßgeblich stützt, d.h. auf Marx und Heidegger. Zunächst sei die in der Arendtschen - von Marx inspirierten - Arbeitstheorie enthaltene Heideggerkritik dargestellt, sodann die von Heidegger inspirierte Marxkritik, die schließlich zur Gewinnung ihres Herstellungsbegriffs führt.

Die primäre Seinsart des Seienden, inmitten dessen der Mensch sich findet, liegt bei Heidegger darin, "Zeug" zu sein, d.h. "etwas, um zu ...", bei Arendt hingegen darin, Fülle oder Mangel des Lebens zu sein. Ursprünglich gibt sich das Seiende bei Arendt nicht als Zuhandenes, sondern als etwas, mit dem das Leben sich vermischt, das in es eingeht, es steigernd oder mindernd. Jedes Seiende ist primär daraufhin entdeckt, Funktion für das Leben zu sein. Bevor etwas als Zeug verstanden und genutzt wird, hat es schon einen Platz im Lebensraum, im Erlebnisraum, in dem das Lebewesen Mensch sich findet. Es ist "Lebens-mittel"<sup>103</sup>, wobei Lebens-mittel nicht nur die Struktur speziell der Nahrungsmittel ist, sondern all dessen, was das Leben betrifft und das heißt, in es eingeht, es alteriert. Das Begegnenlassen des Seienden in der Seinsart des Lebens-mittels geschieht nicht auf die Weise des Besorgens, sondern auf die Weise des Sichvermischens mit..., des Sicheinverleibens des

nisvermögen - liegt ein Bedürfnis, ebensowohl zu empfinden, wie empfunden zu werden, und dieser sinnliche Bezug ist es, der sich im lebendigen Dasein ermöglicht, der in ihm erschlossen ist. "Was sehen kann, möchte gesehen werden; was hören kann, möchte gehört werden; was berühren kann, möchte sich berühren lassen" (LG/Bd. 1, S. 39).

103. VA, S. 82.

Seienden. Der Lebensprozeß besteht darin, "daß er sich mit Materie vermischt, sich die res extensa einverleibt..."<sup>104</sup>.

Heidegger läßt dieses Seinsverständnis in "Sein und Zeit" gänzlich unerwähnt, er scheint es in seiner Eigenart nicht wahrgenommen zu haben. So kann er schreiben: "Das Brot ist zu Ende, das heißt aufgebraucht, als Zuhandenes nicht mehr verfügbar."<sup>105</sup>

Arendt greift, um diesen Modus des Seinsverständnisses zu erhellen, auf Marx zurück. Marx hat das vitale Geschehen, das Gattungsleben des Menschen, als Aktivität, als materielle Tätigkeit gefaßt, nicht einfach nur als ein biologisches Faktum, und kann so Arendts Intentionen in gewissem Maße dienlich sein. Arendt sieht jedoch Marx das Gattungsleben absolut setzen, so daß von ihm jeder Seinsmodus des Daseins, alle Tätigkeit des Menschen in es einbegriffen gedacht wird.

Gegen Marx kann sie sich auf Heidegger stützen, wenn er das Besorgen, insbesondere das Herstellen, als einen ursprünglichen, nicht weiter ableitbaren Seinsmodus des Daseins faßt. Das Seinsverständnis ist umgeschlagen, wenn das Seiende als Zuhandenes begegnet und nicht als Lebens-mittel, keineswegs ist das Zuhandene als bloße Sublimation und damit noch vom Lebensgeschehen her zu verstehen. Dies soll im folgenden Kapitel weiter untersucht werden.

### II. Zur Diskussionslage

Die Frage, in welchem Verhältnis die von Arendt untersuchten Geschehensweisen stehen, wurde schon erörtert<sup>106</sup>. Erinnerung sei hier gesagt, daß alle Geschehensweisen von

104. VA, S. 305

105. SZ, S. 245. Dies ist offensichtlich nicht allein Arendt aufgefallen, sondern auch Levinas. Er schreibt: "Es ist eigentümlich zu sehen, daß Heidegger die Relation des Genusses nicht in Betracht zieht. ... Bei Heidegger hat das Dasein niemals Hunger. Nur in einer Welt der Ausbeutung kann Nahrung als Zeug gedeutet werden" (TU, S. 191).

106. Vgl. A IV.

menschlicher Existenz immer zugleich realisiert werden (wenn auch im konkreten Existenzvollzug die eine oder die andere den Vorrang gewinnen, führend werden kann). Die begrifflich scharfe Unterscheidung zwischen Arbeiten und Herstellen (und Handeln) bedeutet folglich nicht, daß in einer konkreten Tätigkeit der Mensch vermöchte, ein bloß arbeitendes oder ein bloß herstellendes Wesen zu werden. In der Arbeit bleibt der Mensch immer auch ins Weltlichkeitsgeschehen hineingenommen, wie er im Herstellen immer auch ins Lebensgeschehen hineingenommen bleibt.

Folglich kann nicht verwundern, daß Arendt in Marx' Analysen menschlicher Tätigkeit, die die Unterscheidung zwischen Arbeiten und Herstellen nicht kennen, sich aber in eigener Weise der konkreten materiellen Tätigkeit des Menschen begrifflich bemächtigen wollen, sowohl Momente der Arbeit wie des Herstellens findet (und auch solche des Handelns). Welches Moment überwiegt, hängt vom jeweiligen gedanklichen Zusammenhang ab.

So kann man einerseits bei Marx lesen: "Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch die körperliche Organisation bedingt ist."<sup>107</sup> Und: "Der Mensch lebt von der Natur, heißt: die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur."<sup>108</sup>

Diese Zitate charakterisieren den Menschen als ein natürliches Wesen, verstehen ihn ganz aus dem Lebensgeschehen und seine Tätigkeit als diesem immanent. Andererseits findet man bei Marx: "Eine Spinne verrichtet Operationen,

107. Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie/MEW Bd. 3, S. 21.

108. Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte/MEW/Erg.-Bd., S. 516.

die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut."<sup>109</sup>

Diese Beschreibung betrifft in Arendts Sinn einen Herstellungsvorgang. Marx aber begreift diesen Vorgang ebenso wie das in obigen beiden Zitaten Gedachte als Arbeit.

Die Diskussion um die Arendtsche Unterscheidung zwischen Arbeiten und Herstellen kreist vor allem um die Frage, ob Arendt recht daran tue, Marx als einen Philosophen der Arbeit (in Arendts spezifischem Sinn) anzusehen, der nur gelegentlich, durch die Phänomene gezwungen, seine Arbeitstheorie durchbreche, ohne sich davon aber begriffliche Rechenschaft abzugeben und seinen naturalistisch-lebensphilosophischen Standpunkt in Frage zu stellen.

W. A. Sutching sucht nachzuweisen, daß Marx' Arbeitsbegriff gerade nicht naturalistisch-vitalistisch zu verstehen ist, daß er sich eher mit dem Arendtschen Herstellungs-begriff deckt als mit ihrem Arbeitsbegriff. So sieht er die Vorstellungskraft, die Imagination, die bei Arendt ein charakteristisches Element des Herstellens ist, als ein zentrales Element von Marx' Arbeitsbegriff: "... in Marx's central discussion of his theory of labor it is precisely the 'element of 'imagination'' that plays the basic role."<sup>110</sup> Die Gebundenheit der Arbeit an das Leben, daß Arbeit des Lebens Notwendigkeiten zu befriedigen habe, sieht er nicht einmal als ein zentrales Element des Marxschen Arbeitsbegriffs: "Man must be liberated from labor that is determined only by external necessity, labor that is non-specific to individual men, which is devoted to the production of what is common to the needs of human beings as such ..."<sup>111</sup>.

109. K. Marx, Das Kapital/MEW Bd. 23, S. 193.

110. W.A. Sutching, Marx and Hannah Arendt's "The Human Condition"; in: Ethics - An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy, 25. Jg., Nr. 73, Chicago 1962/63, 47-55, S. 49.

111. Ebd. S. 52.

Bikhu Parekh sieht Marx ebenfalls eher als einen Philosophen des Herstellens. "In contrast to Arendt, Marx is the philosopher of what Arendt calls work."<sup>112</sup> Gelegentlich sieht er in Marx' Arbeitsbegriff die Arendtschen Begriffe des Arbeitens, Herstellens und Handelns vereinigt. "The difference between him and Arendt is that while she neatly separates the three activities, Marx views them as three different but interrelated dimensions of a single activity."<sup>113</sup>

In dieser Richtung argumentiert vor allem Mildred Bakan. Sie meint, daß Arendts Arbeitsbegriff streng naturalistisch gefaßt ist, so daß kein qualitativer Unterschied zwischen tierischem Jagen und Verschlingen einerseits und menschlichem Arbeiten und Konsumieren andererseits mehr besteht: "Arendt loses the distinction between animal hunting and devouring, on the one hand, and human preparation and consumption of food, on the other."<sup>114</sup> Bei Marx hingegen (wie schon bei Hegel, in Blick auf welchen Bakan Marx' Arbeitsbegriff entwickelt) sei der Arbeitsbegriff so gefaßt, daß sich in der Arbeit nicht bloß ein animalisches Begehren ausdrücke, sondern dessen Transformation in menschliches Wollen. In den Produkten der Arbeit vergegenständliche sich das Wollen, schaue der Mensch sich folglich selbst an. Eben darum könne der Ursprung des Selbstbewußtseins in der Arbeit gefunden werden. Da Arendt das Herstellen vom Arbeiten abspalte, sei ihr diese Einsicht verstellt, das Arbeiten zu einem animalischen Geschehen heruntergekommen.

Arendt fasse weiter die Arbeit als Tätigkeit des Gattungswesens, wobei sie "Gattungswesen" wieder streng naturalistisch verstehe. Marx hingegen fasse diesen Begriff im (letztlich) Hegelschen Sinne gegenseitiger Anerkennung. Die Arbeit als Tätigkeit des Gattungswesens drücke bei Marx so

112. Bikhu Parekh, Hannah Arendt's critique of Marx, in: Hannah Arendt: The Recovery of the Public World, hrsg. von Melvyn A. Hill, New York 1979, S. 98 (diese Aufsatzsammlung wird im weiteren als "Recovery" zitiert).

113. Ebd. S. 86.

114. Mildred Bakan, Hannah Arendt's concepts of labor and work, in: Recovery, S. 53.

zugleich das zwischenmenschliche Verhältnis aus (im Kapitalismus speziell das zwischen Arbeitern und Produktionsmittelbesitzern, d.h. ein Ausbeutungsverhältnis). Die Aspekte also, die Arendt unter den Begriffen der Arbeit, des Herstellens und des miteinander Handelns (und Sprechens) separiere, seien in Marx' Arbeitsbegriff verbunden.

Die Separation bringt nach Bakan Arendt zur Konstruktion zumal eines Arbeitsbegriffs, der nicht haltbar ist. "Nowhere in *The Human Condition* is Hannah Arendt's thought so open to criticism as in her concept of labor."<sup>115</sup> Der Arbeitsbegriff Arendts sei abstrakt, er betreffe nicht den wirklichen Menschen; letztlich gelte dies aber auch für ihre Begriffe des Herstellens und Handelns in ihrer Separation voneinander. "What Hegel and Marx remind us of is important: speech, labor, work, and action, even in Arendt's sense, belong together, not in any hierarchical order, but in mutual dependence."<sup>116</sup>

Daß sich in Marx' Arbeitsbegriff nicht nur die wesentlichen Momente des Arendtschen Arbeitsbegriffs nachweisen lassen, sondern auch Momente des Herstellens und sogar des Handelns, wird von Arendt - so ist zum einen Mildred Bakan zu antworten - nicht bestritten. Was Arendt kritisiert, ist, daß Marx nicht darauf aufmerksam wird, wann er von dem einen, wann von dem anderen spricht. "Die Kritik gilt ... dem Arbeitsbegriff der modernen klassischen Nationalökonomie, den Marx übernahm und theoretisch fundierte, wobei er erst das Arbeiten im Sinne eines herstellenden Produzierens verstand, um dann dies Herstellen und die es leitende Zweck-Mittel-Kategorie auf das politische Handeln zu übertragen."<sup>117</sup> Die Folgen sind - nach Arendt - Verkehrungen mit zumal für den politischen Bereich fatalen Folgen.

Zum anderen ist im Sinne Arendts auf Mildred Bakans Einwendungen zu antworten, daß Arendt keineswegs die drei Tätigkeiten als unabhängig und beziehungslos nebeneinander stehend sieht. Sie sind bei Arendt - grob gesprochen -

115. Ebd. S. 49.

116. Ebd. S. 63.

117. T, S. 7.

immer nur zugleich. Die Beziehung der Tätigkeiten läßt sich freilich genauer erst dann verstehen, wenn man um die Fundierung der Tätigkeiten in den Geschehensweisen weiß.

Die Frage, ob Arendt das Vitalistische in Marx' Denken überbewertet, muß hier nicht entschieden werden<sup>118</sup> und ist für den Kern von Arendts Denken auch irrelevant. Entscheidender ist, daß die Arendtsche Unterscheidung auch von ihren Kritikern anerkannt wird und sei es, um Marx' Denken zu verteidigen<sup>119</sup>. Vielleicht ist dies ein Anzeichen dafür, daß diese Unterscheidung an der Zeit war, daß sie so wie die zwischen Denken, Wollen und Fühlen<sup>120</sup> möglicherweise "klassisch" zu werden vermag.

Verschiedentlich ist sie aufgegriffen worden. Der Architekturhistoriker und -theoretiker Kenneth Frampton<sup>121</sup> etwa hat sie zur Grundlage seiner Untersuchungen gemacht, und auch die Theologie, namentlich die Theologie der Arbeit,<sup>122</sup> eignet sie sich zu.

Abschließend sei auf einen Kernpunkt der Kritik des Arendtschen Arbeitsbegriffs eingegangen, gestalte sich diese Kritik nun als eine Verteidigung des Marxschen Arbeitsbegriffs gegen eine Identifikation mit dem Arendtschen (wie bei W.A. Suchting, Mildred Bakan und Bikuh Parekh), oder direkt als eine Kritik am Arendtschen Arbeitsbegriff. Elmer von Inantsy-Pap hat sie so formuliert: "Alle Bedürfnisse aber, wie auch die Art der Befriedigung, also auch die Ar-

118. Zu einer Entscheidung dieser Frage zu kommen sucht Manfred Reist, *Die Praxis der Freiheit*, Hannah Arendts Anthropologie des Politischen, Würzburg 1990, S. 117ff. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Möglichkeit, eine Unterscheidung zwischen Arbeiten und Herstellen in Marx' Denken nachzuweisen, "von Hannah Arendt vielleicht unter- und von ihren Kritikern überschätzt()" (ebd., S. 125) werde.

119. Dies bemerkt M. Reist, ebd., S. 125.

120. Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, Darmstadt 1983, (zit.: VdW) S. 201, datiert diese Unterscheidung auf das 18. Jahrhundert zurück. Arendt greift sie in LG wieder auf.

121. Kenneth Frampton, *The Status of Man and the Status of his Objects: a Reading of The Human Condition*, in: *Recovery*, S. 101-130.

122. William E. May, *Animal laborans and Homo faber: Reflections on a Theology of Work*, in: *Thomist*, 36, Oktober 1972, S. 626-644.

beit, sind schon immer für den Menschen als von ihm geformte und nie als bloße Naturgegebenheiten da. Darum leugnen wir entschieden die Behauptung, die Arbeit sei eine 'natürliche' Tätigkeit ...".<sup>123</sup> Diese Kritik ist angesichts vieler Formulierungen Arendts nicht unberechtigt. Robert W. Major verifiziert sie daran, daß Arendt statt vom Leib vom Körper spricht, als ob der menschliche Körper in den Naturkreislauf aufgenommen sei wie jeder physikalische oder biologische Körper.<sup>124</sup> Diese Tendenz zum objektivierenden Sprechen, als ob Arendt, trotz allen Protestes gegen die Einnahme eines archimedischen Standpunktes<sup>125</sup>, nun doch auf ihn verfallen sei, sollte freilich der genaueren Lektüre als Bequemlichkeit des Sprechens, vielleicht auch als gelegentliche Schwäche der Formulierung durchsichtig werden. Das subjektive Moment ist in Arendts Begriff des Lebensgeschehens immer mit präsent. Subjekt und Objekt des Lebensgeschehens konstituieren sich in einem, und es geht Arendt immer um die Aufhellung dieses Zugleichs von Subjekt und Objekt in seiner spezifischen Struktur.<sup>126</sup>

123. Elmer von Inantsy-Pap, *Der Begriff der Arbeit bei Hannah Arendt*, Tübingen/Hamburg 1967, S. 144.

124. Vgl. Robert W. Major, *A Reading of Hannah Arendt's "unusual" Distinction between Labor and Work*, in: *Recovery*, S. 131-155.

125. Zum Begriff des "archimedischen Standpunktes" vgl. F I.

126. Das wird freilich von den meisten Rezipienten aus dem Blick verloren. Sie schreiben objektivistisch wie etwa Margaret Canovan, daß es eine Klasse menschlicher Tätigkeiten gebe, "which man cannot avoid if he is to stay alive and to perpetuate his species." Konsequenterweise kann man dann fortfahren: "There is of course nothing specifically human about this situation. All animals spend virtually their entire lives serving the process of life itself ..." (Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York/London 1974, S. 55.).

Dem Arendtschen (impliziten) Begriff des Lebensgeschehens als des Subjekt und Objekt umgreifenden entspricht Levinas' verbaler und transitiver Gebrauch des Begriffs "Leben" (vgl. TU, S. 152ff.).

#### D. DAS HERSTELLEN - DAS WELTLICHKEITSGESCHEHEN

Diese Untersuchungen sind analog denen von Kapitel B gegliedert. Arendts Frage nach dem Herstellen (III.) wirft sogleich die nach der Grundbedingung auf, auf die das Herstellen antwortet, d.h. nach der Weltlichkeit (I.). In Frage steht zugleich das Subjekt des Herstellens, Homo faber (II.), sowie die spezifische Struktur der Produkte des Herstellens, der Gebrauchsgegenstände also und der Kunstwerke (IV.). Schließlich stellt sich die Frage, welchen Sinn menschliches Miteinander im Kontext des Herstellens erhält und welche Bedeutung es für dieses hat (V.).

##### I. Weltlichkeit

Welt - in Arendts Sinn - meint nicht Umwelt, die jeweiligen Welten der Tierarten, auf die sie durch ihre Körperausstattung abgestimmt sind, insbesondere nicht die Umwelt des Lebewesens Mensch. Welt meint auch nicht das All des Seienden oder Immanenz in ihrem Unterschied zu Transzendenz.

Um Arendts Weltbegriff näher zu kommen, sei von Redewendungen ausgegangen, in denen er seine Bestimmtheit hat: Man spricht von vergangenen Welten und ihren Zeugnissen, etwa von der Welt der Griechen oder Römer; man spricht von der gegenwärtigen Welt, als einer durch die Technik geeinten und spekuliert über die mögliche zukünftige. Welt ist somit Zivilisation, Kultur, Epoche; Welt ist, "was wir Kultur im weitesten Sinne nennen."<sup>127</sup> Welt ist "Heimat"<sup>128</sup>, in der sich die Menschen finden, das die Individuen überdauernde "Sich-auf-der-Erde-Einrichten"<sup>129</sup> der Völker.

Charakteristisch für die jeweilige Welt sind etwa die in ihr verwendeten Gebrauchsgegenstände. "Werkzeuge, Geräte und Instrumente sind so durch und durch weltliche Gegen-

127. KP, S. 1132.

128. VA, S. 14.

129. KP, S. 1133.

stände, daß wir ganze geschichtliche Epochen und ihre Zivilisationen nach ihnen benennen und mit ihrer Hilfe klassifizieren."<sup>130</sup> Aber nicht nur die Gebrauchsgegenstände charakterisieren eine Welt, auch die Kunstwerke, Denkmale<sup>131</sup> und Landschaften (im Sinne des von Menschen kultivierten Landes)<sup>132</sup>.

Zur Welt gehört alle Gegenständlichkeit, die als solche nicht dem Kreislauf des Lebens verhaftet bleibt, sondern seinem Werden und Vergehen sich zu widersetzen und darin dem Menschen einen dauernden Anhalt, seine objektive Kultur, seine gegenständliche Heimat zu geben vermag. "Zur Welt im eigentlichen Sinne wird die irdische Heimat erst dann, wenn die Gesamtheit der Welt Dinge so hergestellt und organisiert ist, daß sie dem verzehrenden Lebensprozeß der in ihr wohnenden Menschen, sofern sie sterblich sind, überdauern kann."<sup>133</sup> Arendt spricht in diesem Zusammenhang von dem Charakter der kulturellen Dinge, "den unersättlichen Bedürfnissen und Notdürften ihrer Erzeuger 'entgegenzustehen'"<sup>134</sup> und begründet so ihren Gebrauch des Begriffs "Gegenstand" (synonym gebraucht sie "Ding" und "Objekt") als des Oberbegriffs für alles weltlich Seiende.

Wie kommt es zu einer Welt? Offenbar dadurch, daß der Mensch sie herstellt, bzw. natürliche Gegebenheiten - etwa eine Felswand als Teil einer Stadtmauer - nutzt.

Wie aber kann eine menschliche Tätigkeit etwas anderes hervorbringen als Lebens-mittel, als das, was in irgendeiner Weise wieder in sein Leben eingeht? Daß das Arbeiten Konsumgüter hervorzubringen vermag, verdankt sich dem, daß sich der Mensch immer schon ins Lebensgeschehen hineingenommen findet, daß Dasein immer auch Lebendigsein bedeutet. Das Lebendigsein ist - wie man in Anlehnung an Heidegger sagen könnte - eine Struktur seiner Geworfenheit. Das Arbeiten versteht sich von dieser Struktur her, d.h. in der

130. VA, S. 131.

131. Vgl. VA, S. 154ff.

132. Vgl. VA, S. 126.

133. KP, S. 1133.

134. VA, S. 125.

Arbeit - und in den anderen Lebenstätigkeiten - ist das Sichfinden des Daseins als Lebendigsein übernommen und realisiert.

Daß menschliche Tätigkeit weltbildenden Charakter hat, muß analog in etwas gründen, was über diese Tätigkeit selbst hinaus ist. Im Herstellen liegt mehr, als es durch sich selbst herzustellen vermag. Das Herstellen könnte keine Dingwelt errichten, wenn der Mensch sich nicht vorgängig auf das Sein-in-einer-Welt verstünde. Dasein muß schon den Charakter des Weltlichseins haben, wenn es sich in einer Welt einrichtet. Das Weltlichsein ist (wie auch das Lebendigsein) eine Struktur der Geworfenheit des Daseins. Das Herstellen, das Nutzen und die anderen weltlichen Tätigkeiten sind Weisen der Übernahme des Weltlichseins, sie sind Ausübungen des Weltlichseins selbst.

Anders gewendet: Gegenstände sind vom Lebensgeschehen her gesehen ohne jedes Interesse, sie sind keine Lebensmittel und lassen sich in keiner Weise einverleiben. Was ein Gegenstand sei, ist vom Lebensgeschehen her nicht zu fassen. Gleichwohl "wissen" wir um Gegenstände, sind wir von ihnen betroffen. Dies zeigt Arendt im Begriff der Weltlichkeit an. Im Begriff der Weltlichkeit ist der Mensch angesprochen als ein kulturbedingtes, weltliches Wesen, als ein Wesen, das je schon bei Seiendem ist und sich auf den Umgang mit Seiendem versteht, das von der Art des kulturellen Gegenstandes ist. Der Begriff der Weltlichkeit bezeichnet die "Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität"<sup>135</sup>.

Der Mensch ist "ein weltliches und nicht nur ein natürliches Wesen"<sup>136</sup>. Zwar ist der Mensch, insofern er ein Lebewesen ist, ein "durch seinen Lebens- und Sinnesapparat der Erde verhaftetes Wesen"<sup>137</sup>, doch hat er als weltliches Wesen diese seine Umwelt, die Erde, immer schon auf Heimat hin transzendiert. Erst in dinglicher Heimat "ist mensch-

135. VA, S. 14.

136. KP, S. 1125.

137. VA, S. 276.

liches Leben zuhause, das von Natur in der Natur heimatlos ist."<sup>138</sup>

Man könnte versucht sein, Heimat, sofern sie vom Menschen selbst hervorgebrachte Dingwelt ist, durch Rückgriff auf "Analogien" in der Tierwelt zu verstehen, auf die "Analogie" bestimmter tierischer Emanationen, wie dem Netz der Spinne oder der Seide der Seidenraupe und so die Welt doch als natürliches Phänomen zu begreifen. Das hat nach Arendt Marx getan. Marx "blieb...trotz gelegentlicher Bedenken eben doch davon überzeugt, daß Milton *Paradise Lost* nicht anders produziert habe als der Seidenwurm die Seide..."<sup>139</sup>. Die Produktion der Welt Dinge aber und der Umgang mit ihnen läßt sich nicht aus dem vitalen Drang verstehen; die Innerlichkeit des Sicherlebens ist darin überschritten. Im Herstellen und im Umgang mit den Dingen "transzendiert eine ihrem Wesen nach weltoffene und weltbezogene Fähigkeit die leidenschaftliche Intensität eines bloßen Gefühls oder Triebs oder Dranges und befreit sie dadurch aus dem Gefängnis des bloßen Bewußtseins, d.h. eines nur sich selbst fühlenden Selbsts, in die Weite der Welt."<sup>140</sup> Das Herstellen, Nutzen etc. ist nicht aus dem Lebensgeschehen zu begreifen, sondern ist anderen, eigenen Ursprungs. Es entspringt der Weltlichkeit des Menschen.

## II. Homo faber

Die Grundsätzlichkeit des Unterschiedes zwischen Animal laborans und Homo faber zeigt sich schon im Scheitern des Versuchs, eine einheitliche und identische körperliche Basis auszumachen, von der aus den unterschiedlichen Tätigkeiten, dem Arbeiten und dem Herstellen nachgegangen wird. Arendt unterscheidet mit Locke zwischen der "Arbeit unseres Körpers" und dem "Werk unserer Hände"<sup>141</sup>. Damit sind

138. VA, S. 14.

139. VA, S. 339.

140. VA, S. 156.

141. VA, S. 76.

nicht unterschiedliche Teile der menschlichen Physis angesprochen, denn es ist offensichtlich, daß keine Arbeit ohne die Hände, wie auch kein Herstellen ohne die Beteiligung des ganzen Körpers auskommt. "Körper" steht vielmehr für den leiblichen Lebensprozeß, für das Sichempfinden in seinen Bedürfnissen und Trieben, in Lust und Schmerz, Genuß und Mangel etc.. Der Begriff "Hände" steht nicht für das sinnliche und bedürftige Leibesleben, sondern bezeichnet die "ursprünglichsten aller Werkzeuge und Geräte"<sup>142</sup>. Von den Händen her ist die Physis des Homo faber im ganzen ein Werkzeug, ist sie Stärke und Gewalt. Nicht nur, aber paradigmatisch in den Händen liegt Könnerschaft und Bemeisterung. Levinas sagt treffend: "Die Hand begreift das Ding nicht deswegen, weil sie es von allen Seiten gleichzeitig berührt (sie berührt es nicht von überall), sondern weil sie kein Sinnesorgan mehr ist, kein reiner Genuß, keine reine Sinnlichkeit, sondern Bemeisterung, Beherrschung, Verfügung - die nicht dem Bereich der Sinnlichkeit angehören."<sup>143</sup>

Homo faber ist das Paradigma für den Menschen als weltliches Wesen, so wie das Animal laborans für den Menschen als natürliches. Das Animal laborans kann nichts ausrichten, es bleibt im Kreislauf der Natur. Es greift nicht in die Natur ein, in dem Sinne, daß es irgend etwas hervorbrächte, was nicht der Ordnung der Natur zugehörig bliebe. In seiner Arbeit vollzieht es das natürliche Leben, und der Schritt über es hinaus im Verfolg selbstgesetzter Zwecke - den zu vollziehen es nie vermag - wäre der Verlust der Lebensunmittelbarkeit. Diese hat Homo faber immer schon verloren. Er hat sich in gewisser Weise außerhalb des Naturkreislaufs gestellt und kann so in eine "Natur" eingreifen, die ihm nurmehr zum Material seiner Zwecke dient. Damit vermag Homo faber etwas auszurichten, er kann Zwecke setzen und sie realisieren. Er ist dadurch charakterisiert, daß er etwas vermag. Er ist "Herr und Meister"<sup>144</sup>. Er er-

142. VA, S. 131.

143. TU, S. 232.

144. VA, S. 131.

fährt sich in seiner Stärke, d.h. seine Gewalt, das Material seinem Willen gemäß zu formen, Erfahrungen, die denen des Animal laborans in seiner "qualvoll-erschöpfenden Anstrengung"<sup>145</sup> im Hineingenommensein in den Kreislauf der Natur fremd und uneinholbar sind. Damit erfährt er sich zugleich in einem Stolz (auf sein Können und seine Leistung), der wiederum grundsätzlich verschieden ist vom Segen, der auf der Arbeit liegt<sup>146</sup>.

Als weltliches Wesen hat sich der Mensch je schon "auf einen Prozeß ständiger Verdinglichung eingelassen"<sup>147</sup>. Diese Verdinglichung zeigt sich nicht erst im Herstellen, sie zeigt sich in allen weltlichen Tätigkeiten (so auch etwa dem Tauschen und dem Brauchen). Verdinglichung liegt z.B. nicht erst im Bau eines Schiffahrtskanals, sie liegt schon in der Verwendung eines Flusses als Wasserstraße. Sie liegt in der Nutzung des Windes, ein Schiff zu bewegen, so daß der Wind "nicht mehr als eine eigenständige Naturkraft"<sup>148</sup> erfahren wird. Verdinglichung liegt darin, "die Natur als einen 'Gegenstand' objektiv zu betrachten und zu handhaben."<sup>149</sup>.

145. VA, S. 127.

146. Seine theologische Deutung findet der Unterschied zwischen Homo faber und Animal laborans in der Gegenüberstellung des Trotzes des Prometheus, der den Menschen die Technik bringt und der Hingabe des biblischen, durch ein Arbeitsleben geprägten Menschen. So "hat sich das Bild der Rebellion des Prometheus der Vorstellung von Homo faber so innig vermählt, wie das Bild einer Gott ergebenden Frömmigkeit im Sinne der Bibel exemplarisch geworden ist für ein Leben, das gesegnet ist, wenn es Mühe und Arbeit gewesen." (VA 127).

Die Rebellion, die Homo fabers Tun darzustellen scheint, wird im Prometheusmythos innerhalb der Gottheit selbst ausgetragen (Prometheus gegen Zeus), als wollte der Mythos sagen: Nemo contra deo, nisi deus ipse. So interpretiert es Karl Jaspers, philosophische Glaube, S. 459. Die Arendts Denken implizite theologische Spekulation wird von ihr immer nur angedeutet, nie ausgeführt. Sie zu verstehen oder ihr wenigstens näher zu kommen, gelingt kaum ohne einen Umweg über die Schriften von Jaspers.

147. VA, S. 88.

148. VA, S. 145.

149. VA, S. 125.

Daß Weltlichkeit stattfindet, bedeutet das gleichzeitige Stattfinden weltlicher Dinge und eines Weltwesens, für das diese Dinge erst als solche sind. Die weltlichen Dinge betreffen das Weltwesen Mensch nicht in der Weise, wie die Lebensmittel das menschliche Lebewesen betreffen, d.h. sie werden von ihm nicht in irgendeiner Weise einverleibt. Die weltlichen Dinge vielmehr "bedingen" das Weltwesen. Darin, daß der Mensch sich durch Dinge bedingt findet, obwohl oder gerade weil er sie sich nicht einverleibt, erweist er sich als Weltwesen. Dieses Bedingtsein des Menschen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es Gegenstände überhaupt gibt und sie als solche erfahren werden können. "Die Objektivität der Welt - ihr Objekt- und Dingcharakter - und die menschliche Bedingtheit ergänzen einander und sind aufeinander eingespielt..."<sup>150</sup>. Der Mensch als weltliches Wesen charakterisiert sich mithin durch das Zugleich von Verdinglichung und Bedingtsein. Das eine ist nicht ohne das andere möglich. Der Mensch als weltliches Wesen ist, so könnte man kurz Arendts diesbezügliche Analysen zusammenfassen, bedingtes Verdinglichen.

Für eine Lebensphilosophie, die das Leben als solches absolut setzt, kann die Auffassung des Menschen als eines weltlichen Wesens, als bedingten Verdinglichen nur eine Entfremdung von seinem Gattungswesen bedeuten, eine Entfremdung, die darauf beruht, daß das Seiende (die Dinge) ein vom Menschen unabhängiges Dasein gewinnt, ihm fremd gegenüber zu stehen kommt, insofern es nicht in seinen Lebensprozeß zurückgehalten bleibt. So hat Marx - Arendt zufolge - insbesondere die im Herstellen liegende Verdinglichung als Entfremdung begriffen. "Was ihm unerträglich schien, war ..., daß die Dinge der Welt, wenn sie der Hand des Menschen erst einmal entwachsen sind, ein vom Menschen unabhängiges Dasein haben, daß sie dem menschlichen Leben 'entfremdet' sind."<sup>151</sup> Aus Arendts Sicht beweist Marx damit nur die Unumgänglichkeit, den lebensphilosophischen Stand-

150. VA, S. 16.

151. VA, S. 337.

punkt zu überschreiten, um das Phänomen der gegenständlichen Welt und der Bedingtheit des Menschen zu fassen.

### III. Das Herstellen

Die Modi des Weltlichseins sind dadurch ausgezeichnet, daß sie jeweils ein besonderes Verhältnis zur in ihnen immer schon erschlossenen Welt darstellen. Man kann unterscheiden: Brauchen, Erhalten, Restaurieren, Einrichten, Sammeln, Pflegen, Betrachten etc.. Vor diesen ist das Herstellen in gewisser Weise ausgezeichnet. Analog der Arbeit, deren Grundbedingung das Leben ist, die aber selbst wieder Bedingung des Erhalts individuellen Lebens ist, steht das Herstellen unter der Grundbedingung der Weltlichkeit, selbst erst eigentlich eine dingliche Welt ermöglichend. Sich der Unterscheidung zwischen Ontischem und Ontologischem bedienend, könnte man sagen: Weltlichkeit ist die ontologische Bedingung der Möglichkeit des Herstellens, das Herstellen die ontische Bedingung von Welt. So sagt Arendt: "Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Herstellens steht, ist Weltlichkeit..."<sup>152</sup>. Und sie bemerkt andererseits: "Das Herstellen produziert eine künstliche Welt von Dingen..."<sup>153</sup>.

Das Arbeiten hebt an mit dem leiblichen Bedürfnen, das Herstellen mit der Idee von dem herzustellenden Ding. Diese Idee kann nicht nach der Art eines Bedürfnisses gefaßt werden, sie ist kein Wunschtraum, keine affektive Phantasie (wie die Vorstellung von Nahrung durch den Hungrigen). Sie entspringt nicht dem Leib und ist nicht in ihm zu lokalisieren, insbesondere nicht im Kopf. Arendt widerspricht damit "der modernen Psychologie"<sup>154</sup>, für die gegenständliche Vorstellungen, Ideen "sich ebenso greifbar im Kopfe

152. VA, S. 14.

153. VA, S. 14.

154. VA, S. 128.

lokalisieren ließen, wie das Hungergefühl im Magen."<sup>155</sup>. Die Idee gehört vielmehr schon zur Welt, auch wenn sie noch nicht in ein Produkt umgesetzt ist. Der Herstellende hat sie "vor Augen"<sup>156</sup>, sie ist objektiv, gegenständlich. Während es unmöglich ist, ein Hungergefühl oder eine andere leibliche Empfindung in einem Werk einzulösen, ist die Realisierung der Idee im Werk das, worauf sie von ihr selbst her zielt.

Der nächste Schritt im Herstellen ist die Bereitstellung des Materials. Auch hier läßt sich wieder aufzeigen, daß Arbeiten und Herstellen nicht nur graduell unterschieden sind, sondern prinzipiell. Das Animal laborans weiß nicht, was Material ist. Es kennt nur Natur als das "Füllhorn der 'guten Dinge'" mit denen es sich vermischt "in Arbeit und Verzehr"<sup>157</sup>, in den Kreislauf der Natur zurückführend, was es ihm entnommen hat (ohne auch nur in diesem Entnehmen sich dem Naturkreislauf entzogen zu haben). Homo faber hingegen kennt "Natur" nur als das innerhalb der Ordnung des Nützlichen Nutzloseste, als das, was weniger als Material ist, dem schon das Material erst kunstvoll abgewonnen werden muß. Das Material ist "bereits etwas Verfertigtes; es ist nicht einfach gegeben wie die Früchte von Baum und Strauch..."<sup>158</sup>, mit denen sich das Leben vermischt.

Von der Ordnung des Lebens her gesehen ist das Herstellen in der Gewinnung des Materials in einem alle natürliche Gewalt - qualitativ und nicht nur quantitativ - überschreitendem Maße "gewalttätig", weil es der Natur nicht zurückgibt, was es ihr entnommen hat. Es kann nicht anders, als den Naturkreislauf unterbrechen und darin Natur ruinieren. "...Homo faber...kann sein Geschäft nur verrichten, indem er Natur zerstört."<sup>159</sup>

Schon bei der Herstellung des Materials ist Homo faber auf Werkzeuge angewiesen, im allgemeinen auf mehr als nur

155. VA, S. 128.

156. VA, S. 129.

157. VA, S. 122.

158. VA, S. 127.

159. VA, S. 127.

das primäre Werkzeug der Hände. Die hier zu entwickelnden Gedanken Arendts zur "Rolle des Instrumentalen für das Herstellen"<sup>160</sup> nehmen unausdrücklich, aber doch unübersehbar Bezug auf Heideggers Zeuganalysen in SZ. Dieser Bezug wird im Folgenden ausdrücklich gemacht, um Arendts Intention deutlicher hervortreten zu lassen.

Ausgegangen sei von den diese Untersuchung einleitenden Sätzen Arendts: "Die Werkzeuge und Geräte, die Homo faber für sein Herstellen und Fabrizieren benötigt und entwirft, stecken das Feld ab, in welchem Zweckdienlichkeit und das rechte Verhältnis zwischen Mitteln und Zwecken ursprünglich erfahren werden. Hier stimmt wirklich, daß der Zweck die Mittel rechtfertigt;..."<sup>161</sup>. Dies besagt zunächst, daß im Umgang mit dem Instrumentalen "Zweckdienlichkeit" verstanden ist. Arendt betrachtet als Weisen solchen Umgangs insbesondere das Herstellen, aber auch das Brauchen und Nutzen. (Auch für Heidegger ist das Herstellen ein Beispiel für das "Besorgen", das Beispiel, das er am eingehendsten untersucht).

Das "Feld", in welchem Zweckdienlichkeit erfahren wird, entspricht Heideggers "Zeugganzheit" oder "Verweisungsganzheit", das Sichbewegen in diesem Feld, das Erfahren Heideggers "Sichverweisen". Arendts Metapher, nach der die Werkzeuge das Feld der Zweckdienlichkeit abstecken, meint, daß innerhab dieses Feldes nichts anderes denn Mittel, denn Instrumente erscheinen. Innerhalb der Verweisungsganzheit hat das Seiende den Seinscharakter des "Etwas, um zu...", des "Zeugs", wie man mit Heidegger übersetzen könnte.

Im Blick auf Heidegger wird die sonst kaum verständliche Bemerkung Arendts begreiflich, daß der Zweck die Mittel rechtfertige. "Rechtfertigen" kann hier offensichtlich nicht in moralischem Sinne verstanden werden, sondern nur im Sinne des Begründens, des Tragens: Im Zweck, in der Zweckhaftigkeit ist eine Welt von Mitteln mitbegründet. Heidegger hat es so ausgedrückt: "Das Werk trägt die Ver-

160. VA, S. 139.

161. VA, S. 139.

weisungsganzheit, innerhalb derer das Zeug begegnet."<sup>162</sup> In diesem Sinne rechtfertigt der Zweck die Gewinnung des Materials und seine Bearbeitung, die Bereitstellung und Entwicklung von Werkzeugen etc.

Das herzustellende Werk wird dabei selbst daraufhin beurteilt, ob es zweckdienlich ist, ob es genutzt werden kann.

Bis dahin lassen sich die Überlegungen Arendts mit denen Heideggers problemlos in Einklang bringen. Mit dem Folgenden bereitet sich die Absetzbewegung von Heidegger vor. Das Erfahren des Seienden "im Modus des 'Um-zu'"<sup>163</sup> ist für Homo faber charakteristisch und er neigt dazu, "keine anderen Kategorien...als die Zweck-Mittel-Kategorie"<sup>164</sup> anzuerkennen. Ein konsequent utilitaristisches Selbstverständnis, von dem her jeder Zweck sofort wieder in ein Mittel verwandelt würde, brächte Homo faber allerdings in einen "Zweckprogressus in infinitum"<sup>165</sup>. Nichts trüge mehr die Mittel und ihre bloß relativen Zwecke, alles wäre "etwas, um zu...", ohne daß noch ein "dazu" festzumachen wäre. Ein konsequenter Utilitarismus höbe sich damit selbst auf. Der Zweckprogressus kann zum Halten gebracht, und der Utilitarismus scheinbar gerettet werden, wenn der Mensch als Gebrauchender zum Endzweck erklärt, wenn der Utilitarismus anthropozentrisch gewendet wird. "Was das utilitaristische Denken selbst anlangt, so gibt es für dieses keinen anderen Ausweg aus dem Dilemma der Sinnlosigkeit, als der objektiven Welt der Gebrauchsgegenstände den Rücken zu wenden und sich auf die Subjektivität des Brauchens selbst zurückzuziehen."<sup>166</sup> Diesen Weg ist Heidegger gegangen, wenn er als das "primäre Wozu" das "Sein des Daseins"<sup>167</sup> bestimmt.

Für Arendt reicht diese "Rettung" des Utilitarismus aber nicht hin, das, was im Herstellen geschieht, zu bestimmen. Wenn der Zweckprogressus im Brauchen und Nutzen des Men-

162. SZ, S. 70.

163. VA, S. 140.

164. VA, S. 141.

165. VA, S. 140.

166. VA, S. 142.

167. SZ, S. 84.

schen seinen Halt, seinen Endzweck fände, wäre eine Entwertung der Dinge die Folge, die nicht weniger radikal wäre, als in einem konsequenten (nicht-anthropozentrischen) Utilitarismus. Die Dinge hätten "ihren eigenen immanenten 'Wert' verloren"<sup>168</sup>. Sie hätten ausschließlich subjektive Bedeutung, d.h. ausschließlich Bedeutung nach Maßgabe des menschlichen Nutzens und Brauchens. Sie vermöchten nicht in sich selbst zu stehen, eine objektive, den bedingten Menschen beheimatende Welt zu bilden.

Daß Homo faber dazu neigt, seine Angewiesenheit auf Gegenstände, sein Beheimatetsein zu übersehen, seine Heimat zugunsten fortgesetzten Produzierens zu "degradieren" und als Mittel zu verwenden, ist ein psychologisches Phänomen, das an der grundsätzlichen Weltlichkeit Homo fabers nichts ändert.

#### IV. Gebrauchsgegenstände und Kunstwerke

Die Produkte des Herstellens bezeichnet Arendt als Dinge (oder Gegenstände). Dinglich (oder gegenständlich) sind nicht allein die Produkte, sondern auch die Werkzeuge, mit deren Hilfe sie hergestellt wurden und das verwendete Material. Was immer in das Herstellen eingeht, hat dingliche Qualität.

Das erste Charakteristikum der Dinge ist ihre Gegenständlichkeit, dies also, daß sie in den Lebensprozeß nicht eingehen, daß sie ihm entgegenstehen. Das, was in den Lebensprozeß eingeht und von da her "verstanden" ist, ist von der Welt her gesehen ein Nicht-Seiendes. Man könnte mit Heidegger sagen, daß das Seinsverständnis umgeschlagen ist, wenn ein Seiendes nicht mehr als Lebens-mittel erfahren wird, sondern als Ding. Das Seinsverständnis ist etwa umgeschlagen, wenn Sonnenschein nicht mehr als leibliches Wohlbefinden erfahren ist, sondern als rechte Helligkeit für

168. VA, S. 142.

einen komplizierten Herstellungsvorgang genutzt wird. Der Sonnenschein ist in Arendts Sinn damit verdinglicht.

Das zweite Charakteristikum (der meisten) der Produkte des Herstellens ist ihrer Zweckmäßigkeit. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Konsumgüter sich in der Zweck-Mittel-Kategorie nicht angemessen fassen lassen<sup>169</sup>. Sie können weder als der Zweck der Arbeit festgehalten werden, noch als das Mittel, den Fortgang der Arbeit zu sichern. Der Kreisgang, in dem das Leben besteht, gestattet nicht die Auszeichnung eines seiner Stadien als des Zieles und Endes, um dessentwillen die anderen Stadien sind, und in welchem Ziel sie zum Erlöschen kommen könnten. Keine Lebensstätigkeit, kein Stadium des Lebenskreislaufs hat ein definierbares Ende; das Wiederanfangen, oder besser, die Unaufhörlichkeit dieses Kreislaufes macht das Leben selbst aus. Gebrauchsgegenstände hingegen sind der Zweck des Herstellens. In ihnen kommt der Herstellungsvorgang zu seinem definitiven Ende. Eine Wiederholung des Herstellungsvorgangs liegt nicht in seinem Wesen, sondern allenfalls in der Notwendigkeit auch des herstellenden Menschen, sein Leben zu fristen.

Einige Zwecke des Herstellens, die Gebrauchsgegenstände, sind die Mittel des Brauchens. Das Brauchen kann nun selbst wieder ein Herstellen, die Gebrauchsgegenstände können mit-hin Werkzeuge sein, es kann aber auch ganz anderer Art sein (das Haus wird zum Wohnen genutzt, der Stuhl zum Sitzen etc.). In welchem Modus sich das Brauchen auch verlegen mag, die Zerstörung des Gebrauchsgegenstandes ist seinem Gebrauchtwerden nicht immanent. Die Gebrauchsgegenstände mögen sich abnutzen, aber sie sind nicht dazu geschaffen, abgenutzt und untauglich zu werden. Sie verlieren darin gerade ihren Charakter als Mittel. Anders die Konsumgüter. Sie werden nicht gebraucht, sondern verbraucht. Ihr Verschwinden und damit ihre Untauglichkeit, sich als Mittel in der Welt zu halten, gehört zu ihrem Wesen. Es "nutzt das Gebrauchen die einzelnen Gegenstände zwar ab, aber dies Ab-

169. Vgl. Kapitel B IV.

genutztwerden gehört nicht im gleichen Sinne zu ihrem Wesen, wie das Verzehrtwerden zum Wesen der Konsumgüter gehört."<sup>170</sup>

Ein drittes und ein viertes Charakteristikum der hergestellten Dinge, ihre Dauerhaftigkeit und ihre Erscheinungshaftigkeit, erörtert Arendt am Beispiel der Kunstwerke als Produkte des Herstellens.

Kunstwerke sind nicht aus der Verweisungsganzheit zu begreifen, sie müssen "aus dem Gesamtzusammenhang der gewöhnlichen Gebrauchsgegenstände entfernt werden, um den ihnen gemäßen Platz in der Welt einnehmen zu können."<sup>171</sup> Sie erfüllen keinen Zweck, sie sind zu nichts zu gebrauchen. Und doch gehen sie uns an, weil wir an ihnen "'ein Wohlgefallen ohne alles Interesse' nehmen", wie Arendt, Kant zitierend, sagt<sup>172</sup>. In diesem interesselosen Wohlgefallen bleiben sie dem Gebrauch entzogen, nutzen sich nicht ab und sind so potentiell unvergänglich. An ihnen scheint die Möglichkeit einer Kontinuität der Welt auf, eines Beheimatetseins der Menschen durch die Jahrtausende, es leuchtet auf "das Währen selbst, in dem sterbliche Menschen eine nicht-sterbliche Heimat finden."<sup>173</sup> Durch die Zeit unzerstört sehen und hören wir, was vor Zeiten geschaffen wurde, oder lassen es zu uns sprechen "aus den Zeilen des gelesenen Buches."<sup>174</sup> Die Haltbarkeit des Gebrauchsgegenstandes ist vergleichsweise "nur ein schwacher Abglanz"<sup>175</sup> der des Kunstwerkes, gehört aber doch zu seinem Wesen.

Wie das Kunstwerk ist - wenn auch nicht in gleichem Maße - der Gebrauchsgegenstand durch seine Gestalt, seine schöne Erscheinung bestimmt. Die diesbezüglichen Überlegungen seien wieder im Hinblick auf Heidegger entwickelt, zu dem sie sich kritisch verhalten.

Offensichtlich - wenn auch nicht ausdrücklich - gegen Heidegger gewendet, stellt Arendt heraus, daß jeder Ge-

170. VA, S. 124/5.

171. VA, S. 154.

172. VA, S. 143.

173. VA, S. 155.

174. VA, S. 155.

175. VA, S. 161.

brauchsgegenstand nicht bloß auf seine Nützlichkeit hin im Besorgen erschlossen ist, sondern auch auf andere Momente seines Seins gerade als Gebrauchsgegenstand, namentlich die Schönheit. Der Maßstab der Trefflichkeit eines Gebrauchsgegenstandes kann nicht "seine bloße Nützlichkeit sein, als erfülle ein häßlicher Tisch seinen Zweck ebenso gut wie ein 'schöner'..."<sup>176</sup>. Entsprechend ist die Beschränkung der Sicht des besorgenden Seins bei Zuhandenem auf die bloße Umsicht nicht haltbar: "... solange wir uns nicht die Augen ausreißen, bzw. uns vorsätzlich der Maßstäbe berauben, die für Sichtbares gelten, können wir gar nicht anders, als alles Dingliche auch danach zu beurteilen, ob es schön ist..."<sup>177</sup>. Damit ist das Sein der Gebrauchsgegenstände nicht allein als Zuhandenheit zu begreifen. Alles Zeug, alle Gebrauchsgegenstände sind von sich her Gestalt, Form und damit schön oder häßlich. "Weil alles Seiende auch erscheint, und nicht erscheinen kann ohne eine ihm eigene Gestalt, gibt es in Wahrheit kein Ding, das nicht das bloße Gebrauchtwerden bereits übersteigt und eine Art Existenz hat, die jenseits seiner Funktion liegt."<sup>178</sup> Und Arendt fügt hinzu, daß dies "nur nicht von den Konsumgütern"<sup>179</sup> gelte.

Die bloße Zweckmäßigkeit des Gebrauchsgegenstandes macht seine (schöne) Erscheinung gerade nicht aus: "Das Funktionelle an ihm ist ... dasjenige, wodurch er wieder aus der Erscheinung verschwindet, nämlich gebraucht wird..."<sup>180</sup>. Die Erfahrung der Schönheit der Gebrauchsgegenstände (wie der Kunstwerke) geschieht vielmehr in einem interesselosen Wohlgefallen. Sie geschieht nicht im technisch praktischen Verstande, sondern nach Arendt (in Anlehnung an Kant) im Geschmack. Der Geschmackssinn begleitet uns in all unserem Wahrnehmen und ist der eigentliche Sinn für die Welt. In ihm sehen wir ab von den unmittelbaren Lebensinteressen wie

176. VA, S. 162.

177. VA, S. 161.

178. VA, S. 161.

179. VA, S. 161. Vgl. Kapitel B IV.

180. KP, S. 1140.

von Nützlichkeitserwägungen, in ihm entscheidet sich, "wie die Welt qua Welt...aussehen und ertönen, wie sie sich ansehen und anhören soll."<sup>181</sup> Der Geschmackssinn befreit uns aus der Subjektivität unseres Interessiertseins und ermöglicht "ein reines 'uninteressiertes' Weltinteresse"<sup>182</sup>.

Die Bedingtheit des Menschen durch Dinge, so läßt sich an dieser Stelle interpretieren, meint auch das Geprägt- und Getroffensein unseres Geschmacks durch die uns umgebende Dingwelt. Auch und gerade der Geschmack macht uns zu Weltwesen, d.h. zu Wesen, die nicht gleichgültig gegen die sie umgebende Dingwelt existieren.

Der Geschmack beweist die Unzulänglichkeit eines bloß utilitaristischen Verständnisses der Dinge und sei es, daß es anthropologisch gewendet wird. Die Dinge, da sie schön sind, interessieren ohne alles Interesse, sie stehen in sich und verschwinden nicht in ihrer Nützlichkeit. Nur darum vermögen sie dem Menschen eine Heimat, einen gegenständlichen Anhalt zu bieten.

#### V. Vom Tauschmarkt zur Welt

Homo faber stellt seine Produkte auf dem Tauschmarkt "zur Schau"<sup>183</sup>. Das Zur-Schau-stellen-Wollen liegt im Wesen des Herstellens. Es ist eine "dem Herstellen innewohnende() Tendenz ..., vorzuzeigen, was man gemacht hat..."<sup>184</sup>. Im Lichte von Arendts Untersuchungen über den Geschmack läßt sich diese Tendenz verstehen. Der Tauschmarkt setzt die hergestellten Dinge dem Urteil der Zuschauer und Kritiker aus. Deren Urteil, auch wenn es erst nach Fertigstellung des Gegenstandes vernommen werden kann, ist für dessen Herstellung schon wesentlich. In der Herstellung liegt schon eine Rücksichtnahme auf die möglichen Urteile der anderen. Der Herstellende ist selbst schon in die Position des Zu-

181. KP, S. 1143.

182. KP, S. 1143.

183. VA, S. 147.

184. VA, S. 149.

schauers und Kritikers gerückt und nur darum sind seine Werke nicht nur ihm selbst wahrnehmbar und verständlich: "... dieser Kritiker und Zuschauer befindet sich in jedem ... Hersteller; ohne dieses kritische, urteilende Vermögen wäre der ... Schaffende so losgelöst vom Zuschauer, daß er nicht einmal wahrgenommen würde."<sup>185</sup>

Das Charakteristische der Gemeinschaft, die Homo faber von sich aus zukommt, ist, daß sie eine Gemeinschaft der Urteilenden ist. Sie erstreckt sich auf alle, die sich am Urteilen beteiligen. Von daher kommt dem Urteil zwar nicht die allgemeine Gültigkeit mathematischer Aussagen zu, aber eine relative Allgemeingültigkeit, relativ auf die am Urteilen Beteiligten. "Das Urteil, wie Kant sagt, gilt 'für jeden Urteilenden überhaupt', das heißt aber, es gilt nicht für Leute, die sich am Urteilen nicht beteiligen und in der Öffentlichkeit, in der die beurteilten Gegenstände erscheinen, nicht präsent sind."<sup>186</sup> Diese Öffentlichkeit ist für Homo faber speziell der Tauschmarkt.

Doch reicht sie letztlich auch über ihn hinaus, insofern die Produkte Homo fabers die Welt errichten, in der Menschen als weltliche Wesen existieren. Die Gemeinschaft, die über der Rücksichtnahme auf das mögliche Urteil (bestimmter) anderer sich konstituiert, reicht so weit, als eine Welt, d.h. eine Kultur reicht.<sup>187</sup> Nur darum charakterisieren Werkzeuge, Geräte, Instrumente, Kunstwerke und kultivierte Landschaften "eine ganze geschichtliche Epoche und ihre Zivilisationen"<sup>188</sup>.

185. KPP, S. 85.

186. KP, S. 1142.

187. Natürlich kann das Urteil vieler, sogar der meisten derer, die in einer und derselben Welt leben, ohne Gewicht, bzw. erst gar nicht zu hören sein. Die antiken Sklaven etwa waren am öffentlichen Urteilen nicht beteiligt. An sie wurde die Frage nicht gestellt, wie die Welt aussehen sollte. Und auch unter den Freien dürfte die Sorge um die gemeinsame Welt nicht Sache aller gewesen sein.

188. VA, S. 131.

## E. HERSTELLEN UND HANDELN

"Natur" konkret zu denken verlangt, den Menschen mitzudenken, wie er von ihr betroffen ist, wie er - so sagt man inadäquat - "Teil" der Natur ist. "Natur" zu denken verlangt, sie vom Leib her zu fassen, darin, daß der Leib (d.h. die Sinnlichkeit) die Erschlossenheit des Natürlichen ist.

Der Begriff des Natürlichen zieht seinen Gegensatz mit sich, gegen den er seine Bestimmtheit gewinnt. Der zugehörige Gegensatz ist der des Kultürlichen, d.h. des Menschen als eines weltlichen, durch Dinge bedingten und zugleich verdinglichenden Wesens. Anders gewendet: Die Untersuchung der Arbeit im Zusammenhang des Lebensgeschehens führte als ihren Schatten einen zunächst inexpliziten Begriff des Herstellens und des Weltlichkeitsgeschehens mit sich. Dieser Schatten wurde im Weiteren ausgeleuchtet, der inexplizite Begriff explizit gemacht.

Es scheint, als sei mit der Darstellung des Gegensatzes von Natürlichem und Kultürlichem Vollständigkeit erreicht und nichts weiter hinzuzufügen. Doch Arendt findet, so wie sie das Lebensgeschehen schon durchdrungen sieht vom ganz anderen des Weltlichkeitsgeschehens, dieses auch schon vom Pluralitätsgeschehen durchdrungen. Die Dinge - kultivierte Landschaft (etwa Gartenbau), städtische Architektur, Kunstwerke etc. - weisen über den Bezug des vereinzelt Menschen auf sie hinaus auf die menschliche Pluralität, die diese dingliche Kultur teilt, d.h. deren Geschmack, deren Geist durch sie getroffen ist. Gegenständliche Kultur bedarf ihrem Wesen nach einer Öffentlichkeit, die sie beurteilt und schätzt. Wo Öffentlichkeit verfällt, verfällt auch die gegenständliche Welt, interessieren allein noch die privaten, leibgebundenen Bedürfnisse.<sup>189</sup> Kultur also

189. Der von Arendt bemerkte Verfall der Architektur hängt - nach ihrer Meinung - zusammen mit dem Überhandnehmen der privaten Interessen und ihrer gesellschaftlichen Organisation seit dem 19. Jahrhundert. Eine Arbeits- und Konsumgesellschaft mit einem konsequentermaßen verfallenden öffentlich-politischen Raum kann nicht anders, als das Interesse

ist auf Politik angewiesen. "Schönheit braucht die Öffentlichkeit eines politischen, von handelnden Menschen gesicherten Raumes, weil das Öffentliche der Erscheinungsort par excellence ist - im Unterschied zum Privaten, das der Ort der Verborgenheit und Geborgenheit ist."<sup>190</sup>

Der Gegensatz zwischen dem Natürlichen und dem Kultürlichen ist also darum nicht vollständig und unüberschreitbar, weil er auf die menschliche Pluralität verweist, die schon in dem Gegensatz präsent ist, wenn auch noch nicht ausdrücklich genannt. Das Natürliche und das Kultürliche, zunächst apersonal, wenn auch nicht subjektlos gedacht, müssen personal gedacht werden. Das Personale zu denken leistet Arendts Untersuchung des Pluralitätsgeschehens, des Handelns und Sprechens.

Die Unterscheidung zwischen Herstellen und Handeln geht auf Aristoteles zurück. Nach Aristoteles ist das Herstellen (poiesis) eine Tätigkeit, die ihren Wert nur vom Werk her hat, das eben darum höher zu schätzen ist als die Tätigkeit. Das Handeln (praxis) hingegen ist in sich wertvoll. Doch sind die das Handeln betreffenden Untersuchungen des Aristoteles aus der Sicht Arendts nicht konsequent, insofern auch sie der teleologischen Struktur seines Denkens eingepaßt bleiben. Das Handeln wird so letztlich ein Mittel, ein Mittel nämlich zur Erreichung des Guten für den Menschen. Dieses Gute wird zwar im Vollzug des Handelns erreicht, steht aber doch als sein Zweck über ihm. Das Handeln hat damit letztlich doch Herstellungscharakter angenommen.<sup>191</sup>

an der gegenständlichen "gemeinsam geteilten" Welt verlieren, eben weil sie nicht mehr öffentlich geteilt wird. Der Architekturhistoriker *Kenneth Frampton* bemerkt im gleichen Sinne "our evident incapacity to create new cities that are physically and politically identifiable as such" (*Recovery* S. 105).

190. KP, S. 1140.

191. Ausführlich ist die Aristoteleskritik Arendts entwickelt von *Dana Richard Villa*, *Arendt and Heidegger. Being and Politics*, Princeton Univ. Press 1987, S. 1-72. Vgl. außerdem: *Ernst Vollrath*, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart 1977, S. 85ff.

So versteht Aristoteles etwa die Liebe des Wohltäters zu dem, dem er geholfen hat - und die im allgemeinen größer ist als die Liebe zum Wohltäter - im Sinne der Liebe eines Dichters zu seinem Werk. "Dabei tritt klar zutage, wie sehr ein solches Verständnis, bzw. Mißverständnis, selbst wenn es einem psychologisch bekannten Phänomen, wie der notorischen Undankbarkeit der Nehmenden, genau Rechnung trägt, das in ihm vollzogene Handeln und das ihm eigene Resultat ruiniert und vernichtet, nämlich das aus Geben und Nehmen geflochtene Bezugsgewebe, das, zwischen den Betroffenen entstanden, von nun an das zwischen ihnen obwaltende Verhältnis bestimmt."<sup>192</sup> Die Handlung der Wohltätigkeit wird also nicht in ihrer kommunikativen Grundstruktur erfaßt, sondern als ein (einsames) Herstellen verstanden.

Ein Vergleich zwischen dem Herstellen und dem Handeln (und dem Arbeiten) ist insofern unangemessen, als keine gemeinsame Ebene existiert, innerhalb derer die Tätigkeiten verglichen werden könnten. Die Tätigkeiten sind durch einen Sprung voneinander getrennt. Ein Vergleich kann also nur zu äußerlichen und formalen Ähnlichkeiten und Differenzen führen. Diese Einschränkung vorausgeschickt, sei nun auf zwei wichtige formale Gegensätzlichkeiten hingewiesen.

Das Herstellen ist auf einen Zweck gerichtet und wählt die Mittel von der Zwecksetzung her aus. Wird der Zweck verfehlt, so erweist sich der Herstellungsprozeß einschließlich der Mittel als sinnlos. Das (seinem Wesen nach kommunikative) Handeln hingegen bedeutet primär die Aktivität des Teilens von Welt, d.h. das Gemeinsamwerden von Welt, die Gewinnung eines Allgemeinen. Dieses Werden eines Allgemeinen im Handeln und Sprechen geschieht bei einer besonderen Gelegenheit und insoweit - aber auch nur insoweit - kommt ein Moment der Zweckhaftigkeit ins Handeln (etwas Besonderes ist zu diskutieren oder zu entscheiden). Die Vorstellung, im politischen Handeln gelte es, irgend etwas durchzusetzen, und das Handeln wäre sinnlos, wenn es nicht gelänge, die eigenen Zwecke zu erreichen, ist am Herstellen

192. VA, S. 189.

orientiert und verfehlt das Wesen des Handelns. In der menschlichen Pluralität lassen sich vorgenommene Zwecke nie rein verwirklichen, der Handelnde begibt sich als solcher immer schon seiner Souveränität, er hat sich schon auf die Meinung anderer angewiesen. Die Spontaneität, die im Handeln liegt, bedeutet keine Souveränität, sondern ein Sich-darstellen vor den anderen, ein Sichunterstellen unter die Anerkennung anderer. Wird das Handeln im Sinne des Herstellens verstanden, so kommt Gewalt in das Miteinander. Denn liegt der Sinn des Handelns in der Erreichung des Zwecks, so sind die Mittel a priori gerechtfertigt. Moral, Sitte oder Gesetze mögen der Wahl der Mittel dann gelegentlich noch Beschränkungen auferlegen können, seinem Wesen nach aber bleibt ein so verstandenes Handeln gewalttätig. Nun sind "die Denkkategorien des Herstellens für uns so überwältigend maßgebend geworden ..., daß wir meinen, sie seien schlechthin allgemeingültig." Es bleibt dann nur, da "wir überall und in allen Bereichen uns im Sinne dieser Kategorien gewalttätig verhalten", zu versuchen, "durch Gesetze und Abmachungen das Schlimmste zu verhüten".<sup>193</sup>

193. KP, S. 1137. Diese Bemerkungen Arendts nähren sich von ihrer Konzeption einer Geschichte der Tätigkeiten und Geschehensweisen. In der Neuzeit werden für Arendt die Kategorien eines reduzierten, weil an seinen dinglichen Produkten desinteressierten Homo faber dominant. So erklärt sich "die Tendenz, alles Vorfindliche und Gegebene als Mittel zu behandeln; das große Vertrauen in Werkzeuge und die Hochschätzung der Produktivität im Sinne des Hervorbringens künstlicher Gegenstände; die Verabsolutierung der Zweck-Mittel-Kategorie und die Überzeugung, daß das Prinzip des Nutzens alle Probleme lösen und alle menschlichen Motive erklären kann ...; schließlich die Selbstverständlichkeit, mit der Handeln und Herstellen identifiziert werden, bzw. mit der alles Handeln im Sinne eines Herstellens verstanden wird" (VA S. 298).

Diese Überlegungen Arendts lassen sich mit denen Heideggers über die Technik als eine Weise des Entbergens ("Gestell") in Einklang bringen (vgl. Die Frage nach der Technik, in: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1985; außerdem: Günter Seibold: Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik, Freiburg/München 1986). Anders als Heidegger sieht Arendt aber die jüngste Zeit, seit dem 19. Jahrhundert, zunehmend vom Seinsverständnis des Animal laborans dominiert. Der Lust-Unlust-Kalkül und die Frage ob eine menschliche Verrichtung den Lebensprozeß der Gesellschaft

Ein anderes Merkmal des Herstellens ist, daß es stets die Meisterschaft über sein Werk behält und es, falls es nicht gefällt, zerstören kann. Solche Meisterschaft, solche Souveränität hat der Handelnde nicht. Was er handelnd eingeleitet hat, entzieht sich seiner Kontrolle, weil andere ihre Spontaneität und Unabsehbarkeit beisteuern. Meisterschaft im Handeln bewahren zu wollen, heißt, die Mithandelnden in absoluter Kontrolle behalten, ihre Spontaneität vernichten zu wollen (d.h. eigentlich auf Handeln zu verzichten).

Das, was das Handeln erwirkt, wieder rückgängig zu machen, ist unmöglich, es sei denn es gelänge dem um Meisterschaft bemühten Handelnden, denen, mit denen er handelte, das Gedächtnis zu rauben. Das Verzeihen als Möglichkeit der Beseitigung der Folgen des Handelns würde dem Akteur seine Meisterschaft nehmen, insofern es dazu nicht nur der Bitte um Vergebung durch den Täter bedarf, sondern auch der Gewährung durch die anderen. Das Verzeihen also hat selbst Handlungscharakter.<sup>194</sup>

Das Handeln als Herstellen zu verstehen, bedeutet nicht, daß es dem in diesem Sinne Handelnden gelingen könnte, das Handeln tatsächlich in ein Herstellen zu verwandeln. Es bleibt ein Handeln, aber eben ein gewaltsames. Mit anderen Worten: Das Handeln als ein Herstellen mißzuverstehen, "rächt" sich. Es bedeutet, daß Gewalt in das menschliche Miteinander getragen wird. In diesem Sinne trifft das Bibelwort (Mt. 26,52) zu, daß, wer vom Schwert lebt, auch durch das Schwert umkommt.

Diese drei Merkmale, die das Handeln vom Herstellen unterscheiden, gestatten dem Handeln nicht, sich als souveränes zu vollziehen. Souveränität ist für Arendt daher ein unpolitischer Begriff und nicht ein Merkmal der Handlungsfreiheit. "Wären Souveränität und Freiheit wirklich dasselbe, so könnten Menschen tatsächlich nicht frei sein, weil Souveränität, nämlich unbedingte Autonomie und Herr-

steigert oder mindert (vgl. VA, S. 298ff.) drängen das technische Seinsverständnis ein Stück weit zurück.  
194. Vgl. VA, S. 231ff.

schaft über sich selbst, der menschlichen Bedingtheit der Pluralität widerspricht."<sup>195</sup> Und: "Alle Ratschläge, welche die Tradition uns anzubieten hat, uns in souveräner Freiheit von anderen zu halten, laufen darauf hinaus, eine 'Schwäche' der menschlichen Natur zu überwinden und zu kompensieren, und diese Schwäche ist im Grunde nichts anderes als die Pluralität selbst."<sup>196</sup>

Villa hat die Unterscheidung zwischen Herstellen und Handeln in den Mittelpunkt seiner Untersuchung gerückt und vor allem das Verhältnis von Heidegger und Arendt in diesem Punkte untersucht. Nicht nur deswegen, sondern auch, weil hier die ausführlichste Darstellung<sup>197</sup> des Denkens von Arendt aus dem Blickwinkel Heideggers<sup>198</sup> erfolgt, sei näher auf sie eingegangen. Villa sieht Heideggers Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Erschlossenheit als maßgeblich für die zwischen Handeln einerseits, Herstellen und Arbeiten andererseits. Eigentliche Erschlossenheit ist das Ereignis, in welchem das Dasein der Grundlosigkeit menschlicher Existenz und ihres Weltumgangs - zumal in der Weise des Man - gewahrt wird und innerhalb der ge-

195. VA, S. 229.

196. VA, S. 230.

197. Die beste biographische Annäherung an die intellektuelle und persönliche Beziehung zwischen Heidegger und Arendt findet sich in *Mildred Bakan, Arendt and Heidegger: The Episodic Interwining of Life and Work*, in: *Philosophy and Social Criticism* 12 (1987) 1, 71-98. Außerdem sind noch zu erwähnen: *Hinchman, Lewis P. und Hinchman, Sandra K.*, In *Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's phenomenological Humanism*, in: *Review of Politics* 46 (1984) 2, 183-211; *Richardson, William J.*, *Contemplative in Action*, in: *Amor Mundi*, S. 115-133; *Vollrath, Ernst*, *Hannah Arendt und Martin Heidegger*, in: *Martin Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1988, 357-372; *Jeffrey Andrew Barash*, *Die Auslegung der "Öffentlichen Welt" als politisches Problem*. Zu Hannah Arendts Heidegger-Deutung, in: *Dietrich Poppenfuß und Otto Pöggeler (Hrsg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band II, Frankfurt/M 1990, S. 113-127; *Sergio Belardinelli*, *Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von "Welt" und "Praxis"*, in: *Dietrich Poppenfuß und Otto Pöggeler (Hrsg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band II, Frankfurt/M 1990, S. 128-141; *Delbert Barley*, *Hannah Arendt*, S. 41-63.

198. Vgl. *D. Villa, Arendt and Heidegger*, S. 259: "... reading Arendt through the Heideggerian lens...".

schichtlich möglichen Horizonte sich selbst wählt und darin zugleich seinen Weltumgang. "Dasein accepts the contingency of the horizon within which it finds itself while not seeking to evade its responsibility to 'choose' itself and its world from the range of possibilities open to it."<sup>199</sup> Uneigentliche Erschlossenheit vergißt den Entwurfcharakter unseres Seins und hält sich an die aufs Tatsächliche gehende Weltauslegung des Man. "An inauthentic mode of comportment towards Being reifies or forgets the horizontal nature of its world, and takes truth or disclosedness to amount to nothing more than 'everything which is the case.'"<sup>200</sup>

Villa nun identifiziert Arendts Begriff des Politischen mit dem eigentlicher Erschlossenheit, den des Sozialen - worunter für ihn das Arbeiten und das Herstellen fallen - mit dem uneigentlicher. "Reading Arendt's theory of political action 'with' Heidegger in this way, we can see how her distinction between the political and the social is intended to give flesh, as it were, to the Heideggerian distinction between authentic and inauthentic being-with-others."<sup>201</sup>

Diese Lesart scheint uns gegen Arendts Intention zu gehen. Zwar hat er recht damit, Arendts Begriff der Gesellschaft in die Nähe zu Heideggers Begriff des Man zu rücken - wie das auch die meisten anderen Interpreten tun. Aber von unserem Blickwinkel aus ist es unzulässig, dabei den Unterschied zwischen Arbeiten und Herstellen einzuebennen. Darüber hinaus ist Arendts Darstellung des Arbeitens und des Herstellens weit davon entfernt, uneigentliche Weisen der Erschlossenheit vorstellig zu machen. Die Unterscheidung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit hat in ihrem Denken keinesfalls eine ontologische, allenfalls eine psychologische Bedeutung<sup>202</sup> - abgesehen davon, daß Arendt

199. Ebd., S. 209.

200. Ebd., S. 199.

201. Ebd., S. 211.

202. Arendt schreibt, Jaspers zustimmend: Das Verfallen "ist ein von Jaspers vielfach beschriebener, psychologisch erklärbarer, aber nicht (wie bei Heidegger) strukturell

diese oder korrespondierende Begriffe nicht gebraucht. Die Begriffe "Arbeiten", "Herstellen" und "Handeln" beziehen sich auf gleichursprüngliche Weisen - um in Heideggers Terminologie zu bleiben - der Erschlossenheit, in denen wir uns immer zugleich finden.

## F. DAS HANDELN - DAS PLURALITÄTSGESCHEHEN

Die folgenden Untersuchungen sind analog denen von Kapitel B und Kapitel D gegliedert. Arendts Frage nach dem Handeln (III.) wirft sogleich die nach der Grundbedingung auf, auf die das Handeln antwortet (I.). In Frage steht zugleich das Subjekt des Handelns (II.), sowie die spezifische Struktur dessen, was aus dem Handeln hervorgeht (IV.). Schließlich stellt sich die Frage nach der Sozialform, die sich aus dem miteinander Handeln ergibt (V.).

### I. Pluralität

#### 1. Zum Pluralitätsbegriff bei E. Levinas

Nicht nur das Kapitel über den Pluralitätsbegriff verdankt wesentliche Anregungen der Philosophie von E. Levinas, sondern alle Kapitel zwischen F.I. und F.III.3. Es sind dies die Kapitel, in denen die sprachphilosophische Seite der Arendtschen Handlungstheorie herausgearbeitet wird. Die politische Seite ihres dann sprachphilosophisch aufbereiteten Handlungsbegriffs wird in den darauf folgenden Kapiteln entwickelt.

Anliegen dieser Arbeit kann nur sein, Arendts Grundidee, die Verknüpfung von Sprachphilosophie und politischer Theorie im Begriff der Handlung sichtbar zu machen. Diese Grundidee enthält offensichtlich ein ganzes Forschungsprogramm. Die Realisierung dieses Forschungsprogramms etwa unter Zuhilfenahme weiterer Sprachphilosophen (z.B. Bruno Liebrucks oder Ludwig Wittgenstein) wäre von großem Interesse, würde aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Zur Vorbereitung der Rekonstruktion des Arendtschen Pluralitätsbegriffs werden im Folgenden einige Aspekte des Levinasschen Pluralitätsbegriffs entwickelt. Ohne Unterstützung

notwendiger Abfall vom eigentlichen Menschsein" (SE, S. 77).

durch die Levinassche Philosophie wäre Arendts Pluralitätsbegriff, wenigstens in der Gestalt, in der er hier entwickelt wird, kaum zu entwickeln gewesen.

Ausgangspunkt ist bei Levinas die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht, die "Beziehung" zwischen mir und dem Anderen. Sie ist ihrem Wesen nach nicht von außen, in einem "seitlichen Blick" (Arendt spricht vom "archimedischen Standpunkt") zu erfassen. Der seitliche Blick erfaßt immer schon ein neutrales Geschehen, erfaßt anonyme Strukturen, die personale Begegnung als solche gerade nicht.

So kann der seitliche Blick von einem Standpunkt außerhalb des Von-Angesicht-zu-Angesicht den Selben und den Anderen nur scheinbar in einen Blick nehmen. Der Selbe und der Andere scheinen demselben Begriff subsumierbar, auf eine gemeinsame Basis rückführbar, etwa die des Vernunftwesens (oder des Sinnenwesens etc.). Wir sagen "scheinbar", weil die radikale Getrenntheit des Anderen vom Selben, wie sie sich im Von-Angesicht-zu-Angesicht ereignet, im seitlichen Blick über-sehen wird. Der Andere ist nicht mehr der, in dessen Rede die Person lebt, dessen Rede sich beständig von meiner Sinngebung, meinen Begriffen ablöst, indem sie sich selbst beisteht, sondern der mir im wesentlichen Gleiche, das gleiche Vernunftwesen, das dieselben universalen Vernunftwahrheiten zu äußern hat, wie ich sie immer schon kenne (oder dieselben Affekte etc.).

"Die radikale Trennung zwischen dem Selben und dem Anderen bedeutet gerade, daß es unmöglich ist, außerhalb der Korrelation von Selbem und Anderem zu stehen... Wäre dies möglich, dann fänden sich das Selbe und das Andere unter einem gemeinsamen Blick vereint, und der absolute Abstand, der sie trennt, wäre aufgehoben."<sup>1</sup>

Mit dem absoluten Abstand hängt zusammen, daß die Beziehung zwischen mir und dem Anderen nicht umkehrbar, daß sie ungleich ist. Der Andere steht in einer "Dimension der Erhabenheit, Dimension der Transzendenz"<sup>2</sup>. Er macht mich ver-

1. TU, S. 39/40.

2. TU, S. 311.

antwortlich, er setzt mich in meine Pflichten (gegen ihn) ein. Freiheit ist allein im Angesicht des Anderen nicht mehr bloße Willkürfreiheit, die nichts außer sich kennt und anerkennt, sondern in die Verantwortung gerufene Freiheit.<sup>3</sup> Dies ist dem seitlichen Blick, d.h. der objektiven Einstellung nicht faßlich. Das Faßliche, das sie wahrnimmt, sind miteinander wechselwirkende, darum wesentlich gleiche Psychen. "Daß der Andere höher stehe als ich - wäre schlicht und einfach ein Irrtum, wenn der Empfang, den ich ihm be-reite, darin bestünde, eine Natur 'wahrzunehmen'. Daher sind die Soziologie, die Psychologie und die Physiologie taub für die Exteriorität. Der Mensch als Anderer kommt von Außen auf uns zu - als Getrennter- oder Heiliger - als Antlitz. Seine Exteriorität - d.h. sein Appel an mich - ist seine Wahrheit."<sup>4</sup>

Was menschliche Pluralität ist, läßt sich dann auch nicht von einem "wissenschaftlichen Standpunkt", von einem Standpunkt außerhalb des Von-Angesicht-zu-Angesicht verstehen. Die "ursprüngliche Mannigfaltigkeit (wird; M.B.) nur im Von-Angesicht-zu-Angesicht, das für sie konstitutiv ist, erfahren. Sie ereignet sich jeweils für die mannigfaltigen Singularitäten und nicht für ein Seiendes, das nicht zu dieser Zahl gehört und das die Mannigfaltigkeit zählt."<sup>5</sup>

3. J. Reiter, Der 'Humanismus des anderen Menschen': eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas, in: Theologie und Philosophie 59/1984, S. 367 faßt die diesbezüglichen Überlegungen von Levinas so zusammen: "... Levinas geht es nicht um Verneinung der Freiheit oder deren absurde Rückgründung in Unfreiheit, sondern um die 'Ortung' ihres Ursprungs im Begegnungsgeschehen als einem gerade nicht ortbaren Ereignis. Demnach ist Freiheit nicht erst da und dann in Bewährung gestellt, vielmehr bin ich allererst dadurch, daß mich der Andere in Frage stellt, in Freiheit und als Freier auf mich gestellt." Dabei geschieht die "Begegnung mit dem Anderen ... im Gegenzug zur Richtung der Intentionalität und des Wollens, sie wird zum Ereignis der Inversion, die bewußtseinsintentionale Ausrichtung auf den und das Andere hin im Ausgang von der Subjektivität und mit dem erklärten Ziel eines 'reinen' Bei-sich-seins ... kehrt sich um in die initiative Zuständigkeit des mich ansprechend-beanspruchenden Anderen: ich unterstehe seinem Gericht!" (Ebd., S. 368.).

4. TU, S. 420/421.

5. TU, S. 366/367.

Damit ist deutlich geworden, daß Levinas den Versuch, die interpersonale Beziehung von einem Standpunkt außerhalb ihrer und von daher "objektiv" und "wissenschaftlich" zu erfassen, als inadäquat beurteilt (wie dies auch Arendt tut). Ein quantitativer Pluralitätsbegriff verfehlt das Wesen menschlicher Pluralität.

In welcher Weise läßt sich dann der Begriff menschlicher Pluralität verstehen?

Was Pluralität ist, wird nach Levinas allein im Vollzug der Pluralität verstanden, d.h. im Vollzug der Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen. Dieser Vollzug wird von ihm als Sprache bestimmt. Auf die Weise der Sprache vollzieht sich eine Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen, die zugleich die absolute Andersheit, die Exteriorität des Anderen wahrt. Die Sprache ist eine Beziehung, in der die Termini der Beziehung nicht in sie integriert sind, sondern aus ihr abgelöst, absolut bleiben, sie ist Beziehung ohne Beziehung.

Mit einem ausführlichen Zitat, das die bisherigen Überlegungen zu Levinas' Pluralitätsbegriff zusammenfaßt, seien die Vorbereitungen zur Rekonstruktion des Arendtschen Pluralitätsbegriffs abgeschlossen: "Der absolut Andere ist der Andere. Er bildet keine Mehrzahl mit mir. Die Gemeinsamkeit, in der ich 'Du' oder 'Wir' sage, ist nicht ein Plural von 'Ich'. Ich, Du sind nicht Individuen eines gemeinsamen Begriffs. An den Anderen bindet mich weder der Besitz noch die Einheit der Zahl noch auch die Einheit des Begriffs. ... Wir sind der Selbe und der Andere. Die Konjunktion *und* zeigt hier weder Addition der Termini noch Macht des einen Terminus über den anderen an. Wir werden versuchen zu zeigen, daß die *Beziehung* des Selben und des Anderen ... die Sprache ist. Die Sprache realisiert in der Tat eine Beziehung von der Art, daß die Termini sich in dieser Beziehung nicht gegenseitig begrenzen, sondern der Andere trotz der Beziehung zum Selben dem Selben transzendent bleibt"<sup>6</sup>.

6. TU, S. 44.

## 2. Arendts Pluralitätsbegriff

Der Begriff der Pluralität schließt Verschiedenheit und Gleichheit in sich. Ohne Verschiedenheit bildete das Gleiche eine bloße Einheit ohne alle Mannigfaltigkeit und darum keine Pluralität, ohne Gleichheit könnte das Verschiedene nicht zusammengesehen werden als eine Pluralität.

Zu sagen, daß es eine Pluralität von Menschen gibt, besagt unter Verwendung dieses Pluralitätsbegriffs nicht mehr, als daß es eine Mannigfaltigkeit von Exemplaren derselben Art, daß es eine mannigfaltige individuelle Ausprägung ein und desselben gibt.

So begriffene menschliche Lebewesen bedürften eines Kommunikationsmittels nur zu dem Zweck, die bei allen gleichen Notdürfte und Bedürfnisse zu signalisieren und ein entsprechendes Verhalten auszulösen: "... eine Zeichen- und Lautsprache wäre hinreichend, um einander im Notfall die allen gleichen, immer identisch bleibenden Bedürfnisse und Notdürfte anzuzeigen."<sup>7</sup>

7. VA, S. 164. Man kann sich hier beispielhaft den Schwänzeltanz der Bienen vorstellen zur Anzeige der Lage einer Nahrungsquelle.

Den Vergleich zwischen menschlicher und tierischer Kommunikation findet man ausgeführt etwa bei K. Jaspers, Vernunft und Existenz, S. 59: "Tiere geraten ... einerseits in die unmittelbare Wirklichkeit fest zusammenhaltender Gemeinschaften, wie sie andererseits auseinanderlaufen, als ob nichts gewesen wäre, je nach dem Zeitpunkt der instinktbeherrschten Verläufe des bloßen Naturgeschehens, das sie sind. Tiere machen sich triebhaft verständlich. Daß sie sich zusammenfinden, sich so etwas wie Zeichen geben, sich sogar als Individuen fest aneinander ketten, das geschieht nicht wie menschliche Verbindung, in der der Mensch in irgendeinem Grade auch sich selbst mitteilt, sondern infolge einer bewußtlosen, dem Menschen nach ihrem Sinne unzugänglichen biologischen Ordnung in ungeschichtlicher Identität an immer anderen Exemplaren".

Ähnlich findet man bei dem von Arendt beeinflussten Dichter und Freund W.H. Auden, Des Färbers Hand und andere Essays, Gütersloh 1962, S. 137: "Es gibt gesellig lebende Tiere, die Zeichensysteme haben; beispielsweise verfügen Bienen über bestimmte Signale, um einander über Standort und Entfernung von Blumen zu unterrichten, doch nur der Mensch hat eine Sprache, mittels derer er sich seinem Nächsten enthüllen kann ...".

Ein solcher Begriff von menschlicher Pluralität und Kommunikation ist die Grundlage der Verhaltensforschung und empirischer Sozialforschung geworden. Er soll gestatten, die menschliche "Gemeinschaft" objektiv zu betrachten, zu analysieren und zu handhaben. Voraussetzung ist dabei, daß der Forscher seinen Standpunkt gewissermaßen außerhalb der menschlichen Gemeinschaft bezieht. So fordert etwa Konrad Lorenz zu forschen, "als säße 'ein objektivierender Verhaltensforscher auf einem anderen Planeten, etwa auf dem Mars, und untersuche das soziale Verhalten des Menschen.'"<sup>8</sup>

Arendt bezeichnet diesen vom Verhaltensforscher beanspruchten Standpunkt als den "archimedischen Punkt"<sup>9</sup>. Von ihm aus erscheinen alle menschlichen Tätigkeiten, insbesondere das Handeln und Sprechen als anonyme, berechenbare Prozesse. Es werden "alle menschlichen Tätigkeiten, wenn man sie nur von einem genügend entfernten Standpunkt, also dem Standort des archimedischen Punktes im Universum, ansieht, nicht mehr als Tätigkeiten in die Erscheinung treten können, sondern zu Prozessen ..." <sup>10</sup>. Die Konsequenz, gesellschaftliche "Prozesse" in ähnlichen Begriffen und Methoden zu bestimmen, wie sie bei der Erforschung nichtmenschlicher Prozesse verwendet werden, sieht Arendt von den Sozialwissenschaften - und nicht nur von diesen - schon längst gezeugen. Es ist "für uns bereits ganz selbstverständlich geworden ..., diese gesellschaftlichen Vorgänge so zu betrachten, bzw. in dieser Gesellschaft so zu leben und uns so zu verhalten, als seien wir unserer

8. MG, S. 59.

9. VA, S. 315.

J. Reiter, Emmanuel Levinas' ethische 'Verwindung' der Metaphysik, in: E. Coreth (Hrsg.), Metaphysik in un-metaphysischer Zeit. Düsseldorf 1989, S. 103 verwendet den Begriff des "archimedischen Punktes" im Zusammenhang seiner Levinasinterpretation in einer Weise, die auch den Arendtschen Begriff davon erhellt, nämlich als "apriorische Vorwegverfügung über Sein und Sinn in Gestalt eines transzendentalen Ich überhaupt." Reiter fährt erläuternd fort: "Diese Bestimmungsmächtigkeit des transzendentalen Subjekts aktualisiert sich ... in der Grundform der Intentionalität: als objektivierendes Denken, als Konzeptualisierung, als Thematisierung".

10. VA, S. 315.

eigenen menschlichen Existenz ebensoweit entrückt, wie wir von mikrokosmischen und makrokosmischen Vorgängen entfernt sind ..." <sup>11</sup>.

Arendts Pluralitätsbegriff ist, wie schon gesagt, von einem "wissenschaftlichen" und "objektiven" streng zu unterscheiden. Pluralität in Arendts Sinn - und in diesem Sinne sei er im folgenden ausschließlich verwendet - ist keine Gegebenheit. Bloße Gegebenheit wäre die Abwesenheit von Pluralität. Pluralität ist präsent in dem, was nicht gegeben ist, sondern was sich präsentieren muß, um zu sein. Sie liegt im Geschehen des menschlichen Miteinanders, paradigmatisch in der Sprache - worauf uns die verwandten Überlegungen von Levinas aufmerksam machen konnten.

Im folgenden sei der Begriff der Pluralität am Paradigma der Sprache entwickelt, ohne daß damit behauptet werden soll, daß Pluralität nicht auch da sein könnte, wo nicht aktuell gesprochen wird. Die Einschränkung, die sich aus der Entwicklung des Pluralitätsbegriffs an diesem Paradigma zu ergeben scheint, wird anschließend wieder aufzulösen sein.

Sprache ist keine Gegebenheit, keine überschaubare, abgeschlossene Objektivität. Sie wäre das nur, wenn schon alles gesagt wäre. Sie ist vielmehr je neu auf die Weise des Sprechens. Das konkrete Sprechen bedeutet etwas, was (so) noch nicht gesagt worden ist, es bedeutet je etwas Neues - und sei es, daß ein Sprecher sich wiederholte (denn noch durch die Wiederholung wird etwas Neues gesagt, etwa eine besondere Betonung).

Das Sprechen wiederum ist wesentlich ein miteinander Sprechen. Was das Miteinander sei, wird im Sprechen offenbar, das Miteinander findet auf die Weise des Sprechens (und Hörens) statt.

Was nun geschieht im miteinander Sprechen, das durch den Begriff der Pluralität zu charakterisieren wäre? In welchem (analogen) Sinne kann es durch Verschiedenheit und Gleich-

11. VA, S. 315.

heit charakterisiert werden? Die Verschiedenheit, die im Sprechen zum Ausdruck kommt, ist keine gegebene Verschiedenheit, die sich nunmehr nach außen wendete und sichtbar würde, sondern die Aktivität des Sichunterscheidens. Es ist "nur dem Menschen eigen, diese Verschiedenheit aktiv zum Ausdruck zu bringen, sich selbst von Anderen zu unterscheiden und eventuell vor ihnen auszuzeichnen, und damit schließlich der Welt nicht nur etwas mitzuteilen - Hunger und Durst, Zuneigung oder Abneigung oder Furcht -, sondern in all dem auch immer zugleich sich selbst."<sup>12</sup> Was sich sichunterscheidend darstellt, ist die Person in ihrer Einzigartigkeit. "Im Menschen wird die Besonderheit, die er mit allem Seienden teilt, und die Verschiedenheit, die er mit allem Lebendigen teilt, zur Einzigartigkeit..."<sup>13</sup>.

Einzigartigkeit bedeutet *einzig* zu sein in seiner Art. Im Miteinandersprechen findet eine Beziehung zu einem Anderen statt, in welcher dieser mir Einzigartig ist, in welcher ich diesen nicht auf die Art zurückführen und durch ein anderes Exemplar derselben Art ersetzen kann. Darin, angesprochen worden zu sein, liegt eine - unbedingte Inanspruchnahme (vgl. Levinas) meiner durch den Sprecher, dies also, daß ich ihn nicht vergleichend verstehen und handhaben kann. Der Sprecher transzendiert mein Begreifen und mein Vermögen, er nimmt mich in einen Anspruch, der es mir nicht gestattet, Herr, Souverän meiner selbst (und damit auch seiner) zu bleiben, über mich (und damit implizit ihn) nach eigener Willkür zu verfügen.<sup>14</sup>

12. VA, S. 165.

13. VA, S. 165.

14. Von daher ist Arendts Kritik des Souveränitätsdenkens zu verstehen, das Freiheit im einsamen, unabhängigen Willen gegründet sieht und nicht im politischen Miteinander, d.h. im Handeln: "Because of the philosophic shift from action to will-power, from freedom as a state of being manifest in action to the *liberum arbitrium*, the ideal of freedom ... became sovereignty" (WF/BPF, S. 163). Und: "Politically, this identification of freedom with sovereignty is perhaps the most pernicious and dangerous consequence of the philosophical equation of freedom and free will" (WF/BPF, S. 164).

Nunmehr ist zu untersuchen, in welchem Sinne das miteinander Sprechen als das Paradigma menschlicher Pluralität ein Gleichheitsmoment aufweist. Sowenig Verschiedenheit bloß die unterschiedliche individuelle Ausprägung von Lebewesen derselben Art meint, sowenig Gleichheit die artbedingte Verwandtschaft. Gleichheit meint das Moment der Gegenseitigkeit, das in allem miteinander Sprechen liegt, die gegenseitige Erhebung zu einander Gleichen im Sprechen und Hören. Politisch manifestiert sich diese Gleichheit als gegenseitig garantierte Gleichheit der Rechte radikal ungleicher Menschen, als Isonomie, wie sie die griechische Polis verstand, oder als *civitas* im römischen Sinne, d.h. in der Abschaffung von Herrschaftsverhältnissen. "Wenn die athenische Polis von ihrer Verfassung als Isonomie sprach, einer Organisation der Gleichen im Rahmen des Gesetzes, oder wenn die Römer ihre *res publica*, das öffentliche Ding, eine *civitas*, eine Bürgervereinigung nannten, so schwebte ihnen ein ... Macht- und Gesetzesbegriff vor, dessen Wesen nicht auf dem Verhältnis zwischen Befehlenden und Gehorchenden beruht..."<sup>15</sup>.

Menschliche Pluralität also beruht auf Verschiedenheit und Gleichheit in einem nicht-objektiven Sinne und ermöglicht sich so im miteinander Sprechen (und Handeln). Menschliche "Pluralität, die grundsätzliche Bedingung des Handelns wie des Sprechens, manifestiert sich auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit."<sup>16</sup>

Arendts Begriff von Pluralität ist von vorneherein so gefaßt, daß er nicht auf eine bestimmte Pluralität von Menschen, auf diese oder jene Gruppe konkret miteinander Sprechender, beschränkt ist, sondern ein Verständnis von Menschheit in sich schließt. Nicht nur die Menschen, mit denen ich aktuell spreche und mit denen ich zu tun habe, bilden mit mir eine Pluralität, sondern ein jeder Mensch.<sup>17</sup>

15. MG, S. 40.

16. VA, S. 164.

17. E. Levinas, legt die Beziehung zu den Anderen, zur Menschheit in die zu dem Anderen: "Die Epiphanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschließt die Menschheit" (TU, S. 388). Die Sprache, die er offenbar nicht anders als

Dies erhellt, "daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird"<sup>18</sup>, wie Arendt, Kant zitierend sagt; dies erhellt, was Clemenceau so aussprach: "L'Affaire d'un seul est l'affaire de tous".<sup>19</sup> Jeder einzelne Mensch repräsentiert die Menschheit. Es ist, als wäre er von der gesamten Menschheit zu ihrem Repräsentanten ernannt worden, so daß die Verletzung des einzelnen Menschen eine Verletzung der gesamten Menschheit ist. In jedem Einzelnen wird "die Menschheit geschändet oder gewürdigt"<sup>20</sup>.

Arendts Begriff der Pluralität also schließt in sich die "Idee der Menschheit", ein Wissen "von der Solidarität des Menschengeschlechts"<sup>21</sup>. Dieses Wissen meint "eine Verpflichtung zu einer Gesamtverantwortlichkeit"<sup>22</sup>, eine Verpflichtung für mich, auch das zu verantworten, woran ich keine individuell-moralische Schuld habe. Die "Idee der Menschheit, gereinigt von aller Sentimentalität, hat politisch die sehr schwerwiegende Konsequenz, daß wir in dieser oder jener Weise die Verantwortung für alle von Menschen begangenen Verbrechen, daß die Völker für alle von Völkern begangenen Untaten die Verantwortung werden auf sich nehmen müssen."<sup>23</sup>

Die Wirklichkeit und die Last einer solchen Gesamtverantwortlichkeit, wie sie im Wesen der menschlichen Pluralität liegt, kann sich für Arendt angesichts etwa des nationalsozialistischen Verbrechens dann nicht in der Scham zeigen, ein Deutscher zu sein, aber in der, ein Mensch zu sein. Diese Scham, dh. das Bewußtsein der Unumgänglichkeit an aller Schuld mitzutragen, keinen Menschen und kein Volk

Arendt als Gespräch (und nicht bloß als Informationsträger oder als Zeichensystem) versteht, kann ihm damit ebensowohl zum Leitfaden der Aufhellung der Beziehung zur Menschheit, wie zu dem Anderen dienen: "In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an - die Sprache ist Gerechtigkeit" (TU, S. 307/8).

Arendt geht - weniger ausdrücklich - ähnlich vor.

18. KPP, S. 75.

19. EU/Bd. 1, S. 181.

20. SE, S. 73.

21. SE, S. 27.

22. SE, S. 46.

23. SE, S. 46/7.

aus der Solidarität des Menschengeschlechts ausschließen zu können, ist - nach Arendt - vom Judentum als Ausdruck der Idee der Menschheit entdeckt worden: "Vielleicht haben jene Juden, deren Vätern die erste Konzeption der Idee der Menschheit zu danken ist, etwas über diese Last gewußt, wenn sie alljährlich im 'Owinu Malkenu chotonu lefonecho' ('Unser Vater, unser König, wir haben gesündigt vor Dir') nicht nur alle in der Gemeinde begangenen Sünden, sondern alle menschlichen Verfehlungen überhaupt auf sich nahmen."<sup>24</sup>

Abschließend sei noch kurz Arendts Stellung zu Heidegger in der Frage menschlicher Pluralität dargestellt. Im Jahre 1948 versteht Arendt Heidegger in der Weise, daß das Existential des Vorlaufens in den Tod, das ihm eine Loslösung aus den Verstrickungen in das Man bedeutet, zugleich eine radikale Atomisierung des Menschen, seine Entsolidarisierung bedeute. Das im Vorlaufen in den Tod zu gewinnende eigentliche Selbstsein ist für Arendt die Schimäre eines Menschen, der in seinem Dasein nicht mehr die Menschheit repräsentiert. Während der kategorische Imperativ Kants fordere, "daß alles Handeln die Verantwortung für die Menschheit übernehmen müsse", trachte Heidegger danach, "die Anwesenheit der Menschheit in jedem Menschen zu vernichten"<sup>25</sup>. Die Verstrickung in die Mitwelt, d.h. die Gesamtverantwortlichkeit werde Heidegger "im Modus der grundsätzlichen Schuld ein für allemal los"<sup>26</sup>. In auf SZ folgenden Vorlesungen habe Heidegger versucht, diesen absolut Vereinzelten eine nachträgliche Verbindung zu geben, dazu aber Begriffe wie Volk und Erde mythologisierend verwendet, die, wenn sie schon nicht direkt naturalistisch waren, so doch einem naturalistischen Aberglauben zuarbeiteten.

Diese scharfe Kritik hat Arendt später nicht mehr vorgebracht. Kritisch steht sie weiter zu Heideggers Begriff des "Man" und insbesondere der "Öffentlichkeit"<sup>27</sup>. Sie bewertet

24. SE, S. 47.

25. SE, S. 73.

26. SE, S. 72.

27. Vgl. SZ, S. 127/8.

Öffentlichkeit nicht etwa nur positiver als Heidegger, sie versteht sie grundsätzlich anders. Sie bedeutet ihr nicht die Herrschaft eines anonymen Man, sondern gerade das Durchbrechen der Anonymität, das Erscheinen der Person in ihrer Einzigartigkeit<sup>28</sup>.

Kritisch verhält sie sich auch - wenn auch nicht ausdrücklich - gegen den Heideggerschen Gedanken eines Seins, darauf die Anderen vorgängig freigegeben<sup>29</sup> seien. Der Gedanke der Natalität und der persönlichen Einzigartigkeit muß gerade als der Versuch verstanden werden, mit der Möglichkeit eines solchen vorgängigen Verständnisses zu brechen. Der Gedanke der Vorgängigkeit könnte bei Arendt nur eine rein negative Bedeutung haben, als Infragestellung, als Negation jeder fixen Vorgängigkeit in der Begegnung mit dem Anderen.

Man kann aber auch gewichtige Gemeinsamkeiten feststellen. So entspricht Heideggers Kritik des Begriffs einer "Anzahl von 'Subjekten'"<sup>30</sup> Arendts Kritik eines bloß quantitativen Pluralitätsbegriffs. Und sie stimmt auch darin mit Heidegger überein, das Miteinandersein nicht als bloß empirischen Tatbestand zu begreifen und auf Bedürfnisse zurückzuführen. Das Miteinandersein gehört bei Heidegger zum Begriff des Daseins, wie es bei Arendt zum Begriff des Menschen, zum Begriff der Person gehört.

Vermutlich in Anlehnung an Heideggers Formulierung von der "Faktizität des Miteinanderseins"<sup>31</sup> spricht Arendt vom "Faktum menschlicher Pluralität"<sup>32</sup>. Eine Anlehnung an Heideggers existenziales Verständnis von Faktizität jedenfalls kann dieser Wendung einen kontextgemäßen Sinn geben. Der Begriff des Faktums, im alltäglichen Verstande genommen, gestattete nur die Interpretation, daß Arendt von einer quantitativen Mannigfaltigkeit von Menschen sprechen wolle.

28. Vgl. in dieser Arbeit Kapitel F III 2.

29. Vgl. SZ, S. 120.

30. SZ, S. 125.

31. SZ, S. 120.

32. VA, S. 164.

## II. Homo politicus

### 1. Die Person

Arendts Begriff der Person läßt sich, ausgehend von ihrer Portmannaneignung darstellen als der Schritt über Portmanns Überlegungen hinaus.

Der Biologe Adolf Portmann hat nach Arendt einer ausschließlich funktionalen Erklärung der Gestalt der Lebewesen widersprochen. Diese geht darauf aus, die Gestalt, die Erscheinung als zweckmäßig für die Täuschung von Feinden, die Findung von Geschlechtspartnern, den Schutz der inneren Organe, die Erhaltung der Körpertemperatur etc., kurz, als geeignet zur Erhaltung des Individuums und der Art zu erklären. Mit dieser Betrachtungsweise wird die äußere Erscheinung entwertet, sie empfängt ihren Sinn von etwas Nichterscheinendem, dem Lebensprozeß nämlich in seiner Gesetzmäßigkeit, der als die eigentliche Wirklichkeit eingestuft wird. Es wird das, was "sich den Sinnen darbietet, als mehr oder weniger untergeordnete Folge der wesentlicheren, 'zentraleren' und 'realeren' Vorgänge"<sup>33</sup> betrachtet, wie Arendt, Portmann zitierend, sagt.

Dabei versteht Portmann - Arendt zufolge - unter "'äußerer Erscheinung" weniger (aber auch) die Erscheinung, wie sie sich dem menschlichen Auge darbietet, sondern vornehmlich die, die sich den Augen der Artgenossen, aber auch all der anderen in der spezifischen Umwelt begegnenden Lebewesen darbietet. Die äußere Erscheinung und die Sinnesorgane, durch die sie aufgefaßt wird, sind aufeinander abgestimmt. Arendt zitiert Portmann: "'Das Auge und das zu Betrachtende bilden eine funktionale Einheit, die nach ebenso strengen Regeln zusammengehören wie Nahrung und Verdauungsorgane."<sup>34</sup> Körperorgane, die zum inneren Apparat gehören, sind für kein Auge zu erscheinen bestimmt, weshalb Portmann sie als "uneingentliche Erscheinungen"<sup>35</sup>, bezeichnet. Da für

33. LG/Bd. 1, S. 38.

34. LG/Bd. 1, S. 38.

35. Vgl. LG/Bd. 1, S. 38.

kein Auge bestimmt, ist ihr Anblick, werden sie einmal ans Tageslicht gezerzt, unangenehm und ohne innere Differenziertheit.

Der Tatsache einer eigentlichen Erscheinung entspricht ein angeborener Drang zur Selbstdarstellung, der weit über das hinausgeht, was für die bloße Partnerfindung notwendig wäre. Das Erscheinen ist gewissermaßen ein Naturzweck an sich: "Was sehen kann, möchte gesehen werden; was hören kann, möchte gehört werden; was berühren kann, möchte sich berühren lassen."<sup>36</sup>

Im Begriff der Erscheinung liegt, daß etwas erscheint. Daß dieses "etwas" das Eigentliche und Zugrundeliegende sei, dem das Erscheinen als Äußerlichkeit, als seine Äußerlichkeit anhängt, scheint die Sprache selbst nahezulegen. Portmanns Überlegungen zielen in Arendts Interpretation darauf, diese in der Sprache verwurzelte metaphysische Hierarchie umzukehren. Nicht die Erscheinung ist das Mindere, das Begründungsbedürftige, sondern das Nichterscheinende. Das Nichterscheinende, die inneren Organe sind unwillen der Erscheinung da. Folglich ist das Nichterscheinende Grund der Erscheinung nicht im Sinne der Ursache, sondern nur des Bodens, aus dem die Erscheinung erwächst.

Es wäre noch ein Denken gemäß der alten metaphysischen Hierarchie, würde der Drang zur Selbstdarstellung als Drang zur Darstellung eines innerlichen, eigentlichen Selbst in der äußeren Erscheinung aufgefaßt. Selbstdarstellung ist hier vielmehr in dem Sinne gemeint, daß ein Lebewesen das sieht, hört und fühlt, sich sichtbar zur Erscheinung bringt, hörbar und fühlbar macht. "Das Wort 'Selbstdarstellung' ist mehrdeutig: es kann bedeuten, daß ich mich von mir aus zur Geltung bringe, sehen und hören lasse, oder daß ich mein *Selbst* darstelle, etwas in meinem Inneren, das sonst überhaupt nicht erscheinen würde - in Portmanns Sprache also eine 'uneigentliche' Erscheinung."<sup>37</sup>

36. LG/Bd. 1, S. 39.

37. LG/Bd. 1, S. 39.

Diese Überlegungen Portmanns gelten zumal für höhere Lebewesen, insbesondere auch für den Menschen. Der Mensch also hat unter seinen natürlichen Trieben auch den Trieb zur Selbstdarstellung, den vitalen Drang, sich in seinem individuellen Dasein zur Geltung zu bringen, sich seinen Artgenossen in seiner Eigenart vorzuzeigen.

Doch sowenig der Sexualtrieb beim Menschen unvermittelt ist, vielmehr je schon auf Wahl und Entscheidung beruht<sup>38</sup>, sowenig ist der Drang zur Selbstdarstellung unvermittelt. Die Selbstdarstellung ist beim Menschen je schon eine "Selbstpräsentation"<sup>39</sup>, d.h. etwas auf bewußter Wahl Beruhendes. Man trifft diese Wahl entweder, weil man anderen gefallen möchte, und insofern ist sie bedingt durch die Kultur, in der wir leben, oder man trifft sie, die Konventionen überschreitend, "weil man sich selbst gefallen möchte oder ein Beispiel geben, d.h. andere dazu bringen möchte, daß ihnen dasselbe gefällt wie uns."<sup>40</sup> Mit solcher Wahl überformt man seine natürlichen Gaben, Triebe, Neigungen etc., und gewinnt sich eine möglicherweise verlässliche "zweite Natur"<sup>41</sup>.

In der Selbstpräsentation erscheint jedoch immer schon mehr, als ich will und wollen kann, es erscheint die Person. Als Person bin ich allen willentlichen Entscheidungen über mich selbst voraus, bin ich mir selbst unverfügbar. "Im Unterschied zu dem, was einer ist, im Unterschied zu den Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten, die wir besitzen und daher so weit zum mindesten in der Hand und unter Kontrolle haben, daß es uns freisteht, sie zu zeigen oder zu verbergen, ist das eigentlich personale Wer jemand jeweilig ist, unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun."<sup>42</sup>

38. Vgl. LG/Bd. 1, S. 35.

39. LG/Bd. 1, S. 45.

40. LG/Bd. 1, S. 45.

41. Vgl. LG/Bd. 1, S. 45.

42. VA, S. 169.

Wenn Arendt von persönlicher Erscheinung, von Person als Erscheinung spricht, so nicht im Sinne einer beschreibbaren, psychologisch oder biologisch fixierbaren Größe. Die Person läßt sich im wesentlichen nicht beschreiben und bestimmen, weil an ihr keine gleichbleibenden objektiven Qualitäten gefunden werden. Das objektiv Gleichbleibende wäre gerade das Unpersönliche, das Mechanische, das Berechenbare. Die Person aber entzieht sich gerade "aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit"<sup>43</sup> und rückt damit in den Bereich des Vertrauenswürdigen, in welchem das, was "im Sinne des Berechenbaren schlechterdings nicht zu erwarten steht, doch erhofft werden darf."<sup>44</sup>

Daß die Erscheinung der Persönlichkeit (Levinas spricht von der "Epiphanie des Antlitzes"<sup>45</sup>) begrifflich nicht zu fixieren ist, heißt auch, daß sie unverfügbar für andere ist. Damit sind auch die zwischen Personen spielenden Angelegenheiten - Liebe, Freundschaft, Gegnerschaft, etc. - unverfügbar. Sie lösen sich nicht von den Personen ab wie die Produkte des Herstellens, die Selbständigkeit gegenüber den Händen Homo fabers gewinnen und anderen zur Verfügung gestellt werden können. Es ist ausgeschlossen "diese Angelegenheiten je so zu handhaben wie Sachen, die uns wesentlich zur Verfügung stehen, und über die wir dadurch verfügen, daß wir sie benennen."<sup>46</sup>

Eine allgemeinere Erklärung dieser Charakteristiken des Personseins gibt Arendt in der Unterscheidung zwischen dem "Was" und dem "Etwas" einerseits, dem "Wer" und dem "Jemand" andererseits. Die Person ist ein Jemand und nach diesem fragt die Wer-Frage, nicht die Was-Frage. Gibt es eine Antwort auf die Frage, wer einer ist? Läßt sich ein befriedigendes Wissen erreichen? Eine Antwort liefert Wissen über die gesellschaftliche Stellung, über Talente, Neigungen, Charaktereigenschaften und erreicht doch nicht das Wer - sondern gibt eine Antwort auf eine Was-Frage. Antwort auf

43. VA, S. 167.

44. VA, S. 167.

45. Vgl. etwa TU, S. 64.

46. VA, S. 172.

die Wer-Frage gibt das Sprechen und Handeln der Person selbst. Im Sprechen und Handeln offenbart sich das Wer und geht so jedem Versuch, über es zu sprechen voraus. "Das unverwechselbare einmalige des Wer-einer-ist, das sich so handgreiflich im Sprechen und Handeln manifestiert, entzieht sich jedem Versuch, es eindeutig in Worte zu fassen... Es stellt sich heraus, daß die Sprache, wenn wir sie als ein Mittel der Beschreibung des Wer benutzen wollen, sich versagt und an dem Was hängen bleibt..."<sup>47</sup>.

Die Vorgängigkeit des Wer bedeutet die Unmöglichkeit, eine abschließende Antwort auf die Frage nach dem Wesen, der Washeit des Menschen zu finden. Jede Antwort würde durch den Antwortenden schon überboten. Der Antwortende, der für sein Wort einsteht, macht es sich unmöglich, in der Anonymität der Struktur eines Etwas zu verschwinden. "Es ist höchst unwahrscheinlich, daß wir, die wir das Wesen der Dinge, die uns umgeben und die wir nicht sind ... erkennen, bestimmen und definieren können, auch das Gleiche für uns selbst zu leisten imstande sind - als könnten wir wirklich über unseren eigenen Schatten springen."<sup>48</sup> Eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen, die es vermöchte, den Menschen in sich zu befassen, könnte - wie Augustinus schon wußte<sup>49</sup> - allein von Gott gegeben werden, der dabei - wie Arendt im Blick auf Augustinus festhält - freilich vor die paradoxe Aufgabe gestellt würde, "über ein 'Wer' in dem gleichen Sinne Aussagen zu machen wie über ein 'Was'."<sup>50</sup>

Das Wer, die Person ist ihrem Erscheinen nicht präexistenz, d.h. sie ist nicht zunächst im Verborgenen schon da, um sich dann nach außen zu wenden und auch anderen zu zei-

47. VA, S. 171.

48. VA, S. 17.

49. Vgl. VA, S. 318, Anmerkung 2.

50. VA, S. 17. Auch bei E. Levinas, TU, S. 257 findet sich die Unterscheidung zwischen der Wer-Frage und der Was-Frage. Er präzisiert: "In Wirklichkeit ist das 'Wer ist das?' keine Frage und ist nicht mit einem Wissen zufriedengestellt. Derjenige, dem die Frage gestellt wird, hat sich schon präsentiert, ohne ein Inhalt zu sein. Er hat sich präsentiert als Antlitz. Das Antlitz ist keine Modalität des Wasseins, keine Antwort auf eine Frage, es entspricht vielmehr dem, was jeder Frage voraussetzt".

gen. Die Person ist nur zugleich mit anderer Person. Dieses "zugleich" meint nicht ein "zusammen vorkommen", sondern eine personale Beziehung. Die andere Person ruft mich in mein Personsein, indem sie nicht mich berechnet, sondern mit mir rechnet, nicht über mich spricht, sondern mich anspricht und mich erkennt im Sinne des Anerkennens. Außerhalb dieses Feldes des Erwartetseins, Angesprochenseins und Anerkanntseins findet Personsein nicht statt. In diesem Sinne spricht Arendt von der "Begegnung mit anderen Menschen, die mich dadurch, daß sie mich als diesen Einen, Unverwechselbaren, Eindeutigen erkennen, ansprechen und mit ihm rechnen, in meiner Identität erst bestätigen." Und sie fährt fort: "In ihren Zusammenhang gebunden und mit ihnen verbunden, bin ich erst wirklich als Einer (d.h. als Jemand, als Wer; M.B.) in der Welt..."<sup>51</sup>

## 2. Natalität<sup>52</sup>

Weder die Ähnlichkeit des Menschen mit den Tieren, wie sie sich physisch manifestiert - so auch im Drang zur Selbstdarstellung - erklärt das Erscheinen der Persönlichkeit, noch auch die Differenz, d.h. die Spezifik der Physis der menschlichen Gattung. Die Person ist für die Anderen nicht präsent wie ein Tier, sondern sie präsentiert sich. Ihr Dasein ist nicht den Anderen gegeben, sondern es gibt sich. Die bloße Gegebenheit ist die Abwesenheit der Person, ihre

51. EU/Bd. 3, S. 262.

52. Mit Erstaunen liest man: "Nun ist der Begriff der Natalität von Hannah Arendt selbst nie systematisch reflektiert worden. Er ist deshalb in der Tat weitgehend 'opaque and unsatisfactory' (J. Glenn Gray)." (M. Reist, Praxis, S. 240.) Es sollte doch unübersehbar sein, daß Arendt eine klare Konzeption der Natalität wie auch ihrer übrigen philosophischen und politischen Begriffe hat, sie allerdings nicht schulmäßig darstellt. Man muß den Sinn ihrer Begriffe aus den Zusammenhängen erschließen, in denen sie sie gebraucht, man muß zu den Quellen vorstoßen, aus denen ihre Argumentationen fließen. Eine systematische Rekonstruktion - wie sie hier versucht wird - muß Arendts Denken nirgends transzendieren.

Anwesenheit beweist sich in einem Erscheinen dessen, was nicht gegeben ist. Der bloß noch lebendige menschliche Körper läßt die Person nicht mehr erkennen, obwohl gerade nun das individuelle (körperliche) Merkmal, das immer Gleichbleibende deutlich hervortritt. Die Person unterbricht das Gleichbleiben, die ewige Wiederkehr des Gleichen, sie ist das Sein dieser Unterbrechung. Sie unterbricht den gleichbleibenden Gang der Dinge nicht gelegentlich, sondern hat ihn je schon unterbrochen. Sie ist nicht zuerst und macht dann einen neuen Anfang, sondern sie ist das Anfangen selbst. Sie ist Anfang, der nicht aufhört anzufangen, ein Anfang, der nicht nach seinem Ende strebt.

So ist die Person das Paradox des bleibend Neuen, der dauernden Unterbrechung. "Mit der Erschaffung des Menschen erschien das Prinzip des Anfangs, das bei der Schöpfung der Welt noch gleichsam in der Hand Gottes und damit außerhalb der Welt verblieb, in der Welt selbst und wird ihr immanent bleiben, solange es Menschen gibt; was natürlich nichts anderes sagen will, als daß die Erschaffung des Menschen als eines Jemand mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt."<sup>53</sup> Auf diese Weise legt Arendt ein Wort Augustins aus, das sie in ihren Schriften immer wieder an zentraler Stelle zitiert und das für sie das römische Politikverständnis mit dem "Grund der Lehre Jesu von Nazareth"<sup>54</sup> verbindet: "(Initium) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit - 'damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab'".<sup>55</sup>

In diesem Zusammenhang interpretiert sie das Phänomen des Wunders, das sie auch im Neuen Testament "keineswegs als ein ausschließlich jenseitig bewirktes Ereignis"<sup>56</sup> verstanden sieht. Die Erfahrung der Person als Person, d.h. der Person in ihrer Anfänglichkeit ist das Geschehen des Wunders, wenn anders Wunder die menschlich sinnvolle Unterbrechung natürlicher, von selbst ablaufender Prozesse

53. VA, S. 166.

54. VA, S. 166.

55. VA, S. 166.

56. FP, S. 689.

meint. "Der Neuanfang steht stets im Widerspruch zu statistisch erfaßbaren Wahrscheinlichkeiten, er ist immer das unendlich Unwahrscheinliche; er mutet uns daher...immer wie ein Wunder an."<sup>57</sup> Von und für den Menschen allein darf das unendlich Unwahrscheinliche "doch erhofft werden"<sup>58</sup>.

Die Anfänglichkeit, die der Mensch *ist*, faßt Arendt im Begriff der Gebürtlichkeit oder Natalität. Der Mensch *ist* gebürtlich, er *ist* seine Gebürtlichkeit und bleibt es sein Leben lang. Er *ist* der neue Mensch, als der er bei seiner Geburt erwartet wurde. Nur darum bedeutet die Geburt die Ankunft eines neuen Menschen, weil die Person bleibende Neuigkeit ist. Wäre der geborene Mensch nur eine Kopie, eine Variante seiner Eltern, so wäre seine Geburt nicht die Ankunft des Geschehens von Neuigkeit, sie bedeutete selbst keine Neuigkeit, sondern die ewige Wiederkehr des Gleichen.<sup>59</sup> Wenn gesagt wird, Geburt bedeute die Ankunft eines neuen Menschen, so nicht in dem Sinne, daß dem Menschen bei der Geburt eine gewisse Qualität zukomme, die sich dann verlöre (gewissermaßen auswüchse), sondern die Neuigkeit kommt dem Menschen *per se* zu, der Mensch *ist* neuer Mensch, das Sein des Neuen.

Offensichtlich hat Arendt den Begriff der Gebürtlichkeit oder Natalität im Hinblick auf den Begriff der Sterblichkeit oder Mortalität gebildet, insbesondere wohl im Hinblick auf Heideggers existenzialen Begriff des Todes. Der Tod ist für ihn nicht eine Begebenheit, die am Ende des Lebens steht, sondern er steht in das Dasein herein als eine Seinsmöglichkeit, die es je schon übernommen hat (bzw. die zu übernehmen es zu vermeiden sucht). Das zu-Ende-sein des Daseins ist ein Sein zum Ende, eine Seinsweise, eine Mög-

57. VA, S. 167.

58. VA, S. 167.

59. In diesem Sinne wird das Tier nicht geboren. Es "wird geworfen, es legt und laicht" (*Hans Saner*, Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes, Basel 1979, S. 16.). H. Saner, ein Schüler von K. Jaspers kommt an Arendts Begriff der Gebürtlichkeit anknüpfend und ganz in Übereinstimmung mit ihren Intentionen zu dem Resultat: "Der Mensch ist sterblich von Anfang und gebürtlich bis in den Tod" (Ebd., S. 31.).

lichkeit, in der sich das Dasein hält." "Im Sein zum Tode ... muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit* ausgehalten werden."<sup>60</sup> So ist das (eigentliche) Sein zum Tode ein Vorlaufen, wobei das Vorlaufen nicht als ein psychologischer Prozeß zu verstehen ist, sondern existenzial, als ein je schon vorgelaufen sein. "Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen des Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist."<sup>61</sup>

Im Zusammenhang dieses existenzialen Begriffs des Todes steht der Freiheitsbegriff von SZ: "Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode."<sup>62</sup>

Man könnte Arendts Begriff der Gebürtlichkeit einen existenzialen Begriff nennen und in Analogie zu Heideggers Formulierung eines "Seins zum Tode" von einem "Sein von der Geburt her"<sup>63</sup> sprechen. Das "Sein von der Geburt her" wäre dann das eigentliche Seinsverhältnis zur Geburt, in welchem sie sich als eine Seinsmöglichkeit erschließt.

Das "Sein von der Geburt her" ist für Arendt von großer existenzieller und politischer Relevanz. Bedauerlicherweise hat sie die existenzielle Relevanz öffentlich nur ein einziges mal angesprochen, und auch nur, um dann nicht weiter darauf einzugehen: "Die große philosophische Bedeutung dieser Einsichten in die existenzielle Relevanz menschlicher Gebürtlichkeit muß hier außer Betracht bleiben."<sup>64</sup> Aber es gibt eine von ihr nicht veröffentlichte Notiz zum Thema. Was hier als "Sein von der Geburt her" formuliert worden ist, faßt Arendt im Begriff einer in Dankbarkeit

60. SZ, S. 261.

61. SZ, S. 262.

62. SZ, S. 266.

63. Dieser Ausdruck wird eingeführt von *Hans Saner*, Geburt, S. 15.

64. R, S. 275.

gründenden Erinnerung: "Die entscheidende Tatsache, die den Menschen als ein bewußtes, sich erinnerndes Wesen determiniert, ist die Geburt oder Natalität ... . Todesfurcht und Unzulänglichkeit des Lebens sind die Wurzeln des Begehrens, wohingegen auf der anderen Seite die Dankbarkeit, überhaupt das Leben geschenkt bekommen zu haben - ein Leben, das man selbst im Elend schätzt - ... die Wurzel der Erinnerung ist. Was letzten Endes die Todesfurcht lindert, ist nicht Hoffnung oder Begierde, sondern Erinnerung und Dankbarkeit."<sup>65</sup>

Der Text steht im Zusammenhang einer Augustinusinterpretation und ist außerdem sehr kurz, so daß eine bestimmte Nachzeichnung ihrer diesbezüglichen existenziellen Spekulation kaum möglich sein dürfte. Die Textstelle wird aber sicherlich nicht überstrapaziert, wenn man aus ihr herausliest, daß Arendt an Stelle oder neben der *meditatio mortis* eine *meditatio nationis* vorschlägt.

Wichtiger als die existenzielle Relevanz ist in unserem Zusammenhang die politische Relevanz der Gebürtlichkeit. Sie liegt darin, einen Freiheitsbegriff zu ermöglichen, der nicht ein primäres Absehen vom Mitsein mit Anderen bedeutet, wie die im Vorlaufen in den Tod sich ermöglichende Freiheit. Denn Geburt bedeutet ein Erscheinen und bedeutet darin die anderen mit, denen die Erscheinung gilt. Geburt meint den Anfang, den Person anderer Person darstellt. Gebürtlichkeit ist - um es in Heideggers Terminologie zu sagen - ein Charakteristikum gerade des Daseins als Mitsein. Gebürtlichkeit meint als "Sein von der Geburt her" ein Sein zu Anderen.

65. Zitiert nach E. Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 655.

### III. Handeln

#### 1. Handeln und Sprechen

Logisches Denken zieht Schlüsse und schreibt fort. Es entwickelt, was in den Voraussetzungen liegt. Futurologie, aber auch empirische Politikwissenschaft, die nach der Art der Meteorologie sich einer komplexen Materie anmessen möchte, um wenigstens ungefähre Voraussagen der näheren Zukunft zu ermöglichen, zieht Konsequenzen aus der Vergangenheit, schreibt diese nach Gesetzen in die Zukunft fort. Sie entwickelt, was in den Voraussetzungen der Vergangenheit liegt. Diesem Denken, gemäß der Logik des Vorhandenen - einen Ausdruck Heideggers heranziehend - ist das Neue entweder das Ausgeschlossene, das was nicht eintreten kann, oder es ist das schon Aufgelöste, als Folge aus dem vergangenen Erkannte. Logik ist per se Negation des Neuen. Eine logische Deduktion des Neuen wäre ein sinnloses Vorhaben.

Das logisch Unmögliche ist der Mensch, er ist die Unmöglichkeit, das Scheitern der Logik. Weil er Neues, *Initium* ist, ist sein Handeln kein Reflex auf ein Vorangegangenes, sondern Initiative. Der Mensch ist "für die logisch unlösbare Aufgabe, einen neuen Anfang zu setzen, gleichsam existenziell vorbestimmt..., insofern er ja selbst einen Anfang darstellt"<sup>66</sup>.

Im Handeln, in der Initiative, wird die Persönlichkeit ansichtig. Wer jemand ist, wird nicht durch die Bezeichnung eines Charaktertypus, durch Vergleich mit Anderen oder die Nennung eines Namens bekannt, sondern offenbart sich im Handeln der Person. Diese Selbstoffenbarung der Person im Handeln geschieht nicht als etwas dem Handeln Anhängendes, möglicherweise Zurückzuhaltendes und Verzichtbares, sondern ist dem Handeln immanent. Ein Handeln, das nicht Aufschluß über die Person gäbe, wäre ein nicht zurechenbares Geschehen, ein "Handeln" ohne Handelnden, vergleichbar dem Funktionieren eines Roboters.

66. R, S.272.

Handeln meint kein stummes Wirken, kein einsames Vollbringen einer Leistung. Handeln - im Sinne Arendts - ist kommunikatives Handeln. Arendt selbst gebraucht diesen Ausdruck nicht, es erleichtert allerdings die Lektüre ihrer Schriften, liest man "Handeln" als "kommunikatives Handeln" (wobei hier Assoziationen zu Habermas' Begriff des kommunikativen Handelns eher fehlleitend sind).

Was am "Handeln" ist es, wodurch die Person erscheint? Wir haben durch die Einführung des Begriffs des kommunikativen Handelns das Mitherscheinen der Person im Handeln angezeigt. Arendt legt dieses Moment der Kommunikation in das Sprechen. Handeln ist als kommunikatives an Sprache gebunden: "Wortloses Handeln gibt es streng genommen überhaupt nicht, weil es ein Handeln ohne Handelnden wäre"<sup>67</sup>, d.h. im Sprechen offenbart sich die Person. Man könnte einwenden, auch eine Geste, eine Mine, ein Ausruf gebe über sie Aufschluß. Diese machen jedoch für Arendt erst im Kontext des miteinander Sprechens Sinn und haben von daher wesentlich Sprachcharakter. Sie vertreten ein Wort, und durch Worte kann darauf geantwortet werden: "Erst durch das gesprochene Wort fügt sich eine Tat in einen Bedeutungszusammenhang..."<sup>68</sup>.

Die Bestimmung des Handelns durch das Sprechen bestimmt auch das Sprechen genauer. Ein "sprechfähiger" Computer spricht in Arendts Sinn nicht, weil er nicht handelt, und er handelt nicht, weil sein "Antworten" nicht Geschehen des Neuen ist.

Handeln und Sprechen sind bei Arendt unlösbar voneinander. Beide zusammen erst bezeichnen das einheitliche Phänomen, um das es Arendt geht und das in den weiteren Darlegungen genauer expliziert wird. Man könnte versucht sein, beide Wörter zusammenzuziehen, von einem handelnden Sprechen oder einem sprechenden Handeln zu reden. Wir begnügen uns hier mit dem Hinweis, daß wenn auch nur der eine der beiden Begriffe verwendet wird, der andere mitzudenken ist.

67. VA, S. 168.

68. VA, S. 168.

Die Einheit von Sprechen und Handeln kann in der konkreten Wirklichkeit in gewissem Maße aufbrechen. Das Handlungsmoment kann stark zurücktreten, oder auch das Sprachmoment. Im ersteren Fall tritt das Moment der Initiative zurück, im letzteren das der Selbstoffenbarung, der Kommunikation. So "wie der Zusammenhang zwischen Handeln und Beginnen enger ist als der zwischen Sprechen und Beginnen, so sind Worte offenbar besser geeignet, Aufschluß über das Wer-einer-ist zu verschaffen, als Taten."<sup>69</sup> Doch völlig isoliert voneinander können sie nicht bestehen, das eine enthält notwendig schon das andere.

Das sei am Beispiel erläutert. (Tendenziell) sprachlose Handlungen, Handlungen die sich nicht erklären und scheinbar kommunikativ desinteressiert sind, haben gemeinhin die Absicht zu schockieren. Darin erweisen sie sich doch wieder als kommunikativ, d.h. als sprachlich. "Taten, die nicht von Reden begleitet sind, verlieren einen großen Teil ihres Offenbarungscharakters, sie werden 'unverständlich', und ihr Zweck ist gemeinhin, durch Unverständlichkeit zu schockieren... Als solche sind sie natürlich verständlich... ; was wir verstehen, ist gerade die zur Schau getragene Stummheit."<sup>70</sup>

Ein tendenziell handlungsloses Sprechen ist das endlose Bereden einer Sache, das Totreden, das Filibustern. Es macht sich allerdings selbst wieder als Handeln bemerkbar, insofern es ein anderes Handeln aufzuschieben oder zu unterbinden trachtet.

## 2. Die Sprache; das Öffentliche und das Private (I)

Um Arendts Begriff der Sprache und des Sprechens systematisch darzustellen, ist es am günstigsten, die Unterscheidung zwischen drei Funktionen der Sprache zugrunde zu legen, der des Ausdrucks, des Appells und der Darstellung. Diese

69. VA, S. 167.

70. VA, S. 168.

Unterscheidung läßt sich in Arendts Werk auffinden, so wenn sie festhält, daß man sprechend "zu jemandem über etwas spricht"<sup>71</sup>, und daß darin - wie aus dem Vorherigen erinnerlich ist - zugleich eine Selbstoffenbarung liegt. Arendt verfolgt allerdings eine ganz andere Absicht als Karl Bühler, dem die Prominenz dieser Unterscheidung im 20. Jahrhundert zu verdanken ist. Um Arendts Absicht darzustellen, sei Böhlers Organonmodell der Sprache skizziert und Arendts Position als eine kritische Absetzung von diesem.

Bühler will ein Modell des konkreten Sprechereignisses vorstellen. Die Bezeichnung "Organonmodell" entstammt der Anlehnung an Platon, der - nach Bühler - gesagt hat, die Sprache sei ein "organum um einer dem anderen etwas mitzuteilen über die Dinge"<sup>72</sup>. Diese Bemerkung Platons stütze eine Unterscheidung zwischen Sender, Empfänger und Sachverhalt als der Fundamente der Relation zwischen ihnen. Die Relation realisiert sich im Sprachzeichen, das als solches immer schon mehr ist, als ein physikalisches Schallphänomen. Es ist ebensowohl Symbol, wie Symptom, wie Signal. "Es ist *Symbol* kraft seiner Zuordnung zu Gegenständen und Sachverhalten, *Symptom* (Anzeichen, Indicium) kraft seiner Abhängigkeit vom Sender, dessen Innerlichkeit es ausdrückt, und *Signal* kraft eines Appells an den Hörer, dessen äußeres und inneres Verhalten es steuert wie andere Verkehrszeichen."<sup>73</sup>

Die Leistung der Sprache ist also eine dreifache: "Ausdruck, Appell und Darstellung"<sup>74</sup>. In Abhängigkeit von der Situation kommen die drei Funktionen unterschiedlich stark zur Geltung, ohne daß jemals eine von ihnen isoliert auftreten könnte. In der lyrischen Sprache etwa ist die Ausdruckfunktion dominant, in der Kommandosprache die Appellfunktion und in der Wissenschaftssprache die Darstellungsfunktion.

71. R, S. 110.

72. Karl Bühler, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache, Stuttgart 1978, S. 24.

73. K. Bühler, Sprachtheorie, S. 28.

74. K. Bühler, Sprachtheorie, S. 28.

Arendt setzt sich (implizit) zunächst darin von Bühler ab, daß es ihr nicht um empirische Sprachforschung und deren theoretische Begründung geht. Es geht ihr vielmehr um das, was sich der empirischen Forschung entzieht, wenn es auch die Bedingung ihrer Möglichkeit als die Bedingung ihres Gegenstandes ist. Arendt fragt nach dem, was in allem empirisch feststellbaren und analysierbaren Sprechereignis immer schon liegt, und worin sich auch der empirische Sprachforscher in seinem Bemühen, distanziert und objektiv - von einem archimedischen Punkt aus - zu erkennen, doch schon findet. Es geht ihr nicht um Erkenntnis der Sprache als einer objektiven Gegebenheit, sondern um die Aufhellung der Situation, in der wir uns als sprachliche Wesen finden. Es geht ihr um ein Selbstbewußtsein unserer Sprachlichkeit.

Diese - wenn man so will - transzendente Perspektive Arendts bedeutet eine tiefere Auffassung von den drei Leistungen der Sprache. Bevor die Sprache ein Instrument des Appells ist, dieses oder jenes zu tun, ist sie ein Ansprechen der Person als Person, ihre Einsetzung in den Stand, enttäuschen oder genügen zu können. Im sprachlichen Versuch, das Verhalten eines anderen zu "steuern", liegt doch schon eine Preisgabe, eine Übergabe an die gewürdigte Person, (ihre Erhöhung, wie man in Anlehnung an Levinas sagen könnte).

Bevor sie ein Instrument des *Ausdrucks* einer Innerlichkeit ist, haben wir uns schon selbst offenbart. Wir sind nicht zuerst unsprachlich in der Mitwelt, um uns dann in ihr je nach Bedürfnis kundzutun, sondern das Menschsein als Sein unter Menschen bedeutet, sich schon sprachlich (im weitesten Sinne) offenbart zu haben.

Bevor schließlich die Sprache ein Instrument der *Darstellung* dieser oder jener Sache ist, hat sie sie der Allgemeinheit dargeboten, eine gemeinsame Sache erstellt, d.h. apriori ausgesprochen, was Sache überhaupt ist.

Diese Thesen werden in den folgenden drei Abschnitten genauer ausgeführt. Doch damit ist nur das eine Anliegen genannt. Das andere Anliegen dieses Kapitels ist, Arendts

Begriff des Öffentlichen (und des Privaten) zu erhellen. Und hier lautet die weitere These, daß bei Arendt Öffentlichkeit und Sprache zusammenfallen. Sprechen ist das Geschehen von Öffentlichkeit. Zergliedert man den Begriff der Öffentlichkeit gemäß den drei Gesichtspunkten, nach denen der Begriff der Sprache analysiert wurde, so kann man sagen: im Appell liegt immer schon die Konstitution eines öffentlichen Raumes; im Ausdruck liegt vorgängig ein Erscheinen in diesem, ein Öffentlich-sein; in der Darstellung liegt ein a priorisches Veröffentlichendes, ein vorgängiges Freigeben des Seienden für das Gespräch.

Die folgende Darstellung zieht prägnante Formulierungen von Levinas heran, um den Zielpunkt Arendts weitschweifiger Erwägungen genauer in den Blick zu bekommen. Absicht ist dabei weder Arendt zu "verbessern" noch "über sie hinaus" zu kommen, sondern dem von ihr Gemeinten zu einer möglichst klaren Artikulation zu verhelfen.

#### a) Vor der Appellfunktion der Sprache

Vor jedem Appell, dieses oder jenes zu tun, ist das Sprechen ein Ansprechen, ein Rechnen auf... . Ansprechen ist kein Bestimmen, es überschreitet den Bereich seines eigenen Könnens, begibt sich seiner Herrschaft. Über den angesprochenen Anderen "vermag mein Vermögen nichts"<sup>75</sup>, sagt Levinas. Wie die Ansprache aufgenommen wird, kann sie nicht steuern, sie geht auf den Anderen zu, "wie auf eine absolute, nicht vorwegnehmbare Andersheit, wie auf den Tod."<sup>76</sup> Das Ansprechen gibt keine Gewähr der "Reaktion" des Anderen, sondern gewährt ihm, seine Initiative, seine Unabsehbarkeit beizusteuern, d.h. zu erscheinen. Nur als angesprochene ist Person; nur in diesem Gewähren, bewährt sich die Person, zeigt sie sich als die, auf die gerechnet werden kann. Person ist in der "Begegnung mit anderen Menschen,

75. TU, S. 44.

76. TU, S. 37.

die mich dadurch, daß sie mich als diesen einen, Unverwechselbaren, Eindeutigen erkennen, ansprechen und mit ihm rechnen, in meiner Identität erst bestätigen."<sup>77</sup> Es ist der "Ruf der Mitwelt", der uns "in unserer Identität bestätigt, bzw. diese Identität überhaupt erst konstituiert"<sup>78</sup>.

In diesem Ansprechen entsteht das, was Arendt den öffentlichen Raum oder den Erscheinungsraum nennt. "Ein Erscheinungsraum entsteht, wo immer Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen"<sup>79</sup>. Der Erscheinungsraum ist die Ermöglichung der Erscheinung der Persönlichkeit. Das, was erscheint, und die Erscheinung fallen in der Persönlichkeit zusammen, d.h. es "sind Wirklichkeit und Erscheinung dasselbe"<sup>80</sup>. Außerhalb eines Erscheinungsraumes findet Personsein keine ihr gemäße Stätte. Zugleich ist der Erscheinungsraum durch keine Gegebenheit garantiert, sondern ist selbst nur in diesem Geschehen des Erscheinens der Person. "Ihn unterscheidet von anderen Räumen, die wir durch Eingrenzungen aller Art herstellen können, daß er die Aktualität der Vorgänge, in denen er entstand, nicht überdauert..."<sup>81</sup>.

Ein Leben außerhalb dieses öffentlichen Raumes ist tendenziell möglich, nämlich als Privatleben. Privat ist das natürliche Leben, das des Animal laborans. Es ist privat, insofern in ihm der Mensch auf seinen eigenen Körper zurückgeworfen ist und auf das, was dieser sich einverleibt,

77. EU/Bd. 3, S. 262.

78. VA, S. 232. Das "Angerufenwerden durch den Anderen" beschreibt J. Reiter, Das unbewältigte Gute. Der 'offene Anspruch' praktischer Autonomie im neuzeitlichen Philosophieren, in: Alois Halder u.a. (Hrsg.), Spuren der Erlösung: religiöse Tiefendimensionen neuzeitlichen Denkens, Düsseldorf 1986, S. 114: "Durch die Pro-Vokation erfährt sich Freiheit als 'anerkannt und eingesetzt', d.h. in ... Entscheidung gestellt". An anderer Stelle schreibt J. Reiter: "In der Exklusivität und Intensität der Beanspruchung durch den Anderen wird das Subjekt unwillen des Anderen allererst 'auf sich' gestellt, geschieht seine ethische Konstitution" (Differenz und Entsprechung. Überlegungen zum Verhältnis von biblischem Anspruch und griechischer Denkform bei E. Levinas, in: Archivio di Filosofia LIII (1985), S. 257.)

79. VA, S. 193.

80. VA, S. 192.

81. VA, S. 193.

d.h., insofern in ihm der Mensch sich aus seinem leiblich-vitalen Prozeß und das Seiende als seine Fülle oder Kargheit versteht. Der private Umgang mit anderen Menschen ist seinem Wesen nach nichtsprachlich, er beruht auf der "animalische(n) Gleichartigkeit"<sup>82</sup>, auf "Konformismus" und "Verschmelzung"<sup>83</sup>. In ihm begegnet nicht die Person in ihrer Einzigartigkeit, sondern es begegnen die Artverwandten, die des Lebens Rhythmus, seine Bedürfnisse und Notwendigkeiten, in eins zusammenbindet.<sup>84</sup>

b) Vor der Ausdrucksfunktion der Sprache

Vor jedem Ausdruck einer Empfindung oder eines Gefühls, vor jedem Ausdruck eines Inneren in ein Äußeres ist Sprache Dasein des Ich, Erscheinen der Person.

Ausdruck des Inneren erfolgt in der Sprache nie unmittelbar, d.h. es wird nie das "reine" Gefühl ohne "Einschaltung" der Person ausgesprochen. Von daher eignet es dem Menschen "nicht nur etwas mitzuteilen - Hunger und Durst, Zuneigung oder Abneigung oder Furcht -, sondern in all dem auch immer zugleich sich selbst."<sup>85</sup>

Leibliche Sensationen wie Hunger und Durst, Schmerz oder Kitzel sind privat. Sie sind allgemein nur in dem Sinne, daß sie jedem Exemplar der menschlichen Gattung zukommen, aber nicht in dem, daß damit zwischen den Personen ein Allgemeines entstanden wäre, d.h. Öffentlichkeit. Ebenso sind

82. VA, S. 208.

83. VA, S. 209.

84. Ein im schieren Leben begründetes Zusammensein der Menschen bezeichnet Arendt in VA als das Gesellschaftliche. Dieser - vielleicht zunächst überraschende - Gesellschaftsbegriff kann sich auf Platon und Aristoteles berufen, auf deren Vergleich menschlicher Lebensgemeinschaft mit tierischer. "Natürlich haben auch Plato und Aristoteles gewußt, daß der Mensch nicht außerhalb der Menschengesellschaft leben kann, aber dies gerade galt ihnen nicht als eine spezifisch menschliche Eigentümlichkeit, sondern im Gegenteil als etwas, was menschliches und tierisches Leben miteinander gemein haben ..." (VA 28). Vgl. dazu auch Hauptteil B V, S. 55ff.

85. VA, S. 165.

Gefühle privat, da sie körperlich erfahren werden. "Jede Emotion ist eine körperliche Erfahrung ..."86.

In extremen Situationen vermögen Empfindungen und Gefühle sich einen reflexhaften, unmittelbaren Ausdruck zu verschaffen, so im Schmerzensschrei, im Erschrecken etc.. Dieser unmittelbare Ausdruck hat noch keinen Sprachcharakter, sondern nur den der Zeichen- und Lautgebung und "unterscheidet sich nicht von der Art, wie die höheren Tiere ganz ähnliche Empfindungen einander wie auch dem Menschen mitteilen."<sup>87</sup> Der unmittelbare, vorsprachliche Ausdruck ist noch nicht personal. Das Persönliche zeigt sich vielmehr darin, wie zu dem Erschrecken oder dem Schmerzensschrei Stellung genommen wird.

Die Verhältnisse liegen hier ähnlich wie bei der Emotion, dem Zorn etwa, der als *gezeigter* Zorn sich vom empfundenen durch seinen öffentlichen Charakter unterscheidet, insonfern darin eine Initiative, ein Sich-zur-Erscheinung-geben liegt. "Jedes Zeigen von Ärger enthält im Unterschied zu dem empfundenen Ärger bereits eine Reflexion über diesen... Das Zeigen des Ärgers ist eine Form der Selbstdarstellung ..."88.

Wenn der Ausdruck einer Empfindung oder einer Emotion nicht reflexhaft-unmittelbar stattfindet, sondern sprachlich, so erscheint mit der Mitteilung über den inneren Zustand das Wer, das diese Mitteilung trifft und das für sie einsteht. Dem sprachlichen Ausdruck eines Inneren liegt schon das Erscheinen der Person, ihr Öffentlich-sein zugrunde.

c) Vor der Darstellungsfunktion der Sprache

Es liegt nahe, das Besprochene als dem Gespräch entfernt anzunehmen, als ziele das Gespräch auf etwas, was schon vorsprachlich da ist. Dem Sprechen bliebe dann nur noch,

86. LG/Bd. 1, S. 42.

87. LG/Bd. 1, S. 41.

88. LG/Bd. 1, S. 41.

die Wirklichkeit abzubilden und widerzuspiegeln. Der Gegenstand ist jedoch schon vom Charakter des Gesprächsgegenstandes, bevor das Gespräch über ihn eröffnet wird. Levinas sagt: "Die Proposition hält sich in dem Feld, das von den Fragen und Antworten entfaltet wird."<sup>89</sup> Der Gegenstand ist immer schon in die Sprache hineingenommen, er vermag kein vorsprachliches Sein für uns zu gewinnen, er ist nicht in seinem "Originalzustand" zu fassen. Die Sprache ist schon bei den Gegenständen, wenn ich über sie zu sprechen anheben will. Levinas sagt: "Gerade als angebotene, als Ausdruck (d.h. als gesagte; M.B.), hat die Welt einen Sinn; sie ist aber aus eben diesem Grunde auch niemals im Original gegeben."<sup>90</sup>

Um einen Gegenstand wissen heißt schon, um einen (möglichen) Gesprächsgegenstand wissen. Es heißt, ihn schon dem Urteil der Öffentlichkeit ausgesetzt zu haben. Daß da wirklich ein Gegenstand sei, meint, daß da ein Gegenstand eines möglichen Disputs ist. Nichts kann "die Wirklichkeit ersetzen, die aus einer Gesamtsumme von Aspekten entsteht, die ein Gegenstand in seiner Identität einer Vielheit von Zuschauern darbietet. Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von Vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden, so daß die um sie Versammelten wissen, daß ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten."<sup>91</sup> Gegenständliche Wirklichkeit und menschliche Pluralität sind nur in einem möglich. Der Wirklichkeitscharakter der Dinge und unsere Erfahrung davon ermöglicht sich in der menschlichen Pluralität. Erfahrung kann "nur in Anwesenheit anderer gültig sein und für gültig erklärt werden".<sup>92</sup> Und bezüglich der Wirklichkeit bemerkt Arendt, "wie sehr unser Realitätsbewußtsein davon bestimmt ist, daß wir die Welt mit anderen teilen...".<sup>93</sup>

89. TU, S. 136.

90. TU, S. 135.

91. VA, S. 57.

92. KPP, S. 86.

93. WP/WLP, S. 79.

Ein allenfalls gedanklich konstruierbarer "Mensch", der außerhalb der menschlichen Pluralität lebte, ein im strengen Wortsinn Verlassener, wüßte nicht mehr was Wirklichkeit ist. "An der Wirklichkeit, die keiner mehr verlässlich bestätigt, beginnt der Verlassene mit Recht zu zweifeln; denn diese Welt bietet Sicherheit nur, insofern sie uns von anderen mit garantiert ist."<sup>94</sup> Sozialpsychologisch gesehen bedeutet dies, daß unter politischen Bedingungen, die das Miteinandersprechen unmöglich machen, das Realitätsbewußtsein schwindet. "Da Menschen für Wissen wie Erfahrungen der Mitmenschen bedürfen, die das Gewußte und Erfahrene mitverstehen und bestätigen können, verliert das, was jeder irgendwie weiß, aber nie lautwerden lassen darf, alle greifbare Wirklichkeit und macht sich nur in der Form einer alle Bereiche und Tätigkeiten durchwaltenden, quälenden, vagen Unsicherheit und Angst geltend."<sup>95</sup>

Es wurde gesagt, daß gegenständliche Wirklichkeit und menschliche Pluralität nur zusammen möglich sind. Es ist nunmehr die andere Seite dieser Aussage zu belegen. Menschliche Pluralität findet nicht unter Ausschluß der weltlichen Wirklichkeit statt. Sie liegt gerade darin, daß einer dem anderen etwas mitteilt, daß ein Gemeinsames, ein Allgemeines, eben ein Gesprächsgegenstand zwischen den Vielen besteht, über dem sie ebensowohl (sprachlich) verbunden sind, wie in ihrer Absolutheit, ihrer Getrenntheit erhalten. "In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist."<sup>96</sup>

Wenn Wirklichkeit und Sprache (Öffentlichkeit, Pluralität) unlösbar miteinander verbunden sind, so fragt sich, ob das Privatleben dann nicht in gewisser Weise ohne Wirklich-

94. EU/Bd. 3, S. 263.

95. EU/Bd. 3, S. 206.

96. VA, S. 52.

keit bleibt. An dem nach Arendt radikalsten Beispiel der Privatheit, dem Schmerz, sei dieser Frage nachgegangen.

Körperlicher Schmerz, sofern er sich der Aussagbarkeit und Mittelbarkeit entzieht, d.h. insofern er schmerzt, hat den Charakter des Intensiven, nicht des Wirklichen. Sofern über den Schmerz gesprochen wird, als eine Wirklichkeit in dieser Welt - etwa in medizinischer Absicht - wird er ein allgemeiner, öffentlicher Gegenstand. Der Schmerz aber in seiner Intensität, in seiner Unmittelbarkeit genommen, ist keine gemeinsame, der Öffentlichkeit fähige Wirklichkeit. Er ist, als besprochene Wirklichkeit verstanden, schon sich selbst entfremdet. Sofern der Schmerz schmerzt, bedeutet er eine Entwirklichung, eine Vergleichgültigung der Welt. Der Schmerzensschrei thematisiert nicht, wie das Wort, einen besprechbaren Sachverhalt, er beweist vielmehr ein Entrücktsein aus der besprochenen Welt. Der "Schmerz ist nicht nur die vielleicht einzige Empfindung, die überhaupt ungestaltbar ist und daher in der Öffentlichkeit nie in Erscheinung treten kann; er beraubt uns zugleich unseres Realitätsgefühls... .Es ist, als gäbe es keine Brücke von der radikalsten Subjektivität, in der ich 'unkenntlich' bin, zu dem äußeren Vorhandensein von Welt und Leben."<sup>97</sup>

Was hier im Blick auf den Schmerz entwickelt wurde, gilt für alle bloß leiblich-sinnlichen Vollzüge in ihrer Privatheit. Das schiere Leben also, das Gattungsleben des Menschen, weiß nichts von einer Wirklichkeit, nichts auch von der Wirklichkeit seiner selbst. "Lebendigsein und das ihm entsprechende Lebensgefühl, das vielleicht nicht nur dem menschlichen Leib, sondern auch dem tierischen Körper eigen ist, ist nicht dasselbe wie Wirklichsein. Menschlich und politisch gesprochen, sind Wirklichkeit und Erscheinung dasselbe, und ein Leben, das sich außerhalb des Raumes, in dem allein es in Erscheinung treten kann, vollzieht, erman gelt nicht des Lebensgefühls, wohl aber des Wirklichkeitsgefühls, das dem Menschen nur dort ersteht, wo die Wirk-

97. VA, S. 50.

lichkeit der Welt durch die Gegenwart einer Mitwelt garantiert ist..."<sup>98</sup>.

In seinen Überlegungen zur Konstitution der Objektivität kommt Levinas zu sehr verwandten Resultaten. Hier sei nur kurz zitiert: "Die Allgemeinheit des Objekts ist das Korrelat der Großmut des Subjekts, das über den egoistischen und einsiedlerischen (Arendt: privaten; M.B.) Genuß hinaus zum Anderen geht...". und: "Die Sprache ist universal, weil sie der eigentliche Übergang vom Individuellen zum Allgemeinen ist, weil sie Dinge, die mir gehören, dem Anderen anbietet. Sprechen heißt, die Welt gemeinsam machen, Gemeinplätze schaffen."<sup>99</sup>

98. VA, S. 192.

99. TU, S. 104.

### 3. Wahrheit und Pluralität<sup>1</sup>

Arendts Wahrheitsbegriff sei in drei Schritten entwickelt. Im ersten Schritt wird er im Hinblick auf die Korrespondenztheorie der Wahrheit dargestellt, im Hinblick also auf einen Wahrheitsbegriff, der Wahrheit als "Übereinstimmung des Subjekts mit der Sache"<sup>2</sup> faßt. Im zweiten Schritt wird Arendts Wahrheitsbegriff im Hinblick auf die Konsensustheorie der Wahrheit ausgeführt, "derzufolge die intersubjektive Akzeptation der erklärenden 'Grundsätze' für die objektive Gültigkeit des Ausgesagten steht..."<sup>3</sup>. In einem dritten Schritt sollen Zweideutigkeiten der Arendtschen Gedankenführung aufgewiesen und aus dem gedanklichen Zusammenhang entschieden werden.

Ein Gegenstand macht sich als Gesprächsgegenstand im Gespräch nicht unmittelbar geltend, er drückt sich nicht dem Sprechen auf, so daß diesem nur bliebe, ihn auszudrücken, er zwingt den Sprecher nicht, über ihn Geständnis abzulegen. Diese "Freiheit" des Sprechens gegenüber dem Worüber bedeutet nun wiederum keine Beliebigkeit, d.h., es ist angesichts der Sache nicht alles zu sagen möglich. Die Sache ist dawider, daß etwas wie auch sein Gegenteil von ihr gesagt wird. Sie ist im Sprechen gegenwärtig als die Möglichkeit des Scheiterns einer Aussage. Sie "gibt der Meinungsbildung den Gegenstand vor und hält sie in Schranken"<sup>4</sup>. J. Simon beschreibt dies als die "Freiheit des Objekts gegenüber dem Subjekt"<sup>5</sup>, als seine Freiheit, willkürlicher Bestimmung sich nicht zu subsumieren.

1. Dieses Kapitel verdankt wesentliche Anregungen Josef Simon, "Wahrheit als Freiheit", Berlin/New York, 1978. Zusammenhänge, die bei Arendt nur in aphoristischer Kürze aufscheinen, findet man hier systematisch entwickelt. Simons Absicht, Wahrheit als Freiheit zu denken, koinzidiert mit der Arendtschen Absicht, Wahrheit unter der Bedingung menschlicher Pluralität zu denken.

2. J. Simon, Wahrheit, S. 2.

3. J. Simon, Wahrheit, S. 11.

4. WP/WLP, S. 63.

5. J. Simon, Wahrheit, S. 277.

Daß das Worüber des Sprechens sich in diesem nicht unmittelbar Ausdruck verschafft, heißt, daß die Sache in keinem Sprechen als sie selbst gegenwärtig geworden ist, daß sie in keiner Aussage aus-gesagt ist, so daß eine Aussage (oder eine endliche Anzahl von Aussagen) an die Stelle des Thematisierten treten könnte. Gäbe es etwas, worüber nur eines zu sagen möglich wäre, so wäre es aus allem Gespräch ausgeschaltet, weil keine Möglichkeit bestünde, darauf zu kommen, es in das Gespräch einzubeziehen. Es wäre aus dem Zusammenhang mit allem anderen herausgefallen. Die Situation würde sich im wesentlichen nicht ändern, nähme man an, es gäbe etwas, über das eine nur endliche Anzahl von Aussagen möglich und nötig wäre. Die Uneinholbarkeit der Sache durch die Rede, oder besser, die immanente Unendlichkeit jeder Thematisierung heißt, daß keine Sache in einem Gespräch erschöpfend behandelt ist, daß jedes Worüber eines Gesprächs unendlich ist, d.h., nicht von sich aus dem Gespräch ein Ende diktiert. In diesem Sinne spricht Arendt von den "unendlichen Möglichkeiten der Meinungen ... , in denen die Welt zwischen den Menschen besprochen werden kann"<sup>6</sup>, davon, daß "das unendliche Gespräch zwischen den Menschen nie aufhören werde, solange es Menschen überhaupt gibt"<sup>7</sup>.

Das Worüber des Gesprächs geht nicht in ein Gesagtes über, es bleibt weiter zu besprechen, zu deuten, zu bewerten etc.. Ein solcher Übergang bedeutete Übereinstimmung der Rede mit dem Worüber, das Eintreten einer Wahrheit, der nichts mehr hinzuzufügen wäre, d.h. einer aus dem Gespräch abgelösten, absoluten Wahrheit. Das Worüber aber übertrifft das jeweils Gesagte und verlangt dessen Revision. Es kann nur darum im Gespräch bleiben, weil es zugleich außerhalb bleibt. Es ist im Sagen gegenwärtig als die Unzulänglichkeit, die Vorläufigkeit des je Gesagten.

Anders gewendet: Eine Aussage gibt keine vollständige Bestimmung ihres Gegenstandes. Sie bleibt immer auch wei-

6. MfZ, S. 43.

7. MfZ, S. 44.

terer Bestimmung offen. Was sie leistet ist nur, andere mögliche Aussagen auszuschließen. "Wenn wir angeben, was etwas ist, müssen wir angeben, was es nicht ist, sonst reden wir in Tautologien: jede Bestimmung ist eine Negation, wie Spinoza sagt."<sup>8</sup> Damit soll nicht gesagt sein, daß alles Reden nur verneinende Gestalt haben dürfe. Auch die bejahende Aussage leistet keine vollständige Bestimmung ihres Gegenstandes, sondern beruht auf der Ausschließung bestimmter anderer Bedeutungen.<sup>9</sup> Wahrheit also kann nicht direkt als Übereinstimmung einer Aussage mit ihrem Gegenstand gefaßt werden, sondern liegt im Widerspruch gegen die Nichtübereinstimmung.

Wahrheit also wird nicht absolut, sie löst sich nicht vom Fortgang des Gesprächs. Darum sagt Arendt unter Bezug auf Lessings Ringparabel: "Gäbe es den echten Ring, so wäre es um das Gespräch ... schon getan".<sup>10</sup> Es kann nur den "Schein einer absoluten Wahrheit in einer Sphäre (geben; M.B.), die durch zwischenmenschliche Bezüge und Relationen konstituiert und daher wesentlich relativ ist."<sup>11</sup> In der

8. LG/Bd. 1, S. 182.

9. Dies kann man genauer ausgeführt finden bei *J. Simon*, Wahrheit, S. 37ff.

10. MfZ, S. 43.

11. R, S. 65. Eine Vielzahl vorwiegend englischsprachiger Autoren distanziert sich gerade an diesem Punkt von Arendt. Sie fordern absolute Normen und Werte, einen festen Begriff von der menschlichen Natur, ewige Wahrheiten oder einen gültigen Glauben als Grundlage der Politik und der Politikwissenschaft ein. So etwa *Gordon J. Tolle*, Human Nature under Fire, The Political Philosophy of Hannah Arendt, Lanham/ New York/ London 1982 und besonders *W.P. Wanker*, Nous and Logos, Philosophical Foundations of Hannah Arendt's Political Theory, New York/London 1991. Wanker beschließt seine Dissertation charakteristischer Weise so: "We have found that Arendt lost her faith, that she did not believe in the theory of external substances, of angels. We hope we shall not do the same" (S. 102). Er glaubt, seine Arbeit "offers a new suggestion of political activity on the basis of faith, where ... we find a handle upon which to hold when others tear our world out from underneath us" (S. 101). Arendt ist für ihn eine atheistische Skeptikerin (vgl. S. 34) und ihr Denken nur die andere Seite des von ihr kritisierten Totalitarismus (vgl. S. 99). Auf erheblich höherem Niveau ist dies doch auch die Meinung von *Eric Voeglin*, der einen Begriff von einer unveränderlichen menschlichen Natur bei Arendt vermißt, womit sich für ihn

Sphäre der Relationen, d.h. in der menschlichen Pluralität kann Wahrheit nicht gefaßt werden als *adaequatio rei et intellectus*, als Übereinstimmung der Sache mit dem Verstand. Der Verstand, sobald er seine vermeintliche Übereinstimmung auch in einer Aussage artikuliert - was geschehen muß, soll die Wahrheit Anerkennung finden - muß mit den Ergänzungen und Widersprüchen anderer rechnen. Dies hat für Arendt Lessing zumal erkannt. Er wußte, daß "die Wahrheit, sobald sie geäußert wird, sich sofort in eine Meinung unter Meinungen verwandelt, bestritten wird, umformuliert, Gegenstand des Gesprächs ist wie andere Gegenstände auch."<sup>12</sup>

Damit verlagert sich der Wahrheitsbegriff. Wahrheit wird nicht mehr als Aussagenwahrheit gefaßt, sie wird nicht mehr an das Gesagte gebunden und dem Gesagten anvertraut. Sie liegt vielmehr im Gespräch selber, im Gang des einander Widersprechens, sie liegt im unaufhörlichen Widerspruch gegen die Nichtübereinstimmung des Gesagten zum zu Sagenden. Das gilt letztlich nicht nur für die Politik, sondern - wenn dieser Gesprächsgang auch vielleicht langsamer schreitet - auch für die Wissenschaften. Die Wissenschaftler "wissen, daß ihre 'Wahrheiten' niemals endgültig sind und in der lebendigen Forschung dauernd radikal revidiert werden."<sup>13</sup>

Soviel sei zu Arendts Wahrheitsbegriff im Hinblick auf die Korrespondenztheorie der Wahrheit gesagt. Es gilt nunmehr den Arendtschen Wahrheitsbegriff im Hinblick auf die Konsensustheorie der Wahrheit zu erörtern.

Die Konsensustheorie setzt voraus, daß eine Pluralität von Menschen "in bezug auf 'dasselbe' dieselbe Meinung"<sup>14</sup> haben könne und behauptet in dieser Übereinstimmung die Gewißheit der Wahrheit zu haben. Es fragt sich allerdings, wie die Übereinstimmung festgestellt werden kann, wo doch

zeigt, "how much ground liberals and totalitarians have in common" (The Origins of Totalitarianism, in: The Review of Politics, 15, Januar 1953, Nr.1, S. 75).

12. MfZ, S. 44.

13. MfZ, S. 45.

14. *J. Simon*, Wahrheit, S. 13.

"niemand einem anderen ins Herz oder in den Kopf blicken kann"<sup>15</sup>.

Eine Antwort könnte durch die Berufung auf die immer wieder anzutreffende schließliche Übereinstimmung von Diskutierenden versucht werden, d.h. die Berufung darauf, daß Diskutierende gelegentlich einstimmig eine These oder eine Resolution billigen.

Läßt sich aber hieraus schließen, daß die Beteiligten zur selben Meinung gekommen sind? Ist es nicht viel plausibler anzunehmen, der eine habe sie gebilligt, weil sie "genau seiner Meinung" entspricht, der andere habe sie bloß "mit Bauchschmerzen" gebilligt, ein dritter sei ganz und gar nicht dieser Meinung gewesen, habe sich aber angeschlossen, "um nicht wieder unangenehm aufzufallen", etc.? Auch die einstimmige Billigung einer These oder Resolution beweist nichts über die individuellen Meinungen. Im Gegenteil: Einstimmige Billigung des Selben gibt ein je individuelles Auffassen davon durch die unterschiedlichen Beteiligten frei. Die "Versammelten wissen, daß ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet"<sup>16</sup>.

Es stellt sich die Frage, in welchem Sinne vom "Selben" gesprochen werden kann, ob also, nachdem es zweifelhaft geworden ist, daß überhaupt in einem philosophischen Sinne von "derselben Meinung" gesprochen werden kann, wenigstens noch an "demselben Gegenstand" (auf den sich die Meinungen beziehen) festgehalten werden kann. Um diese Frage zu beantworten, sei zunächst untersucht, was Arendt unter "äußerster Verschiedenheit" versteht.

Äußerste Verschiedenheit meint eine Verschiedenheit, die nicht mehr überblickbar ist, deren Elemente keinem Begriff mehr subsumierbar sind. Das heißt für die betrachtete Situation, daß keiner der Versammelten definieren kann, um wieviele verschieden dasselbe dem anderen erscheint. Ja, der Begriff der Verschiedenheit enthält noch die Täuschung, auf einer allgemein verfügbaren Skala die Verschiedenheit

15. EU/Bd. 3, S. 199.

16. VA, S. 57.

bemessen zu können. Man kann sagen, zwei Gegenstände haben verschiedenes Gewicht und kann dies unter Berufung auf einen Maßstab definieren. Hier aber gibt es "keinen gemeinsamen Maßstab"<sup>17</sup>, es gibt kein tertium komparationis, durch welches sich die Verschiedenheit bestimmen ließe. Darum spricht Arendt von "äußerster" Verschiedenheit. Es ist dies die "Verschiedenheit" des Unvergleichlichen, des einzigartig Persönlichen. Im Urteilen (über das Selbige) hat sich immer schon die Person manifestiert: "... was der einzelne durch sein Urteil manifestiert, ist ein So-und-nicht-anders-Sein gerade des Persönlichen"<sup>18</sup>. Das heißt, auch wenn "dasselbe" von unterschiedlichen Personen gesagt wird, haben die Personen doch je schon Unterschiedliches mit dem Gesagten für sich angefangen. Das Sagen (die Natalität) hat sich im Gesagten nicht erschöpft. Es erstirbt nicht im Gesagten.

Daß die Versammelten nun sich auf "dasselbe" beziehen, wissen sie nicht dadurch, daß einer dem anderen in den Kopf schaute, sondern darin, daß sie ein Thema haben. Gäbe es nicht das Moment der Selbigkeit im Gespräch, gäbe es keinen Gesprächsgegenstand, das Sprechen hätte nicht mehr den Charakter des Sprechens über... , es wäre nicht eigentlich ein Sprechen mehr. Ohne das Moment der Selbigkeit (im Gespräch) gäbe es mithin keine Offenbarung der Persönlichkeit, keine Erscheinung äußerster Verschiedenheit. Das Worüber des Gesprächs in seiner Selbigkeit ermöglicht das Erscheinen der Personen in ihrer radikalen Verschiedenheit, wie auch umgekehrt ein Selbiges nur als das Selbige radikal Verschiedener sich ereignen und von ihnen bezeugt werden kann. "Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von Vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden, so daß die um sie Versammelten wissen, daß ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten."<sup>19</sup> Weltliche Wirklichkeit erwächst "aus der gleichzei-

17. VA, S. 56.

18. KP, S. 1144.

19. VA, S. 57.

tigen Anwesenheit zahlloser Aspekte und Perspektiven, in denen ein Gemeinsames sich präsentiert, und für die es keinen gemeinsamen Maßstab und keinen Generalnenner je geben kann."<sup>20</sup>

Sowenig also innerhalb menschlicher Pluralität Wahrheit als statische Übereinstimmung eines Subjekts mit der Sache aufgefaßt werden kann, sondern nur dynamisch als Widerspruch gegen Nichtübereinstimmung, sowenig kann Wahrheit als statische Übereinstimmung von Subjekten gefaßt werden, sondern sie liegt im Prozeß wechselseitigen Widerspruchs gegen die Nichtübereinstimmung der Subjekte über dem Gegenstand. Beides kann zusammengenommen werden in der Formel vom Widerspruch gegen Nichtübereinstimmung. In dieser Charakterisierung wird Wahrheit nicht zum Tod des Gesprächs, sondern gerade zu dem, was es antreibt und am Leben hält.

Es lohnte sich, weiter darüber nachzudenken, ob nicht das eigentliche Anliegen der Korrespondenztheorie wie der Konsensustheorie der Wahrheit in Arendts pluralistischen Wahrheitsbegriff aufgehoben ist. Für uns kann und muß es mit den bisherigen systematischen Entwicklungen zu Arendts Wahrheitsbegriff sein Genügen haben.

Ernst Vollrath kommt - auch in Auseinandersetzung mit Arendt - zu ähnlichen Überlegungen. Seine Unterscheidung zwischen Intersubjektivität und Interpersonalität verdeutlicht, daß es eine "Wahrheit" gibt, die sich vom Miteinander, vom Gang des Gesprächs nicht lösen läßt. "Es ist ... zu unterscheiden zwischen der Intersubjektivität und der Interpersonalität, und der Unterschied besteht darin, daß für jene die Identität aller Subjekte, für diese die Differenz jeder Person konstitutiv ist. Die Interpersonalität meint ein Gemeinsames, welches solche verbindet, die als diese Personen voneinander verschieden sind und unterschieden bleiben. Sie sind dabei nicht durch das verbunden, was sie gemäß der Formel: für einen jeden (für sich) verbindlich, folglich für alle verbindlich, identisch haben und sind, sondern durch das, woran sie, ohne daß es mit ihnen

20. VA, S. 56.

identisch ist, gemeinsam Anteil haben, weil sie es, zueinander different bleibend, durch ihre Anteilnahme an ihm und untereinander gestiftet haben."<sup>21</sup> Interpersonale Wahrheit, politische Gültigkeit wird folglich untereinander gestiftet und hat ihren Sinn im Miteinander. Sie bedeutet keine Denknöwendigkeit für das einsame Ich. Ihr zu widersprechen heißt nicht, sich selbst zu widersprechen. Intersubjektive Wahrheit, etwa die der formalen Logik ist hingegen eine solche, der zu widersprechen hieße, sich selbst zu widersprechen. "Widerspruchsfrei ist ein jeder mit einem jeden in bezug auf die formalen Operationen seines Intellekts und die mentalen Akte, die zu diesen Operationen gehören, (sind; M.B.) identisch. In bezug auf die formalen Operationen und die mentalen Akte ist nämlich ein jeder mit sich selbst identisch, folglich ist es ein jedermann und sind es alle. Jeder, der nicht dement ist, kann daher jederzeit genötigt werden, in bezug auf die formale Identität eines jeden, also aller, mit sich, folglich mit jedermann und mit allen, diese Identität und den Zwang zu ihr verbindlich anzuerkennen..."<sup>22</sup>

Im weiteren gilt es, gewisse Zweideutigkeiten Arendts in ihrem Wahrheitsbegriff aufzuklären.

Arendt unterscheidet in einem ihrer Aufsätze (WP/WLP) zwischen Tatsachenwahrheiten, Vernunftwahrheiten und der Gültigkeit von Meinungen. Ersichtlich geht es ihr dabei vor allem darum, das Wesen der Meinung aufzuklären, und ihr Begriff von Tatsachen- und Vernunftwahrheit ist darauf abgezwackt. Arendts Denkduktus, der weithin auf dem Unterscheiden beruht, läßt gelegentlich das im Unterscheiden Abgeschiedene zu kurz kommen, bzw. begnügt sich damit, einen Begriff des Abgeschiedenen zu verwenden, der auf gängige Überzeugungen und "Selbstverständlichkeiten" zurückgreift, um nur ihr Hauptanliegen klar hervortreten zu lassen. Während Arendt ihren Meinungsbegriff in dem erwähnten Aufsatz differenziert entwickelt, ist ihr Begriff der Tat-

21. Ernst Vollrath, Grundlegung zu einer Theorie des Politischen, Würzburg 1987, S. 259/260.

22. Ebd. S. 193.

sachen- und Vernunftwahrheit hier allenfalls der gängige und weit unter dem Niveau des von ihr sonst Geäußerten, was aber der Klarheit ihres Meinungsbegriffs zunächst einmal recht dienlich ist.

Der Nachteil ist, daß das Meinungsmoment in den Tatsachen- und Vernunftwahrheiten abstrakt gezeugnet wird - entgegen ihrem sonstigen Wollen - und damit letztlich auch auf ihren Meinungsbegriff ein Schatten fällt, nämlich der einer unangemessenen Einschränkung. Für eine Arendtinterpretation ausschlaggebend halten wir den Meinungsbegriff, wie er aus der Bemerkung Arendts spricht, "daß die Wahrheit, sobald sie geäußert wird, sich sofort in eine Meinung unter Meinungen verwandelt, bestritten wird, umformuliert, Gegenstand des Gespräches ist wie andere Gegenstände auch."<sup>23</sup> Er sei im Folgenden weiter aufgehellert, und abschließend mit dem eingeschränkten Meinungsbegriff, der die Meinung als Gegensatz zur Vernunfts- und Tatsachenwahrheit faßt, konfrontiert.

Ein absolut objektives Sprechen, das jenseits der Möglichkeit von Ablehnung und Zustimmung wäre, weil von der Sache selbst diktiert, wäre ein Sprechen ohne einen Sprecher, ein nicht mehr menschliches Sprechen. Objektivität, soweit sie unter Menschen überhaupt stattfinden soll, bleibt als die Bemühung eines Sprechers zu erkennen und anzuerkennen. Im Handeln und Sprechen kommen "die jeweils Handelnden und Sprechenden auch dann zum Vorschein und ins Spiel ..., wenn ihr eigentlicher Inhalt ganz und gar 'objektiv' ist"<sup>24</sup>. Das Persönliche bildet einen "integrierenden Bestandteil allen, auch des 'objektivsten' Miteinanders"<sup>25</sup>. Eben darum kann Zustimmung nicht einfach durch den Zwang der Sache gewissermaßen automatisch erfolgen, sie kann im Sprechen nur angesonnen werden.

Wenn Zustimmung nicht erzwungen werden kann und damit nicht notwendig ist, so fragt sich, wie sie überhaupt möglich ist.

23. MfZ, S. 44.

24. VA, S. 172.

25. VA, S. 173.

Im Sprechen als einem Ansinnen liegt, daß das eigene Denken nicht allein mir eigen sei, daß es allgemeiner gelte. Das Denken im Sprechen hat sich je schon anderen angeboten; es liegt darin eine Rücksicht auf das Denken anderer. Im eigenen Denken ist das Denken anderer mit gemeint, es präsentiert sich sprechend als mögliches Denken anderer. Man kann dies mit Arendt als das politische Moment bezeichnen, das dem Denken in seiner Sprachgebundenheit eignet. So sagt Arendt über das Denken von K. Jaspers: "Immer 'an das Mitdenken dessen (gebunden), was der andere denkt', ist ein solches Denken auch dann politisch, wenn es von Dingen handelt, die mit Politik nichts zu tun haben; denn es bestätigt immer jene Kantische 'erweiterte Denkungsart', welche die politische par excellence ist."<sup>26</sup> Dieses Denken ist politisch, weil es von vorneherein kommunikativ ist. "Der springende Punkt ist, daß hier zum erstenmal Kommunikation nicht konzipiert ist als 'Ausdrücken' von Gedanken, das damit zweitrangig ist im Vergleich zum Denken der Gedanken. Die Wahrheit selber ist kommunizierend"<sup>27</sup>.

Im Blick auf Arendts Überlegungen zu Kants Begriff der erweiterten Denkungsart lassen sich diese Bemerkungen über Jaspers weiter ausführen.

Ein Denken, das aufs Sprechen abzielt und sich im Sprechen ereignet, ist diskursiv. Es durchläuft die Standpunkte der anderen Anwesenden, d.h. der Sprechende versucht sich vorzustellen, was er selbst denken würde, wenn er an der Stelle der anderen wäre. Dabei übernimmt man nicht einfach die Meinung der anderen, an deren Stelle man sich versetzt, sondern bildet sich von dieser Stelle aus eine eigene Meinung. Die bloße Übernahme der Meinung der anderen widerspräche der aufklärerischen Maxime des Selbstdenkens, es bedeutete nur den Austausch meiner Vorurteile gegen die eines anderen. "Das anzunehmen, was in den Köpfen derjenigen, deren 'Standpunkt' nicht der meinige ist, vor sich geht ... - solches Akzeptieren würde nichts anderes bedeuten, als

26. MfZ, S. 97.

27. MfZ, S. 104.

passiv ihre Gedanken anzunehmen, d.h. ihre Vorurteile gegen die meinem eigenen Platz entsprechenden auszutauschen."<sup>28</sup> Das von Arendt gemeinte aktive Sichversetzen in den Standort anderer bedeutet eine Befreiung "aus der Verstrickung in Privat- und Gruppeninteressen"<sup>29</sup>, in die Viele wie eingeklemmt erscheinen und damit eine Erweiterung der Denkungsart.

Das Sprechen erwartet im allgemeinen nicht Zustimmung von allen Menschen überhaupt, sondern nur von denen, an die es sich richtet und deren Standpunkte mitberücksichtigt wurden. "Der Anspruch auf Geltung kann nie weiter reichen als die anderen, an deren Stelle mitgedacht wird. Das Urteil, wie Kant sagt, gilt 'für jeden Urteilenden überhaupt', das heißt aber, es gilt nicht für Leute, die sich am Urteilen nicht beteiligen und in der Öffentlichkeit, in der die beurteilten Gegenstände erscheinen, nicht präsent sind."<sup>30</sup> Die Qualität des Urteils, der Meinung, und damit ihre Zustimmungswürdigkeit hängt davon ab, in welchem Maße es dem Urteilenden gelingt, möglichst alle relevanten Standorte zu berücksichtigen und sich vorzustellen, was er von ihnen aus denken würde. Die Fähigkeit hierzu bezeichnet Arendt als den Gemeinsinn.

Durch den Gemeinsinn erlangt das Sprechen eine relative Allgemeinheit, relativ auf die Anwesenden. Das Sprechen gilt so immer schon einer bestimmten Gemeinschaft, im Sprechen hat sich der Sprecher zum Mitglied einer bestimmten Gemeinschaft gemacht. Das Sprechen appelliert an den Gemeinsinn der anderen, den je eigenen Standpunkt hin zu einem begrenzt allgemeinen zu überschreiten und ermöglicht so Zustimmung. "Dieser *sensus communis* ist das, an was das Urteil in jedem von uns appelliert, und es ist dieser mögliche Appell, der den Urteilen ihre spezifische Gültigkeit gibt."<sup>31</sup> Damit ist der Gemeinsinn ein unabdingbares Strukturmoment des Sprechens, sofern darunter mehr verstanden

28. KPP, S. 61.

29. WP/WLP, S. 62.

30. KP, S. 1142.

31. KPP, S. 96.

wird, als eine rein idiosynkratische Lautmalerei. "Der *sensus communis* ist der spezifisch menschliche Sinn, weil die Kommunikation, d.h. die Sprache, von ihm abhängt."<sup>32</sup>

In dem oben erwähnten Aufsatz nun erfolgt die Unterscheidung zwischen Tatsachen- und Vernunftwahrheiten einerseits und der spezifischen Gültigkeit von Meinungen andererseits. Die Wahrheit erhebt nach Arendt Anspruch auf zwingende Gültigkeit. Um einer Tatsachenwahrheit zu widersprechen, muß man schon lügen, um einer Vernunftwahrheit widersprechen zu können, muß man im Irrtum befangen sein. Während Meinung sich nur im Widerstreit der Meinungen bildet, d.h. im existenziellen Modus des *inter homines esse*, bilden sich Tatsachen- und Vernunftwahrheit in "existenziellen Modi des Alleinseins", namentlich etwa der "Unabhängigkeit dessen, der Fakten aufdeckt, also des Zeugen und Berichterstatters" (dies steht für die Tatsachenwahrheit), der "Einsamkeit des Philosophen" und der "Isolierung des Wissenschaftlers"<sup>33</sup> (letztere beide stehen für die Vernunftwahrheit).

Was Arendt an dieser Stelle gänzlich aus den Augen verliert, ist, daß auch existenzielle Modi des Alleinseins nur im Rückgang auf das *inter homines esse*, auf die menschliche Pluralität zu verstehen sind. Tatsachen als solche sind nur von der menschlichen Pluralität her zu verstehen, wie Arendt ansonsten sagt. "Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von Vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden, so daß die um sie Versammelten wissen, daß ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten."<sup>34</sup> Was nun die philosophische Wahrheit als Beispiel der Vernunftwahrheit angeht, so widerlegt schon das oben zitierte Beispiel von Jaspers die Behauptung Arendts, daß die Philosophie ein existenzieller Modus des Alleinseins sei. Auch wissenschaftliche Wahrheit wird schließlich nicht absolut, auch sie löst sich nicht

32. KPP, S. 94.

33. WP/WLP, S. 86.

34. VA, S. 57.

von den beteiligten Forschern. Sie erreicht nur den Schein zwingender Notwendigkeit, der als solcher offenbar wird, wenn ein Paradigmenwechsel (T. Kuhn) eintritt, und sie erreicht nur den Schein der Allgemeingültigkeit, erweist sich doch im Falle des Paradigmenwechsels, daß diese Wahrheit nur der vorangegangenen Generation der Urteilenden allgemein galt.

Arendt hat dies an anderer Stelle erkannt und die Konsequenz gezogen, daß der Wahrheitsbegriff im Zusammenhang neuzeitlicher Wissenschaft neu gefaßt werden mußte: "Er verwandelte sich, oder zerfiel, in eine Folge von Wahrheiten, deren jede in ihrer Zeit Allgemeingültigkeit beanspruchte, wobwohl gerade die Kontinuität der Forschung nur etwas Vorläufiges zuließ."<sup>35</sup> Damit hat Arendt den Zusammenhang mit ihrem Denken der Pluralität wieder hergestellt, sagt sie doch über die Meinung, ihr komme "eine gewisse konkrete Allgemeingültigkeit zu, aber niemals eine universale Gültigkeit überhaupt"<sup>36</sup>. Diesen Charakter hat wissenschaftliche Wahrheit letztlich auch, auch sie hat ein Meinungsmoment. Es tritt in den Wissenschaften nicht so deutlich hervor, weil sie sich langsamer wandeln als die politischen Meinungen und ein Generationen währender Schein allgemeiner Gültigkeit einer Theorie entstehen kann. Daß aber eine Forscherpersönlichkeit auftritt und dem Forschen der scientific community eine neue Wendung gibt, kann so wenig ausgeschlossen werden, wie daß das politische Meinen in einem Gemeinwesen durch eine oder einige politische Persönlichkeiten eine wesentliche Wendung erfährt.

#### 4. Freiheit; das Öffentliche und das Private (II)

Zunächst sei das Freiheitsproblem formuliert, wie Arendt meint, daß es sich dem "gesunden Menschenverstand" stelle, sodann sei ihr Freiheitsbegriff im Blick auf die philoso-

35. LG/Bd. 1, S. 64/5  
36. KP, 1142.

phische Tradition - wie Arendt sie sieht - entwickelt und abschließend im Blick auf die politische Tradition erörtert.

Das Freiheitsproblem stellt sich, weil wir uns einerseits im alltäglichen, praktischen und politischen Leben als frei, d.h. als verantwortlich voraussetzen, wie sich z.B. darin zeigt, daß wir uns Gesetze geben und Handlungen als selbstverantwortete nach ihnen beurteilen, andererseits in der alltäglichen wie in der wissenschaftlichen Erfahrung voraussetzen, daß nichts ohne Grund geschieht. In der Reflexion auf das Leben stoßen beide Voraussetzungen aufeinander. Wir handeln in der Gewißheit der Freiheit und reflektieren diese Handlungen doch als durch äußere oder innere Gründe bestimmt. "For the moment we reflect upon an act which was undertaken under the assumption of our being a free agent, it seems to come under the sway of two kinds of causality, of the causality of inner motivation on one hand and of the causal principle which rules the outer world on the other."<sup>37</sup>

Kants Lösung des Problems, die für Arendt von zentraler Bedeutung ist, ist nach ihrer Darstellung im Zusammenhang der abendländischen philosophischen Tradition und ihrer Identifikation von Sein und Denken zu sehen, als ein Versuch nämlich mit dieser Tradition zu brechen. Sie begann mit Parmenides, sollte bis zu Hegel führen und von Heideggers Ontologie wieder erneuert werden. Heidegger "sagt ausdrücklich, daß er eine Ontologie wieder begründen wolle, und kann damit nichts anderes gemeint haben, als daß er beabsichtige, die mit Kant begonnene Zertrümmerung des antiken Seinsbegriffs rückgängig zu machen."<sup>38</sup>

Kant brach mit dieser Tradition, indem er ihre Voraussetzung, daß alles Existierende erkennbar und vernünftig sei, sowie daß alles notwendig Gedachte auch existiere, in der "Kritik der reinen Vernunft" bezweifelte. In diesem Werk brachte er den Menschen in die Situation, sich "weder

37. WF/BPF, S. 144.  
38. SE, S. 65.

an seine Vernunft, die offenbar zur Erkenntnis des Seins unzulänglich war, noch an die Ideale der Vernunft, deren Existenz nicht beweisbar war"<sup>39</sup> mehr halten zu können. In dieser Haltlosigkeit, herausgelöst aus der "Geborgenheit im Sein"<sup>40</sup>, dem "allgemeinen Seinszusammenhang"<sup>41</sup> entfremdet, versuchte Kant den Menschen ganz "aus seinem eigenen Gesetz heraus"<sup>42</sup> zu verstehen. Die Zertrümmerung des antiken Seinsbegriffs ermöglichte ihm "die Etablierung der Eigenständigkeit des Menschen, das, was er selbst die Menschenwürde nannte."<sup>43</sup>

Kant entfaltet seinen Begriff menschlicher Eigenständigkeit und Würde im Gedanken einer Gesetzgebung der Vernunft, die sich als theoretische Vernunft Erfahrung in der Kausalitätskategorie ermöglicht, als praktische Vernunft Handlung durch ein Gebot der Freiheit. Damit löst sich die eingangs dargestellte Freiheitsproblematik in der Weise, daß Freiheit ihren Sitz in der praktischen Vernunft hat und in der Erscheinungswelt ihrem Wesen nach nicht erscheinen kann und auch gar nicht zu erscheinen braucht. "Kant saved freedom ... by distinguishing between a 'pure' or theoretical reason and a 'practical reason' whose center is free will, whereby it is important to keep in mind that the free willing agent, who is practically all important, never appears in the phenomenal world"<sup>44</sup>.

Der Nachteil dieser Lösung des Freiheitsproblems ist, daß sie Freiheit verschwinden macht, daß sie "makes freedom disappear"<sup>45</sup>. Ihr Nichterscheinen bedeutet - das macht die englische Sprache besonders deutlich (appear - disappear) - eine Abwesenheit der Freiheit in der weltlichen Wirklichkeit. Der für frei erkannte Mensch wird zum Betrachter eines Weltlaufs, in den eingegriffen zu haben er sich doch nie überzeugen kann. "Der in sich freie Mensch ist hoff-

39. SE, S. 57.

40. SE, S. 64.

41. SE, S. 57.

42. SE, S. 57.

43. SE, S. 57.

44. WF/BPF, S. 144/5.

45. WF/BPF, S. 145.

nungslos dem ihm fremden Naturablauf, einem ihm konträren, seine Freiheit zerstörenden Schicksal ausgeliefert."<sup>46</sup> Kants Bruch mit der Tradition ist so nur halb gelungen. Er hat den Menschen, dessen Würde zu artikulieren seine Absicht war, schließlich doch als ein Wesen begriffen, das sich dem Sein, verstanden nunmehr als gesetzmäßiger Naturablauf, integriert. "Kant, als er den Menschen zum Herrn und Maßstab des Menschen machte, hat ihn gleichzeitig zum Sklaven des Seins erniedrigt."<sup>47</sup> Und es ist, "als sei noch nie zuvor der Mensch so hoch gestiegen, und als sei er gleichzeitig noch nie so tief gefallen."<sup>48</sup>

Nach Arendt hat die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts nicht vermocht, Kant weiterzudenken, sondern ist hinter ihn wieder zurückgefallen, den bei Kant aufscheinenden Begriff menschlicher Freiheit preisgebend (Ausnahme: Jaspers). Camus, Heidegger, Nietzsche und Marx verfallen in die Pose des Trotzes, die letztlich doch eine Schicksalsergebenheit bedeutet, eine Reintegration in das Sein, eine Rückkehr "in die Geborgenheit".<sup>49</sup> Sie hatten "in der Welt, so wie Kant sie zurückgelassen hatte"<sup>50</sup>, keinen Weg gefunden, Würde und Freiheit zu realisieren.

Arendts Anliegen ist nun, den bei Kant aufscheinenden Freiheitsbegriff rein zu wahren, was aber nur möglich ist, wenn der Freiheit eine weltliche Realität zu verschaffen ist.

Freiheit ist für Arendt nicht erscheinungslos, sie ist sogar in einem hervorragenden Sinne Erscheinung, Erscheinung nämlich des nicht bloß "sinnfällig Sichtbaren und Hörbaren"<sup>51</sup>, sondern Erscheinung, die sich selbst bezeugt und erklärt, die "sich ausspricht"<sup>52</sup>. Freiheit ist dies an der Erscheinung der Person, daß sie sich selbst bekundet und nicht ein anderes. Die Person hat sich nicht selbst ge-

46. SE, S. 58.

47. SE, S. 59.

48. SE, S. 59.

49. SE, S. 59.

50. SE, S. 59.

51. R, S. 20.

52. R, S. 20.

schaffen, sie ist nicht *causa sui* und ist doch keine Wirkung irgendeiner Ursache.<sup>53</sup> Ihre Erscheinung muß nicht durch ein Zugrundeliegendes erklärt und verständlich gemacht werden, sie erklärt sich vielmehr selbst und macht sich selbst verständlich.

Freiheit ist im interpersonalen Umgang offenbar. Sie ist dasjenige, was die Offenbarkeit dieses Umgangs ausmacht. Daß sich in diesem Umgang ein Wer offenbart, heißt, daß jemand meinen Enthüllungs- und Entlarvungsabsichten zuvor- gekommen ist. Das Wer offenbart sich von sich aus, es muß nicht aufgedeckt werden. Es ist die Offenbarkeit selbst, die Koinzidenz von Erscheinung und Erscheinendem. Diese Koinzidenz bezeichnet der Arendtsche Freiheitsbegriff.

Damit soll nicht gesagt sein, daß das Handeln und Sprechen der Menschen nicht auch Motive, Interessen und Ziele erkennen ließe. Diese aber Handeln und Sprechen nicht selbst. Der Sprecher ist nicht Agent dieser Bestimmungsgründe. Er spricht vielmehr für sich selbst, indem er z.B. etwas als seine Motive, Interessen und Ziele rechtfertigt. Auch wenn die Personen "nur ihre Interessen verfolgen und bestimmte weltliche Ziele im Auge haben, (können sie; M.B.) gar nicht anders..., als sich selbst in ihrer personalen Einmaligkeit zum Vorschein und mit ins Spiel zu bringen."<sup>54</sup> Handeln und Sprechen transzendieren je schon ihre "Bestimmungsgründe" und sind darin frei. Das heißt nicht, daß diese "Bestimmungsgründe" vergessen oder ausgeschaltet wären, sondern sie sind das, was in der Freiheit des Handelns und Sprechens nicht verleugnet, was gerechtfertigt oder in Frage gestellt wird. Handeln und Sprechen "to be free, must be free from motive on one side, from its intended goal as a predictable effect on the other. This is not to say that motives and aims are not important factors in every single

53. Wesentliche Charakteristika des Arendtschen Erscheinungs- oder Phänomenbegriffs sind entwickelt in *Ernst Vollrath, Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens*, in: *Hannah Arendt - Materialien zu ihrem Werk*, hrsg. von Melvyn A. Hill, New York 1979, S. 59-84.

54. VA, S. 174.

act, but they are its determining factors and action is free to the extent that it is able to transcend them."<sup>55</sup>

Arendts Freiheitsbegriff antwortet ebensowohl auf eine philosophische Problemlage wie auf eine politiktheoretische. Er ist für die politische Theorie von Interesse, insofern Freiheit nicht primär als innere Freiheit, sondern als im Miteinandersein der Menschen liegend gefaßt ist: "Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander."<sup>56</sup> Dieser Bezug meint kein äußerliches, die Menschen selbst nicht engagierendes Bezogensein, sondern den aktiven Vollzug des Miteinanderseins, das (kommunikative) Handeln. "...solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind."<sup>57</sup>

Im Hinblick auf die nachfolgenden Überlegungen sei auf einige begriffliche Doppeldeutigkeiten hingewiesen. Arendt gebraucht die Begriffe "Politik", "Öffentlichkeit" und "Privatheit" einmal unterterminologisch, d.h. im Sinne der politischen Sprache unserer Zeit, ein andermal streng terminologisch, d.h. im Sinne ihrer politischen Philosophie. Sie macht nicht kenntlich, in welchem Sinne sie diese Begriffe jeweils verwendet, man muß es aus dem Zusammenhang zu erkennen suchen.<sup>58</sup>

55. WF/BPF, S. 151.

56. FP, S. 670.

57. FP, S. 675.

58. Dies betrifft nicht nur die genannten drei Begriffe, sondern fast alle fundamentalen Begriffe des Arendtschen Denkens. Für den Leser ergeben sich daraus zunächst beträchtliche Verständnisschwierigkeiten. Arendt legitimiert sich damit, vom alltagssprachlichen Gebrauch der Begriffe auszugehen, um von dort aus zu ihrem ursprünglichen Sinn vorzustoßen. Der ursprüngliche Sinn ist dabei keineswegs identisch mit dem Sinn, den diese Begriffe in einer früheren Zeit einmal hatten, etwa zu Zeiten der griechischen Polis, wenn auch der Rückgang auf vergangene Zeiten dabei helfen kann, ihn auszumachen. Das wesentliche ist für Arendt, den gefrorenen Gedanken, der jeder Begriff ist, denkend wieder aufzutauen. Der Begriff "ist so etwas wie ein gefrorener Gedanke, den das Denken auftauen muß, wenn es die ursprüngliche Bedeutung erkennen möchte" (LG/Bd. 1, S. 171).

Die (sicher beabsichtigte) Folge davon, daß Arendt Worte ebensowohl in ihrem alltagssprachlichen wie in ihrem philo-

"Politik" im heutigen (westlichen) Sprachgebrauch bezeichnet vornehmlich Angelegenheiten des Staates. Sie werden in hervorragender Weise von den Politikern wahrgenommen und in begrenzterem Maße auch von allen übrigen Staatsbürgern, wenigstens in der Weise der Kontrolle der Politiker durch Wahlen. In Arendts Philosophie meint Politik das auf dem Handeln und Sprechen beruhende Miteinander der Menschen, streng genommen also ein Moment aller Weisen menschlichen Miteinanders, insofern das Miteinander als solches ein bloßes Nebeneinander übersteigt.<sup>59</sup>

Der Begriff des Öffentlichen bezeichnet im üblichen Sprachgebrauch alle die Erscheinungen, die für alle von Interesse sind und vor aller Augen erscheinen, d.h. vornehmlich die politischen (unterterminologisch verstanden), und damit heute zugleich die Wirtschaftlichen. Der Begriff der Öffentlichkeit bezeichnet entsprechend die Vielheit, die die öffentlichen Angelegenheiten wahrnimmt. Innerhalb Arendts Philosophie kann Öffentlichkeit (manchmal spricht sie sinngleich von Welt) schon zwischen zwei Menschen bestehen, sie besteht letztlich in jeder Form menschlichen Miteinanders. So sagt Arendt anlässlich einer Ehrung von Karl Jaspers: "Zwischen zwei Menschen, wenn sie in der Bindung nicht der Illusion verfallen, eines zu werden, kann schon wieder eine Welt entstehen"<sup>60</sup>. Das Zusammenleben von K. Jaspers mit seiner Frau war "nie ein nur Privates gewesen, sondern eine Welt en miniature"<sup>61</sup>. Öffentlichkeit also ist der Erscheinungsraum der Person, der Raum, in dem das Sprechen und Handeln vernommen wird und sich so erst eigentlich als solches ereignen kann.

sophisch vertieften Sinn verwendet, ist, daß diese beiden Bedeutungsebenen miteinander wechselwirken, daß sie einander spiegeln. Die philosophische Ebene sieht sich in der alltäglichen paradigmatisch realisiert, die alltägliche schaut in der philosophischen ihr Wesen.

59. Zwischen "Politik" und "dem Politischen" unterscheidet entsprechend E. Vollrath, Grundlegung, insbesondere S. 29-56 und S. 289-319.

60. MfZ, S. 96.

61. MfZ, S. 96.

Das Private ist im alltäglichen Verstande dasjenige, was sich in den eigenen vier Wänden abspielt, das, was sich nicht für die Öffentlichkeit eignet. In Arendts Philosophie bezeichnet der Begriff des Privaten dasjenige, was keiner sprachlichen Mitteilung bedarf und ihrer auch nicht fähig ist. Es ist das rein Subjektive, das leiblich-sinnlich Vollzogene und Erfahrene.

Im weiteren Gang dieses Kapitels wird der philosophische Gebrauch dieser Begriffe durch Kursivdruck gekennzeichnet.

Die gedoppelte Bedeutung der angeführten Arendtschen Begriffe besagt, daß das *Politische* sich vorzüglich im Felde der Politik ereignen kann, und daß Politik umgekehrt letztlich vom *Politischen* her zu begreifen ist; sie bedeutet, daß das *Öffentliche* paradigmatisch in der Öffentlichkeit statthaben kann und diese erst von jenem her zu begreifen ist; sie bedeutet schließlich, daß das *Private* den ihm gemäßen Ort im privaten Bereich hat, dieser seinen Sinn von jenem her empfängt.

Für die Politikwissenschaft ist das, was im Privaten geschieht, nicht von eigentlichem Interesse, sondern allein das Öffentliche. Der Politikwissenschaft stellt sich die Frage, wie der öffentliche Raum jeweils strukturiert ist. Als Politikwissenschaftlerin, d.h. im Blick auf den öffentlichen Raum, kann Arendt sagen, daß in einer Despotie Freiheit keinen Erscheinungsort mehr hat. Denn in der Despotie sind die öffentlichen Angelegenheiten, d.h. die Angelegenheiten aller in die Hand eines Einzigen gegeben. Das miteinander Handeln und Sprechen, in dem allein Freiheit ihre Realität hat, ist aus dem öffentlichen Bereich verbannt. "...wenn die von Menschen erstellte Welt nicht der Schauplatz politischen Handelns wird - wie in einem despotisch regierten Gemeinwesen, das die Untertanen in die Enge ihrer Häuser und Privatsorgen verbannt -, hat Freiheit keine weltliche Realität. Ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich hat Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie erscheinen könnte, und wenn sie auch immer und unter allen Umständen als Sehnsucht in den Herzen der Men-

schen wohnen mag, so ist sie doch weltlich nicht nachweisbar."<sup>62</sup>

Freiheit, wie sie im Sprechen und Handeln statthat, hat ihren paradigmatischen Ort in der Öffentlichkeit, in der Politik. Der eigentliche Sinn der Politik ist *Politik* selbst, dies also, daß die öffentlichen Angelegenheiten aus dem miteinander Handeln und Sprechen hervorgehen, daß Freiheit ihre Stätte findet. Freiheit "ist eigentlich der Sinn dessen, daß es so etwas wie Politik im Zusammenleben der Menschen überhaupt gibt."<sup>63</sup> (In diesem Zitat ist "Politik" zunächst terminologisch, dann aber auch unterterminologisch zu lesen.)

Arendts Verständnis eines Zusammenfalls von Politik und Freiheit kann sich nicht auf die Neuzeit berufen. Die politische Theorie der Neuzeit faßt Freiheit vornehmlich als Freiheit von der Politik und positiv als Freiheit des Wirtschaftens, des Forschens, der Religion, etc.. Aufgabe der Politik ist es nach diesem Verständnis, Sicherheit zu gewährleisten, so daß den unpolitischen Freiheiten ungestört nachgegangen werden kann.

Wir finden diese Auffassung "vor allem bei den politischen Denkern des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, die politische Freiheit kurzweg mit Sicherheit identifizierten."<sup>64</sup> "Der Abstand, der hier zwischen Freiheit und Politik aufgerissen wird, hat sich dann bei den Staatswissenschaften und der politischen Ökonomie des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts noch vergrößert."<sup>65</sup>

Dagegen knüpft Arendts Freiheits- und Politikverständnis an das der griechischen Polis und auch das der römischen Republik an. Nach diesem Verständnis ist der private Bereich vornehmlich durch die Notwendigkeiten des Lebens, eben durch das *Private* bestimmt. Damit kann für Arendt natürlich nicht gemeint sein, daß das *Öffentliche* schlechthin aus ihm ausgeschaltet ist, es ist aber nach ihrem Ver-

62. FP, S. 670/1.

63. FP, S. 670.

64. FP, S. 671.

65. FP, S. 671/2.

ständnis ein zurücktretendes Moment. Der eigentliche Raum des *Öffentlichen* wird betreten, wenn die eigenen vier Wände verlassen werden und der Bürger nunmehr als solcher (als Person) in der Öffentlichkeit in Erscheinung treten kann, von der Sorge um und der Befangenheit in das Leben befreit.

Das eigentliche Übel despotischer Herrschaft besteht nicht darin, daß sich die wirtschaftliche Lage der Bürger verschlechterte oder daß auf sonst irgend eine Weise das Privatleben beeinträchtigt wäre. Im Gegenteil kann despotische Herrschaft diesem zur Blüte verhelfen, wie auch den Wissenschaften und Künsten. Das Übel besteht in der Vertreibung der Bürger aus dem öffentlichen Bereich, in der Zerstörung des Erscheinungsraumes der Freiheit, um den vor allem sich die Griechen den Barbaren überlegen wußten, so groß und Denkwürdig die Leistungen der Barbarenreiche ansonsten auch eingeschätzt werden mochten. "Wären wir wirklich der Meinung, die die Theorien der Neuzeit uns einreden möchten, daß es in der Politik nur um Sicherheit und Lebensinteressen geht, so hätten wir keinen Grund, die Tyranis prinzipiell abzulehnen; denn Sicherheit gerade kann sie gewährleisten und für den Schutz des schieren Lebens hat sie sich oft allen anderen Staatsformen als überlegen erwiesen."<sup>66</sup>

Die Theorien der Neuzeit, die die Politik als notwendig zur Erhaltung der Sicherheit der Bürger im Verfolg ihrer privaten Interessen ansehen, haben ihr Fundament im Entstehen der neuzeitlichen "Gesellschaft". Wesen dieser Gesellschaft ist "das *Öffentliche* zu privatisieren und das *Private* zum Gegenstand der öffentlichen Sorge zu machen" (Unterstreichungen von M.B.)<sup>67</sup>. Das Handeln und Sprechen und damit das *Öffentliche* (und die Freiheit) findet in der Neuzeit seinen Raum immer weniger in der Öffentlichkeit, es muß immer mehr seine Zuflucht im privaten Bereich suchen. Der Lebensprozeß wiederum wird immer weniger zur Privatsache, er wird immer mehr zur Angelegenheit aller, d.h. zur

66. FP, S. 672.

67. FP, S. 678.

öffentlichen Angelegenheit. Sein Leben zu reproduzieren und zu leben ist heute (im Westen) jeder Einzelne auf die ganze Gesellschaft angewiesen, und die Gesellschaft hat die Grenzen der Nationalökonomie mittlerweile gesprengt. Sie umspannt annähernd den gesamten Erdball. Freiheit ist in der Gesellschaft notwendig ein zurücktretendes Moment, sie kann sich allenfalls gegen die Gesellschaft im Privaten noch behaupten.

Indessen für die neuzeitliche politische Theorie unsere Zeit durch Freiheit (im Sinne der Sicherheit) charakterisiert ist, ist sie für Arendt durch ein Verschwinden des öffentlichen Raumes aus der Welt geprägt und damit durch ein Verschwinden der im Handeln und Sprechen liegenden Freiheit.

##### 5. Verzeihen und Versprechen

Verzeihen und Versprechen haben Handlungsstruktur, d.h. sie sind durch Pluralität, und in eins damit, durch Natalität bedingt. "Beide Fähigkeiten können sich ... überhaupt nur unter der Bedingung der Pluralität betätigen"<sup>68</sup>, weil sie beide wenigstens zwischen Zweien stattfinden. Zugleich liegt in beiden Initiative: Das Verzeihen unterbricht den deterministischen Prozeß der Rache, es bedeutet "die Befreiung von der Rache"<sup>69</sup>, das Versprechen stiftet einen neuen Anfang, der sich durch die Zeit behaupten kann.

Verzeihen und Versprechen liegen in allem Handeln. Das Verzeihen ist die ständige Freisprechung des Handelnden "von einer Vergangenheit, die ihn auf immer festlegen will"<sup>70</sup>. Damit eine Initiative in der Mitwelt überhaupt zur Geltung kommen kann, bedarf es deren entgegenkommender Initiative der Vergebung. "... das menschliche Leben könnte gar nicht weitergehen, wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan

68. VA, S. 232.

69. VA, S. 236.

70. VA, S. 232.

haben ..."<sup>71</sup>. Analog hat alles miteinander Handeln Versprechenscharakter. Anderenfalls wäre es nach seinem Vollzug ohne alle Verbindlichkeit, als hätte zwischen den miteinander Handelnden nie etwas sie Verbindendes - und das heißt auch für die Zukunft Verbindendes - stattgefunden. Hätte das Handeln und Sprechen keinen Versprechenscharakter, es verfiere sofort ins Unwirkliche.

Verzeihen und Versprechen sind also keine von außen an das Handeln herangetragene Tugenden, sondern Strukturen des Handelns selbst. Einander zu verzeihen und zu versprechen "sind die einzigen Moralvorschriften, die an das Handeln nicht Maßstäbe und Regeln herantragen, die außerhalb seiner gewonnen und von einem angeblich höheren Vermögen oder von Erfahrungen mit vorgeblich höheren Dingen abgeleitet sind."<sup>72</sup>

Verzeihen und Versprechen haben also ebensowohl Handlungsstruktur, als sie Strukturen allen Handelns sind, was nichts anderes heißt, als daß sie allem Handeln implizit sind, aber auch zu ausdrücklichen Handlungen werden können<sup>73</sup>.

Das Handeln unterbricht verzeihend und versprechend den anonymen Zeitstrom, der von der Vergangenheit über die Gegenwart hinweg - die Menschen mit sich reißend - in die Zukunft zu strömen scheint, und transformiert ihn in interpersonale, zwischen den Personen ausgespannte Zeit. Diese im Miteinander gezeitigte Zeit ist geschichtliche Zeit, jene Zeit, von der - wie Arendt gegen alle Geschichtsphilosophie gewendet sagt - im Rückblick Geschichten erzählt werden können.<sup>74</sup>

71. VA, S. 235.

72. VA, S. 241.

73. Das Verzeihen macht *Jean Christine Lambert*, *The Human Action of Forgiving, A Critical Application of the Metaphysics of Alfred North Whitehead*, Lanham/New York/ London 1985 zum Thema einer ausführlichen Untersuchung. Obwohl er sich nur wenig auf Arendt stützt und vorwiegend mit Whitehead argumentiert, kommt er zu einem ähnlichen Ergebnis: "The structure of forgiveness ist the structure of action" und: "Forgiveness is part of the real world of action" (S. 223).

74. Vgl. F IV.

## 6. Gewalt

Gewalt ist nicht dasselbe wie Kraft, die Fähigkeit, sich körperlich gegen andere Kräfte, seien sie von Menschen ausgeübt oder Naturkräfte, zu behaupten. Gewalt ist auch nicht identisch mit Stärke. Stärke zeigt sich auf unterschiedlichen Ebenen, körperlich als Kraft und Geschicklichkeit, seelisch als Mut oder Tapferkeit, sie zeigt sich als geistige Überlegenheit, als moralische Integrität, etc.. Kraft und Stärke kommen dem Menschen schon als isoliertem Einzelnen zu, indessen Gewalt wie auch Macht und Autorität ein Phänomen des Miteinanderseins ist. (Robinson Crusoe ist auf seiner einsamen Insel auf seine Kraft und Stärke angewiesen. Bevor er andere Menschen trifft, kann er weder Autorität noch Macht gewinnen, noch Gewalt anwenden.) Wohl wird davon gesprochen, daß der Mensch Macht über die Natur gewonnen habe, oder ihr Gewalt antue, doch ist dies metaphorische Rede, die Wirkungen menschlicher Kraft und Stärke auf die Natur beschreibt.

Diese begrifflichen Unterscheidungen Arendts, deren weiterer Klärung dieses und die folgenden beiden Kapitel dienen, sind durchaus abstrakt. Sie sind aus der "Wirklichkeit gleichsam herauspräpariert ... und in begrifflicher Reinheit nur selten in ihr anzutreffen".<sup>1</sup> Gleichwohl sind sie für die politische Theorie unumgängliche Werkzeuge, und Arendt verlangt ausdrücklich eine Unterscheidung zwischen diesen "Schlüsselbegriffen"<sup>2</sup> vorzunehmen.

Arendts Analyse der Gewalt läuft weder auf eine Gewaltverherrlichung hinaus, noch auf eine moralische Aburteilung der Gewalt. Von jeder wertenden Absicht Abstand nehmend, geht Arendt auch nicht den Weg "wertfreier" Wissenschaftlichkeit im Sinne einer "Biologie des Verhaltens",<sup>3</sup> d.h. der Ethologie. Ihre Analyse der Gewalt gründet sich vielmehr in ihrer Konzeption menschlicher Pluralität und führt diese weiter aus.

1. MG, S. 47.
2. MG, S. 44.
3. MG, S. 59.

Zunächst sei ihre Kritik des ethologischen Ansatzes entwickelt. Konrad Lorenz als einer der wichtigsten Repräsentanten fordert, das Problem der Aggression so anzugehen, "als säße 'ein objektivierender Verhaltensforscher auf einem anderen Planeten, etwa auf dem Mars, und untersuche das soziale Verhalten des Menschen'".<sup>4</sup> Der Ethologe, der seinen Standort auf dem archimedischen Punkt - wie Arendt sagen würde - nimmt, faßt den Menschen als eine vorhandene Objektivität, konkret als ein "'animal rationale'"<sup>5</sup>. Gewalt und Aggression faßt er weiter als objektive Bestimmtheiten an demselben: die aggressiven Triebe sind dem Menschen von Natur aus eigen. Ihre zerstörerische Wirkung entfalten sie aufgrund des Einsatzes der Technik, die der Mensch kraft seiner Verstandesnatur entwickelt. Arendt zitiert den Ethologen von Holst: "... 'nicht, weil wir Verstandeswesen, sondern weil wir außerdem ganz urtümliche Triebwesen sind, ist unser Dasein im Zeitalter der Technik gefährdet'".<sup>6</sup>

Gewalt also wird von den Ethologen nicht draufhin untersucht, was sie für das menschliche Miteinander bedeutet, was ihr Sinn oder Unsinn in diesem sein möge, sie wird ausschließlich als ein biologisches Phänomen gesehen, als eine "'Fehlfunktion'"<sup>7</sup> innerhalb des Naturkreislaufs, die dadurch entstehe, daß die an sich in die Natur eingepaßte Triebstruktur des Menschen durch den menschlichen Verstand (und folglich die Technik) unvernünftige Konsequenzen zeitige. Das Heilmittel kann konsequenterweise für die Ethologie nicht dem menschlichen Miteinander selbst erwachsen, den Gesetzen, Institutionen und Garantien, die sich die miteinander Handelnden und Sprechenden angesichts der Massenvernichtungswaffen selbst geben und schaffen. Das Heilmittel muß in einer wissenschaftlich-technischen Überlistung und Steuerung der Natur liegen, konkret der menschlichen Natur, indem etwa ihrer Triebhaftigkeit Ersatzobjekte angeboten werden. "Darum fühlt sich die Wissenschaft

4. MG, S. 59.
5. MG, S. 62.
6. MG, S. 62.
7. MG, S. 62.

heute dazu aufgerufen, uns von diesen Nebenwirkungen des Verstandes zu heilen, und zwar indem sie unsere Triebe nicht so sehr unter Kontrolle bringen als neu orientieren will, ihnen Ersatzobjekte anbietet und sie in Kompensationsleistungen steuert, nachdem sie ihre ursprüngliche Funktion im Haushalt der Natur durch das Eingreifen des Verstandes verloren haben."<sup>8</sup>

Arendts Kritik besteht darin, daß sie die Möglichkeit eines "Verständnisses" menschlicher Handlungen als solcher - und seien es Gewalthandlungen - von einem Standpunkt außerhalb der menschlichen Pluralität bestreitet. Im Miteinander, innerhalb der Öffentlichkeit erscheint die Person in ihrer mich einfordernden Einzigartigkeit; im Sprung heraus aus dem Miteinander sind nur Verstandestiere zu sehen in ihrer gattungsmäßigen Gleichheit. Das In-Anspruch-genommen-Sein, das In-die-Pflicht-genommen-Sein durch die Handlung eines Anderen - zumal durch eine Gewalthandlung - bietet vom archimedischen Standpunkt aus nur den Anblick triebhafter Reaktion. Dem Blick von einem Standpunkt außerhalb des Miteinanders verhüllt sich die Beziehung zwischen mir und dem anderen. Ihm offenbaren sich nicht die Personen, wie sie miteinander Handeln und Sprechen. Das Geschehen bleibt ihm anonym, ein Naturgeschehen, das analysiert und ans Tageslicht gezerrt werden muß, da es seinen Sinn ihm nicht selbst offenbart.

Gegen diese Perspektive, die sich dem vom archimedischen Punkt Schauenden bietet, fordert Arendt "das Problem der Gewalt aus einer, wie man sagt, 'humanistischen' Perspektive, ohne alle 'Forschung'"<sup>9</sup> anzugehen. Von hier aus erweitern sich die Lösungsvorschläge der Ethologen, gerade in ihrer Wissenschaftlichkeit und Objektivität, als doch nicht vernünftig, d.h. sie erweisen sich als im menschlichen Miteinander unsinnig. Die vorgeschlagene Kompensation aller gewaltbereiten Affekte in Ersatzhandlungen etwa ist unvernünftig, insofern Zorn, Wut und Empörung angesichts von

8. MG, S. 63.  
9. MG, S. 60.

Ungerechtigkeit zum "Verständnis" der Situation gehören. "Gefühlskälte ist kein Zeichen von Vernunft. 'Objektivität und Gleichmut' angesichts unerträglichen Leidens können in der Tat mit Recht 'Furcht erregen'"<sup>10</sup>. Und Arendt fährt fort: "Um vernünftig reagieren zu können, muß man zunächst einmal ansprechbar sein, 'bewegt' werden können".<sup>11</sup> Eine Gewalttat als Folge von Empörung gegen Ungerechtigkeit kann unbedacht sein, ist aber kein Beweis menschlicher Unvernunft und eines bloß animalischen Verhaltens. "Empörung und Gewaltsamkeit werden irrational nur, wenn sie zu Ersatzhandlungen führen oder auf Ersatzobjekte umorientiert werden"<sup>12</sup>.

Unter welchen Umständen ist eine Gewalttat zu rechtfertigen? Gibt es überhaupt eine Rechtfertigung, oder ist sie nicht in jedem Falle zumindest unbedacht? Arendt erwägt, "daß unter gewissen Umständen nur der Gewaltakt, also ein wortloses Handeln, das keine Konsequenzen in Betracht zieht, der Situation gerecht werden kann."<sup>13</sup> Ihr literarisches Beispiel ist "Melville's Billy Budd, der den Mann erschlug, der falsches Zeugnis gegen ihn abgelegt hatte"<sup>14</sup>. Die Gewalthandlung Billy Budds ist insofern nicht sinnlos - auch wenn sie für ihn die Todesstrafe nach sich zieht -, als ihr Zweck, die Unterbindung der Entwürdigung seiner Person, mit ihr sofort erreicht ist.

Gewalthandlungen haben ihren Sinn nicht in sich selbst, sie sind nicht - wie das Flötenspiel, wie das Leben und das Zusammenleben der Menschen - sich selbst genug. Sie sind "ihrem Wesen nach instrumental"<sup>15</sup>, d.h. sie rechtfertigen sich - wie etwa auch Herstellungsvorgänge- und Mittel - von der Erreichung ihres Zieles her. Innerhalb der menschlichen Pluralität nun lassen sich Ziele nie rein verfolgen, weil das Handeln auf das Mithandeln anderer sich anweist und sich damit von deren individuellem Verständnis des Zieles

10. MG, S. 65.  
11. MG, S. 65.  
12. MG, S. 65.  
13. MG, S. 64.  
14. MG, S. 64.  
15. MG, S. 78.

abhängig macht - ganz abgesehen davon, daß es auch Gegner dieses Zieles geben wird, die nicht untätig sein werden, es zu konterkarrieren. Je weniger weitreichend das Ziel einer Gewalthandlung ist, je eher es unmittelbar aus der Tat selbst hervorgeht, um so größer ist die Chance, daß sie ihr Ziel nicht verfehlt und damit ihre Rechtfertigung, ihren Sinn nicht verliert. Als Beispiel ist hier neben der Tat Billy Budds die Selbstverteidigung zu nennen, aber auch die Gewalttat, die geschieht, um Aufmerksamkeit auf ein Problem zu lenken, oder auch nur, um einen Protest unüberhörbar zu bekunden.

Je weiter sich die Erreichung des Zieles hinauszögert, je länger Gewalt angewendet wird, um so mehr besteht neben der Gefahr der Niederlage die, daß das Zusammenleben der Menschen sich brutalisiert. "Werden die Ziele nicht schnell erreicht, so ist das schließliche Resultat nicht nur die Niederlage, sondern das Überhandnehmen von Gewalttätigkeit in allen Bereichen des politischen Lebens."<sup>16</sup> Das Mittel beginnt seinen Zweck zu überwältigen, d.h. eine angestrebte Veränderung eines Verhältnisse tritt immer weiter zurück hinter der Wirklichkeit der Verwüstung innerhalb des Gemeinwesens und der Brutalisierung des Umgangs.

Ein besonders weit entfernter Zweck ist die Errichtung einer idealen oder utopischen oder auch nur willkürlich gewünschten Staatsform durch Gewalt. Die gewaltsam aufgedrungene Ordnung kann sich als solche nicht von der Zustimmung, vom Mithandeln der Betroffenen abhängig machen. Damit versteht sich die Gewalthandlung nach der Art eines Herstellungsvorgangs, denn gleich dem Material, in dem sich der vorgestellte Zweck beim Herstellen realisieren soll und dessen bloße Rezeptivität dabei vorausgesetzt wird, sollen die Menschen durch die Furcht vor der Gewaltdrohung, bzw. durch die Wirkung der Gewalt stillgestellt, gelähmt, d.h. eigener Initiative beraubt werden. Darum aber kann nicht eigentlich von einer Ordnung des "Zusammenlebens" gesprochen werden, die durch Gewalt erreicht werden soll, weil

16. MG, S. 79.

Zusammenleben wesentlich sprachlichen Umgang und miteinander Handeln meint. Es wäre treffender, von einer bloßen Anordnung gegeneinander isolierter Einzelner zu sprechen (Despotie).

Die Beendigung der Gewalteinwirkung hinterläßt anders als das Herstellen keinen fertiggestellten Gegenstand, d.h. keine bleibende Ordnung der Menschenwelt, sondern ermöglicht das Wiederaufleben des Handelns und Sprechens. Die vermeintlich hergestellte und fixierte Ordnung ist der Unabsehbarkeit menschlichen Handelns wieder unterworfen. Der die Gewalthandlung leitende Zweck hat sich allenfalls scheinbar in einer neuen Ordnung des Zusammenlebens realisiert, indessen sich die vollzogenen Gewalttaten keineswegs als unwirklich erweisen. Die Zerstörungen, die die Gewalt im Verfolg ihres vermeintlichen Zwecks hinterläßt, überdauern das Ende der Gewalteinwirkung, d.h. die "Mittel" erreichen Dauer, als wären sie der Zweck, indessen der "Zweck" mit dem Ende der Gewalteinwirkung verschwindet, als wäre er das Mittel gewesen.

Wird also die "Herstellungskategorie auf den Bereich der menschlichen Angelegenheiten angewendet, so hat sich noch immer herausgestellt, daß die Vorrangstellung des Zwecks im Verlauf der Handlung verloren geht; der Zweck, der die Mittel bestimmt, die zu seiner Erreichung notwendig sind und sie daher rechtfertigt, wird von den Mitteln überwältigt. Denn das Resultat menschlichen Handelns läßt sich niemals mit der gleichen Sicherheit voraussagen, mit der das Endprodukt eines Herstellungsprozesses bestimmt werden kann".<sup>17</sup>

## 7. Macht

Die Tradition politischer Theorie tendiert Arendt zufolge dahin, Macht mit Gewalt zu identifizieren. Max Weber etwa versteht Macht als "jede Chance, innerhalb einer sozialen

17. MG, S. 8.

Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen".<sup>18</sup> Staatsmacht wird damit wesentlich zu einem Gewaltphänomen, der Staat ist für Weber "'das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit'".<sup>19</sup> Und folglich: "'Wenn nur soziale Gebilde beständen, denen die Gewaltsamkeit als Mittel unbekannt wäre, dann würde der Begriff 'Staat' fortgefallen sein, dann wäre eingetreten, was man ... als 'Anarchie' bezeichnen würde.'"<sup>20</sup> Der Staat vermag gewaltsam zu zwingen, er kann sinnvoll befehlen, d.h. Gehorsam erwarten, kurz, er ist ein Herrschaftsverhältnis. Der Staat ist - so Weber - "'ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen'".<sup>21</sup> Weber stimmt folgerichtig Trotzki zu, der sagt: "'Jeder Staat wird auf Gewalt gegründet'"<sup>22</sup>.

Dieses Verständnis des Verhältnisses von Staat (Macht) und Gewalt findet sich vorher schon bei Marx, der den Staat als bloßen Überbau ökonomischer Verhältnisse versteht, als "Instrument der Unterdrückung in der Hand der herrschenden Klassen"<sup>23</sup>, wie Arendt interpretiert, und damit als eine Form organisierter Gewalt.

Über Jean Bodin und Thomas Hobbes, den Begründern des absoluten Machtbegriffs, geht diese Auffassung zurück bis auf die antiken Philosophien, die Staatsformen als Herrschaftsformen von Menschen über Menschen deutete.

Dagegen erinnert Arendt, daß die griechische Polis sich selbst nicht im Sinne der politischen Theorien (Platons oder Aristoteles') verstand, sondern im Gegenteil Gewalt aus den Beziehungen zwischen den Bürgern ausgeschlossen wissen wollte und damit auch das Verhältnis von Befehlenden und Gehorchenden, daß sie ihre Verfassung als Isonomie bezeichnete, als "Organisation der Gleichen im Rahmen des Ge-

18. MG, S. 37.

19. MG, S. 37.

20. MG, S. 37.

21. MG, S. 36.

22. MG, S. 36.

23. MG, S. 36.

setzes"<sup>24</sup> und damit jedes Herrschaftsverhältnis unter den Freien abgeschafft. Ebenso die Römer, wenn sie ihre res publica eine Bürgervereinigung (civitas) nannten und die Revolutionäre des 18. Jahrhunderts in Amerika und Frankreich, die "der Herrschaft des Menschen über den Menschen ein Ende bereiten"<sup>25</sup> wollten, was ihnen im Falle Amerikas - nach Arendt - im politischen Bereich auch gelungen ist.

Das Machtverständnis, das diese politische Praxis der Mehrzahl der politischen Theorien entgegengesetzt, genauer zu artikulieren, ist das Anliegen Arendts. Im Folgenden sei seine systematische Rekonstruktion versucht.

Macht kommt nicht dem Menschen überhaupt zu, d.h. dem Menschen, wie man ihn unter Absehung von der pluralen Struktur des Menschseins zu definieren versuchen mag, sondern ist ein Moment menschlicher Pluralität. Menschliche Pluralität meint ein Miteinandersein, nicht ein zusammen Vorkommen einer Anzahl Exemplare der menschlichen Gattung. Dieses Miteinandersein bezeichnet ein Verbundensein, welches entsprechend nicht als ein äußeres zu denken ist, etwa als räumliche Nähe der Personen oder als Übereinstimmung in bestimmten Eigenschaften (Gattung, Rasse, gesellschaftlicher Stand etc.), als Verbindung, die von einem Standpunkt außerhalb der Pluralität überschaubar wäre. Die Verbundenheit besteht vielmehr im miteinander Sprechen und Handeln. Das Band, das die Personen verbindet, ist das Band der Sprache, ist Absprache und Übereinkommen, ist gegenseitige Verpflichtung und Solidarität.

Die Sprache erhält die Verbundenen ebensowohl als Getrennte, sie führt sie nicht auf einen gemeinsamen Nenner, auf eine ursprüngliche Gleichheit zurück. In der Sprache zeigt sich vielmehr gerade die Unvergleichlichkeit der Person, ihre Einzigartigkeit. Das Sprechen "ist an einen Raum gebunden, in dem es viele Stimmen gibt und wo das Aussprechen dessen, was 'Wahrheit dünkt', sowohl verbindet wie

24. MG, S. 41.

25. MG, S. 42.

voneinander distanziert, ja diese Distanzen zwischen den Menschen ... recht eigentlich schafft."<sup>26</sup>

Macht nun ist die "Kraft" der Sprache, Menschen als getrennte zu erhalten und darin zugleich zu verbinden. Sie ist von daher "allen menschlichen Gemeinschaften immer schon inhärent"<sup>27</sup>. Sie ist das, was "einen politischen Körper zusammenhält"<sup>28</sup>. Potentiell liegt sie in jeder Ansammlung von Menschen vor. Sie ist aktuell erst, wo die Ansammlung zu einer Versammlung wird.

Worin unterscheidet sich eine Versammlung von einer Ansammlung? Die Ansammlung hat nichts, was sie "verbindet". Die Versammlung hingegen ist "verbunden" durch etwas, was von gemeinschaftlichem Inter-esse ist. Das, was interessiert (inter-est), ist etwas, was "zwischen" den Versammelten ist. Im Begriff des "Zwischen", wie er alltäglich und unterterminologisch gebraucht wird, liegt ebensowohl Verbindung wie Trennung. Diese beiden Momente finden sich im Begriff der Versammlung wieder. Die Versammelten sind verbunden und getrennt in einem. Sie sind über etwas miteinander verbunden und erhalten sich darin als Getrennte. Sie gehen eine Verbindung miteinander ein, indem sie miteinander handeln und sprechen über einem Gegenstand. Aber sie sind nicht der Verbindung überliefert, wie Wasserstoff und Sauerstoff, die zu Wasser verbunden sind. Die Verbindung ist gerade die Stätte (Öffentlichkeit nämlich), an der sie sich in ihrer Einzigartigkeit, in ihrer Abgelöstheit erweisen. "... wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist."<sup>29</sup>

Macht ist also ein Moment allen (sprachlichen) Umgangs der Menschen, sie ist aktuell, wo immer ein Erscheinungsraum, d.h. eine Öffentlichkeit besteht. "Macht ist, was den

26. MfZ, S. 48. E. Levinas, TU, S. 278, formuliert: "Die Sprache realisiert eine Beziehung zwischen Termini, die die Einheit der Gattung aufbrechen. Die Termini, die Gesprächspartner, lösen sich aus der Beziehung ab oder bleiben in der Beziehung absolut".

27. MG, S. 53.

28. VA, S. 193.

29. VA, S. 52.

öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden, überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält."<sup>30</sup>

Macht kann anders als Gewalt durch materielle Hilfsmittel nicht verstärkt werden. Dies schon deutet ihren nicht-instrumentellen Charakter an. Die einzige materielle Bedingung der Macht ist, daß die Menschen räumlich nahe genug beieinander sind, um miteinander handeln und sprechen zu können. "Nur in einem Miteinander, das nahe genug ist, um die Möglichkeit des Handelns ständig offen zu halten, kann Macht entstehen"<sup>31</sup> und Arendt bemerkt, daß die "beispiellose Machtentfaltung der europäischen Völker"<sup>32</sup> in den für die politische Organisation im Abendland maßgeblich gewordenen Stadtgründungen der Antike ihre Voraussetzung hat.

Macht läßt sich durch materielle Mittel nicht verstärken und sie läßt sich nicht aufspeichern, wie die Gewaltmittel, auf die der Gewaltherrscher im Notfall immer wieder zurückgreifen kann. "Wo Macht nicht realisiert, sondern als etwas behandelt wird, auf das man im Notfall zurückgreifen kann, geht sie zugrunde, und die Geschichte ist voll von Beispielen, die zeigen, daß kein materiell greifbarer Reichtum der Welt diesen Machtverlust ausgleichen kann."<sup>33</sup>

Weiterhin hat Macht die allen materiellen Phänomenen entgegengesetzte Natur, sich durch Aufteilung vermehren zu können. Ein Staat verliert, in Bundesstaaten aufgeteilt, nicht unbedingt an Macht, sondern kann, insofern in den kleineren und kleinsten Einheiten das Miteinander lebendiger sich erhält, an Macht gewinnen - jedenfalls dann, wenn die Gefahr eines sterilen Gegeneinanders gebannt werden kann. Ja, es kann auf diese Weise der Verfall in Ohnmacht, der sehr großen Staatsgebilden droht, gesteuert werden. Dies gilt für die unterschiedlichsten Formen der Machtteilung, auch für die sogenannte Gewaltenteilung, wo immer beobachtet werden kann, "daß Machtteilung keineswegs Macht-

30. VA, S. 194.

31. VA, S. 195.

32. VA, S. 195.

33. VA, S. 193.

verminderung zur Folge hat, ja daß das Zusammenspiel der 'Gewalten', das auf Teilung beruht, ein lebendiges Verhältnis von sich gegenseitig kontrollierenden und ausgleichenden Mächten hervorruft, in dem vermöge des in ihm waltenden Miteinander mehr Macht erzeugt wird, jedenfalls solange es sich wirklich um ein lebendiges Zusammenspiel handelt, und die in solchen Systemen immer bestehende Gefahr der gegenseitigen Paralyse und des sich Festfahrens gebannt ist."<sup>34</sup>

Schließlich ist Macht anders als Gewalt kein Mittel, sie ist ein Zweck in sich selbst und der Gewalt gegenüber vorgängig - so wie der Friede im Verhältnis zum Krieg. "Der Zweck des Krieges ist der Friede; aber auf die Frage: Und was ist der Zweck des Friedens? gibt es keine Antwort. Friede ist etwas Absolutes, obwohl in der uns bekannten Geschichte die Perioden des Krieges nahezu immer länger waren als die des Friedens. Ein solches Absolutes ist auch die Macht..."<sup>35</sup>.

Damit wird die Frage nach den Zwecken des Staates, das Bemühen um eine Staatszielbestimmung relativ. Der Staat ist schon "gerechtfertigt", bevor durch staatliches Handeln bestimmte Zwecke realisiert werden, indessen Gewalt als Mittel einzig durch die Erreichung eines Zwecks gerechtfertigt werden kann. "Und wenn der Staat seinem Wesen nach organisierte und institutionalisierte Macht ist, so hat auch die gängige Frage nach seinem Endzweck keinen Sinn."<sup>36</sup> Und: "Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß Regierungen jeweils eine bestimmte Politik verfolgen und ihre Macht

34. VA, S. 195.

35. MG, S. 52. Zum Verhältnis von Krieg und Frieden hat Arendt sich nicht ausführlicher geäußert. Eine genauere Untersuchung dieses Verhältnisses findet sich bei Hans Buchheim, Aurelius Augustinus' Friedensbegriff als Konzept einer modernen Theorie des Friedens, in: Grewe, Wilhelm: Im Dienste Deutschlands und des Rechts. Festschrift für Wilhelm G. Grewe zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Friedrich J. Kroneck u. Thomas Oppermann, Baden-Baden 1981, S. 425-444. Buchheims Erörterung des Friedensbegriffs kann - obwohl von Arendts kurzen Andeutungen unabhängig - als Behandlung des Themas in ihrem Sinn gelesen werden.

36. MG, S. 53.

dafür einsetzen, vorgegebene Ziele zu erreichen. Aber die Machtstruktur selbst liegt allen Zielen voraus..."<sup>37</sup>.

Wenn davon gesprochen wird, daß die Regierenden die Macht haben oder eine einzelne Person, so kann das nicht heißen, daß die Vielen von dieser Macht ausgeschlossen wären. Sie verleihen die Macht, d.h. die Macht bleibt doch bei den Vielen. Wenn die Vielen der Regierung ihr Vertrauen entziehen, ist sie machtlos. "In dem Augenblick, in dem die Gruppe, die den Machthaber ermächtigte und ihm ihre Macht verlieh ... auseinandergeht, vergeht auch 'seine Macht'."<sup>38</sup>

Regierungen, die dabei sind, ihre Macht zu verlieren, neigen zur Anwendung von Gewalt, "als könne diese die verlorene Macht ersetzen"<sup>39</sup>. Gewalt vermag den Machtverlust in gewissem Sinne tatsächlich zu "kompensieren", in dem Sinne nämlich, daß die Regierenden ihre Posten erhalten können, aber nicht in dem Sinne, daß die Macht wiederhergestellt wäre. An die Stelle einer auf Macht beruhenden Regierung tritt in diesem Falle eine (ohnmächtige) Gewaltherrschaft.

Auch die Gewaltherrschaft bedarf allerdings noch eines Minimums an Macht, insofern sie etwa die Unterstützung derer bedarf, die die Gewaltmittel in Händen halten. Das macht die revolutionäre Situation deutlich, die Situation der Konfrontation der Regierung mit der Bevölkerung, wenn die Gewaltanwendung, der Schießbefehl, verweigert wird. Ohne diese Verweigerung, d.h. solange ein gut organisierter Machtkern bestehen bleibt - und nur solange - kann Gewalt unwiderstehlich sein. Ein Beispiel bietet die griechische Polis, insofern sie, in sich ganz auf Macht gegründet, doch in Bezug auf die überlegene Zahl von Sklaven, eine Gewaltherrschaft darstellte. "Selbst das despotischste Regime, das wir kennen, die Herrschaft über Sklaven, die ihre Herren an Zahl immer übertrafen, beruhte nicht auf der Überlegenheit der Gewaltmittel als solchen, sondern auf der überlegenen Organisation der Sklavenhalter, die miteinander so-

37. MG, S. 52/3.

38. MG, S. 45.

39. MG, S. 55.

lidarisch waren, also auf Macht."<sup>40</sup> Es sind also nicht die Gewaltmittel alleine, sondern vor allem ein ausgeprägtes Machtverständnis, wodurch die "Macht der Wenigen ... sich wohl unter Umständen der Macht der Vielen als überlegen erweisen"<sup>41</sup> kann.

Auch wenn in der politischen Wirklichkeit Macht und Gewalt meistens eng verbunden auftreten, so kann hier doch Macht prinzipiell auch ohne Gewalt auftreten und politisch relevant werden. Gewalt aber muß ohne hinter ihr stehende Macht politisch irrelevant bleiben. "Solange Roboter Menschen nicht ersetzt haben, hat kein einzelner Mensch ohne die Unterstützung von anderen je die Macht, die Gewalt wirklich loszulassen."<sup>42</sup> Macht ist der Gewalt vorgängig. "...Macht, weit davon entfernt, Mittel zu Zwecken zu sein, (ist) tatsächlich überhaupt erst die Bedingung..., in Begriffen der Zweck-Mittel-Kategorie zu denken und zu handeln"<sup>43</sup>.

Arendts Begriff der Macht läuft ebensowenig auf eine moralische Hochschätzung derselben hinaus, wie ihr Gewaltbegriff auf eine moralische Abwertung zielt. Die Unterscheidung dieser Begriffe erfolgt nicht unter moralischen Gesichtspunkten, sondern unter phänomenalen. Macht, wo sie rein auftritt, schaltet zwar Gewalt aus, doch ist diese Situation in der politischen Wirklichkeit auch nicht ohne Gefahren. Macht kann entarten. Dieser Fall liegt vor, wenn kein einzelner mehr sich angesichts des Übereinkommens der Vielen zu widersetzen wagt. Dann geschieht eine (durchaus gewaltlose) Überwältigung und Ruhigstellung. Individuelle Stärke gerade wird durch entartete Macht ruiniert, mehr noch als durch Gewalt. "Denn mit der Gewalt kann der Einzelne auf viele Arten fertig werden, er kann sich ihr gegenüber heroisch verhalten, kämpfen und untergehen, oder stoisch sie erdulden in der Selbstgenügsamkeit einer ent-

40. MG, S. 51.  
41. VA, S. 194.  
42. MG, S. 52.  
43. MG, S. 53.

schlossenen Weltferne..."<sup>44</sup>. Macht in ihrer Entartung, wie im Falle schrankenloser Demokratie oder der gesellschaftlichen "Kliquenherrschaft und des organisierten Beziehungsschwindels, wo jede Hand die andere wäscht und es nichts gibt, was man nicht richten kann"<sup>45</sup>, tendiert zum Ruin der Starken, tendiert dahin, "die Kraft ihrer Begabung zu unterminieren und sie um den ... ihnen im Öffentlichen zustehenden Rang zu betrügen."<sup>46</sup>

Die Diskussion um Arendts Machtbegriff wurde ausgelöst durch Jürgen Habermas' Rezeption und Kritik<sup>47</sup> desselben. Habermas bemerkt richtig: Arendt "hält an der klassischen Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis fest - Praxis stützt sich auf Meinungen und Überzeugungen, die nicht im strikten Sinne wahrheitsfähig sind...". Und folglich sehe Arendt auch nicht "die Verständigung über praktische Fragen als rationale Willensbildung"<sup>48</sup> an. "Wenn hingegen das 'repräsentative Denken' in ihrem Sinne, das die Verallgemeinerungsfähigkeit von praktischen Gesichtspunkten, und das heißt: die Richtigkeit von Normen prüft, nicht von Argumentation durch einen Abgrund getrennt ist, läßt sich auch für die Macht gemeinsamer Überzeugungen eine kognitive Grundlage in Anspruch nehmen. Dann ist Macht in der faktischen Anerkennung diskursiv einlösbarer und grundsätzlich kritisierbarer Geltungsansprüche verankert. Hannah Arendt sieht aber zwischen Erkenntnis und Meinung einen Abgrund klaffen, der durch Argumente nicht geschlossen werden kann. Sie sucht nach einer anderen Grundlage für die Macht der Meinung ...".<sup>49</sup>

Auch damit trifft Habermas Arendt richtig. In aller Kürze sei hier eine mögliche Antwort aus der Sicht Arendts formuliert. Habermas kann Konsens nur denken als Übereinstimmung aufgrund des besseren Arguments. Für Arendt ist

44. VA, S. 197.

45. VA, S. 198.

46. VA, S. 198.

47. Jürgen Habermas, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/M 1984, S. 228-248.

48. J. Habermas, Profile, S. 247.

49. J. Habermas, Profile, S. 247/8.

damit zu viel in Anspruch genommen, nämlich ein Wissen darum, was in den Köpfen der am Konsens Beteiligten vorgeht. Wirklicher Konsens von miteinander Handelnden und Sprechenden bedeutet eine gegenseitige Verpflichtung, ein wechselseitiges Versprechen, ohne daß eine Gewißheit über die jeweiligen individuellen Gründe der anderen, die Verpflichtung auf sich zu nehmen, gewonnen werden kann. Die Garantie, daß die anderen sich dem zwanglosen Zwang eines besseren Arguments beugen, daß sie "zur Einsicht gekommen" sind, ist nicht zu haben. Sie wäre natürlich beruhigend, wüßte man doch, daß die anderen nur um den Preis sich selbst zu widersprechen (d.h. ihrer wirklichen Einsicht), dem Konsens noch widersprechen könnten, aber diese Garantie gibt es nicht. Nur ein Konsens im Arendtschen Sinne hält die Wirklichkeit menschlicher Pluralität, die Einzigartigkeit und Unabsehbarkeit der Personen aus, indessen Habermas ihr zu entkommen sucht durch ein erschliches Wissen über das, was in den Köpfen der Mithandelnden vorgeht.

Habermas entgeht nicht, daß Arendt den Konsens, der Macht bedeutet, nicht anders denn als freies, unableitbares, gegenseitiges *Versprechen* faßt - ohne weiteres Bemühen, die Köpfe und Seelen der Beteiligten zu erforschen und festzulegen. Seinen eigenen Begriff kommunikativer Praxis unterstellend täuscht er sich allerdings, wenn er meint, daß Arendt "am Ende der ehrwürdigen Figur des Vertrages mehr als ihrem eigenen Begriff einer kommunikativen Praxis"<sup>50</sup> vertraue. Das Versprechen (und damit auch die Möglichkeit des Vertrages) ist eine Arendts Begriff des Handelns und Sprechens immanente Struktur<sup>51</sup>. Wenn handelnd und sprechend sich unweigerlich die Einzigartigkeit der Person offenbart, dann kann die Qualität eines Konsenses nicht vom Maße der Verähnlichung und Vereinheitlichung der Personen und ihres Denkens durch rationale Überzeugung abhängig gemacht werden, sondern umgekehrt: im Maße, da der Konsens die personale Einzigartigkeit in ihrer Unabsehbar-

50. J. Habermas, Profile, S. 248.

51. Vgl. F III 5.

keit gelten läßt und ihr entspringt, ist er freier Konsens und mächtig. Es scheint so, als hielte Habermas die Freiheit des Konsenses nicht aus, dies also, daß noch im Versprechen alle Freiheit ist, und keine rational ausweisbare Garantie, kein inneres Gezwungensein derer, die es abgeben.

E. Vollrath bemerkt treffend, daß der herrschaftsfreie Dialog, der den Gesetzen der Ratio folgt und vielleicht in den Wissenschaften praktiziert wird, "den staatlich-politischen Bereich bereits voraus(setzt) und ... weit davon entfernt (ist), ihn begründen zu können." Und er fährt fort: "Im politischen Bereich handelt es sich keineswegs darum, Einstimmigkeit mit sich selbst, sondern darum, Übereinstimmung mit anderen Menschen herbeizuführen. Das entscheidende 'Faktum' der politischen Welt ist das Bestehen und die Anerkennung einer Pluralität von Menschen, und diese Pluralität darf nicht durch irgendwelche Tricks in die Einheit und Einheitlichkeit untereinander und d.h. auch mit sich selbst identischer Subjekte überführt werden."<sup>52</sup>

Die ausführlichste Erörterung des Arendtschen Machtbegriffs, sowie der Diskussion um ihn, gibt L. Penta. Er kommt nach einem Vergleich der Strukturen des miteinander Sprechens und der Macht im Arendtschen Sinne zu dem Ergebnis, "daß Hannah Arendts Erläuterung der Macht als eine Erläuterung der Macht der Sprache zu verstehen und zu interpretieren ist."<sup>53</sup> Seine Untersuchung ist die wichtigste Bestätigung unseres Versuchs, den Machtbegriff und alle weiteren politischen Grundbegriffe Arendts am Leitfaden der Sprache verständlich zu machen.

#### 8. Autorität

Unter den schon erwähnten Begriffen von Kraft, Stärke, Macht, Gewalt und Autorität bezeichnet letzterer "das begrifflich am schwersten zu fassende Phänomen"<sup>54</sup>. Im Folgen-

52. E. Vollrath, Rekonstruktion, S. 39.

53. L. Penta, Macht, S. 105.

54. MG, S. 46.

den wird der Arendtsche politische Autoritätsbegriff zunächst abgegrenzt gegen den Platonischen Begriff einer Expertenautorität, sowie gegen den Aristotelischen einer pädagogischen Autorität. Sodann wird das Autoritätsverständnis Roms entwickelt, insbesondere Autorität (augere = vermehren) als "Vermehrung" dargestellt, sowie die Fraglosigkeit der Anerkennung, die dem vermehrenden Tun zukommt. Diese beiden Momente von Autorität tauchen wieder auf und werden tiefer verstanden in Arendts Auseinandersetzung mit der Französischen und vor allem mit der Amerikanischen Revolution, womit der Arendtsche Autoritätsbegriff seine volle Bestimmtheit erlangt.

Dem antiken Griechenland blieb - Arendt zufolge - Autorität als ein Moment des interpersonalen Umgangs im öffentlichen Raum der Polis weitgehend unbekannt. Den Folgen dieser Autoritätsfremdheit, der Unsicherheit und Wankelmütigkeit der öffentlichen Angelegenheiten, sucht Platon - im Blick auf Sokrates' Schicksal - sich zu erwehren. Hierzu interpretiert er die "Ideenlehre", in der sich ursprünglich Erfahrungen des Denkens manifestierten, so um, daß sie für die Regelung des zwischenmenschlichen Umgangs anwendbar wird. So tritt im Verlauf der Gedankenentwicklung im "Staat" an die Stelle der Idee des Schönen als der höchsten Idee, die alle anderen Ideen erst zu Ideen macht, die des Guten im Sinne des Tauglichen. Damit erst werden die Ideen tauglich, sie werden anwendbar als Maßstäbe für menschliche Angelegenheiten, geeignet über sie zu herrschen. "Ursprünglich ... war die eigentliche Funktion der Ideen nicht, über die Angelegenheiten der Menschen zu herrschen, sondern als das Schöne über ihnen zu scheinen und das Irdische zu erleuchten."<sup>55</sup> "Die Ideen werden herrschende Begriffe im eigentlichen Wortsinne erst, wenn der Philosoph in Angst um sein Leben auf sie zurückgreift, um sie als Maßstäbe für Herrschaft und Macht zu benutzen."<sup>56</sup>

55. WA/T, S. 142.

56. WA/T, S. 138.

Der Philosoph, der die Maßstäbe kennt, nach denen sich das Zusammenleben zu richten hat, ist der berufene König. Er ist "Experte" für das Zusammenleben und kann daher freiwillige Unterordnung erwarten.

Plato begründet also so etwas wie Autorität für den interpersonalen Umgang (nicht in diesem), indem er diesen einem Wissen unterordnet, das nicht aus dem Umgang selbst zu gewinnen ist, sondern nur im Rückzug von diesem, im einsamen Gespräch der Seele mit sich selbst. Der interpersonale Umgang ist seiner Natur nach für Platon unmündig, d.h. die miteinander Sprechenden (und Handelnden) können gerade nicht für sich selbst sprechen. Sie müssen bevormundet werden, einem Maßstab unterstellt, der für sie - sofern sie miteinander Sprechen - gerade nicht einsehbar ist. "Herrschen soll der Philosophen-König, und unter seiner Autorität sollen die menschlichen Angelegenheiten gerade deshalb gestellt werden, weil vom Standpunkt der Philosophie aus es unbedingt verhindert werden muß, daß sie so ernst genommen werden, daß sie autonom werden."<sup>57</sup>

Neben Platon ist es Aristoteles, der die Tradition politischen Denkens und ihr Autoritätsverständnis maßgeblich bestimmt hat. Analog Platon, der sich von seinem eigenen Denken absetzt, um der Verwahrlosung der Polis etwas entgegenzusetzen, sieht sich Aristoteles genötigt, sich von einem wesentlichen Anliegen seiner eigenen politischen Philosophie, die die Polis als eine Gemeinschaft von Gleichen begreift, zu entfernen, um dahin zu kommen, daß "jedes politische Gemeinwesen sich aus solchen, die herrschen, und solchen, die beherrscht werden, zusammensetze"<sup>58</sup>. Aristoteles begründet diese Auffassung damit, daß die Natur "den Unterschied ... zwischen den Jüngeren und den Älteren bereitstelle und so die einen dazu bestimmt habe, beherrscht zu werden und die anderen, zu herrschen"<sup>59</sup>.

57. WA/T, S. 145.

58. WA/T, S. 146. Ich zitiere hier Aristoteles aus dem Arendtschen Text.

59. WA/T, S. 146.

Für Arendt hat diese Auffassung zunächst den Mangel, ein pädagogisches Verhältnis - die Heranziehung der Jüngeren und Unmündigen, so daß sie die politischen Ämter und Aufgaben der Älteren und Mündigen übernehmen können - als Herrschaftsverhältnis mißzuverstehen. Sodann entsteht der hier gewichtigere Irrtum, politische Autorität durch die Unterscheidung zwischen Unmündigen und Mündigen begreiflich zu machen, d.h. im Sinne pädagogischer Autorität, als ob im öffentlichen Raum der Polis sich nicht gerade die Mündigen begegneten. Es wird damit also eigentlich postuliert, die Mündigen, die, die für sich selbst sprechen können, nach einem äußeren Maßstab unterteilen zu können in solche, die sprechen dürfen und solche, die nicht. Politisch gesehen, d.h. vom Standpunkt der Gleichen, bekundet sich darin ein Herrschaftswille. Wo immer "das Beispiel der Erziehung durch Autorität auf das Politische übertragen wurde (und dies ist allerdings vor allem in konservativen Ideologien häufig genug), hat es immer nur dazu gedient, wirkliche oder erstrebte Herrschaftsverhältnisse zu verschleiern und vorzugeben zu erziehen, wo man eigentlich herrschen will."<sup>60</sup> Theoretisch gesehen bekundet sich darin die Unmöglichkeit für Aristoteles (wie schon für Platon), Autorität im miteinander Handeln und Sprechen selbst zu begründen, die Notwendigkeit folglich, das Handeln und Sprechen für unautonom zu erklären und nur als bevormundetes gelten lassen und begreifen zu können.

Arendts Autoritätsdenken gewinnt in der Auseinandersetzung mit dem politischen Denken von Platon und Aristoteles nur insofern Gestalt, als es sich gegen dieses abgrenzt. Wichtige Bestimmungen gewinnt ihr Autoritätsbegriff in der Aneignung des römischen Verständnisses von Autorität, wie es sich aus den Erfahrungen der römischen Bürgerschaft ergeben und in den politischen Institutionen, sowie im politischen Schrifttum manifestiert hat.

Die Erfahrung der Gründung der Stadt Rom blieb im öffentlichen Leben Roms gegenwärtig "fast bis zu dem Ende der

60. WA/T, S. 151.

Kaiserzeit"<sup>61</sup>. Diese Zurückgebundenheit des öffentlichen Miteinanders an die Gründung in ihrer Heiligkeit ist ein Wesenszug der römischen Religion (religere = zurückbinden): "Religiös sein bedeutet, an die Vergangenheit gebunden sein"<sup>62</sup>. Und politische Tätigkeit, in der sich die Bindung an die Gründung realisiert, wird so nahezu ununterscheidbar von religiöser. In diesem Sinne sagt Cicero: "In nichts nähert sich menschliche Vollkommenheit so sehr den Wegen der Götter (numen) als in der Gründung neuer und der Bewahrung bereits gegründeter Gemeinwesen"<sup>63</sup>.

Autorität ist abgeleitet von augere (vermehrten), und Handlungen, Ämtern und Personen kommt Autorität zu, insofern sie die Bindung an die Gründung realisieren und eben dadurch diese mehren. Autorität ist in Rom im Senat institutionalisiert, d.h. bei der Versammlung der Alten, aber nicht, weil sie etwa durch Erfahrung klüger geworden sind, als die Jüngeren, sondern weil sie in der Gegenwart die Vergangenheit repräsentieren, weil sie die Gründung der Gegenwart tradieren und darin mehren. "Mit Autorität ausgestattet waren die Alten, der Senat oder die 'patres', die sie durch Herkunft oder Überlieferung ... von denen erlangt hatten, die die Fundamente für alle kommenden Dinge gelegt hatten, den Ahnen, die die Römer daher die maiores, die Größeren, nannten."<sup>64</sup>

Solche Autorität bedarf keiner Gewalt, um sich zur Geltung zu bringen und sie beruht auch nicht auf der Macht der Vielen. Cicero sagt: "cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit", also "wie der Sitz der Macht im Volke, so liegt der Sitz der Autorität im Senat"<sup>65</sup>. Das Volk, obwohl es die Macht hat, wird sich der Autorität des Senates, der die politischen Entscheidungen des Volkes vermehrt, nicht widersetzen. Der Beschluß des Senates ist so mehr als ein Ratschlag und doch weniger als ein Befehl. Er ist ein Rat-

61. WA/T, S. 152.

62. WA/T, S. 153.

63. WA/T, S. 153.

64. WA/T, S. 153.

65. WA/T, S. 154, zitiert nach dem Arendtschen Text.

schlag, "dessen Befolgung man sich nicht füglich entziehen kann"<sup>66</sup>.

Abschließende Bestimmtheit gewinnt Arendts Autoritätsbegriff in ihrer Untersuchung der Amerikanischen und der Französischen Revolution.

Den Revolutionären, denen es gelungen war, die alte Ordnung zu stürzen, stellte sich das Problem der Autorität in aller Schärfe: Wie läßt sich eine Ordnung des Zusammenlebens, eine Verfassung legitimieren, wenn sie bestenfalls durch Mehrheitsbeschluß - sei es des Volkes, sei es seiner Vertreter - eingesetzt werden kann, gleichwohl aber doch für alle, d.h. auch für Minderheiten, und vor allem auch für die nachfolgenden Generationen bindend sein soll, bindend gerade in einer nicht despotisch-zwingenden Weise? Die Macht der Vielen vermöchte zwar einen Verfassungstext hervorzubringen, aber doch nicht, ihn zu legitimieren, d.h. ihm über den Augenblick hinaus Geltung zu verschaffen.

In dieser Situation entstand das Bedürfnis nach einem Absoluten, auf das man sich berufen konnte, von dem her sich die Verfassung legitimieren ließ.

Wird dieses Absolute ins Volk verlegt, ist es der Volkswille, der die Legitimität der Gesetze und der Verfassung ausmacht - wie Rousseau und zunächst Robespierre es wollten -, so wird bei der Wechselhaftigkeit eines solchen Willens eine dauerhafte Ordnung gerade nicht entstehen, d.h. Rechtssicherheit für den Einzelnen immer ausbleiben.

Das Bedürfnis nach einem Absoluten, das dauerhaft, unveränderlich und menschlicher Einwirkung transzendent wäre und so eine rechtliche Ordnung begründen könnte, führte Robespierre schließlich dahin, eine Religionsgründung zu versuchen. Es ging ihm dabei zunächst nur "um einen 'unsterblichen Gesetzgeber' und damit um die Möglichkeit, 'jederzeit an die Gerechtigkeit zu appellieren'. Auch er bedurfte mit anderen Worten jener immer gegenwärtigen Autoritätsquelle jenseits des politischen Raumes, die nicht mit dem Allgemeinwillen der Nation oder der Revolution

66. WA/T, S. 154. Arendt zitiert hier Mommsen.

zusammenfiel"<sup>67</sup>. Doch bei einem unsterblichen Gesetzgeber konnte es nicht bleiben. Sollte sich das Volk dem unsterblichen Gesetzgeber auch beugen, bedurfte es eines Jenseits mit Lohn und Strafe.

Auch die amerikanischen Revolutionäre waren aus rein politischen Gründen zum Postulat eines Jenseits, in dem Lohn und Strafe gerecht verteilt würden, zurückgekommen. "Es ist offenbar, daß ihr Festhalten an einem Jenseits, in dem ein persönlicher Gott richtet und Lohn und Strafe verteilt, sich mit ihren religiösen Überzeugungen nicht vereinbaren läßt, so daß nicht religiöse Bindung, sondern einzig und allein politische Sorgen um das ungeheure Risiko ihres Unternehmens ..." <sup>68</sup> sie hierbei leitete. Dieser Hinweis auf ein Jenseits findet sich in allen Länderverfassungen, nicht jedoch in der Unabhängigkeitserklärung und in der Verfassung der Vereinigten Staaten. In der Unabhängigkeitserklärung findet sich die Einführung eines Absoluten in einer etwas verborgeneren Form. Jeffersons berühmte Formulierung gewisser zwingend evidenter Wahrheiten - "We hold these truths to be self-evident ..." - versucht außerhalb möglicher Diskussion zu stellen, und damit als absolut zu erklären, was unter den Männern der Revolution unstrittig war. In den Worten "we hold" zeigt sich freilich ihr Wissen an, daß auch vermeintlich selbstevidente Wahrheiten von dem Dafürhalten und der Meinung der betroffenen Menschen abhängen, damit sie in ihrem Zusammenleben Realität erhalten. Die vermeintlich absoluten Wahrheiten werden schon in der Formulierung Jefferson davon eingeholt, daß sie relative sind, wirkliche Relationen der Bürger der Vereinigten Staaten, bzw. allgemein als wirklich gewünschte.

Arendt beurteilt die theoretischen Bemühungen der amerikanischen und der französischen Revolutionäre, einen Begriff der Autorität zu gewinnen, als gescheitert. Das praktische Genie der amerikanischen Revolutionäre und die Gunst

67. R, S. 239.

68. R, S. 247.

der inneramerikanischen Situation haben es - anders als in Frankreich - gleichwohl ermöglicht, eine nun schon über 200 Jahre alte Republik zu konstituieren. Das ist offensichtlich nicht deshalb gelungen, weil die Angst vor Höllenstrafen lebendig hätte erhalten werden können, sondern weil es ihnen in praxi glückte, Autorität zu etablieren, obwohl sie sich theoretisch keine angemessene Rechenschaft davon abzufragen wußten. Arendts Bemühen ist nun, dem was in Amerika sich ereignete, den angemessenen begrifflichen Ausdruck zu verschaffen. Dem sei im Folgenden nachgegangen.

Wie soll der Anfang, den die Gründung darstellt, Autorität beanspruchen können, wenn er sich nicht auf ein zeitliches Vorher berufen kann, auf ererbte Zustände, noch auf ein "logisches" Vorher, auf zwingende Evidenzen oder ein göttliches Absolutes, das eine Ableitung der Verfassungsprinzipien ermöglichte? Wie soll eine Gründung sich legitimieren können, die sich auf nichts Vorhergehendes, keinen Grund berufen kann? Muß nicht der grundlose und damit unbedingbare Anfang unter dem Verdacht der Willkür, des blind Zufälligen stehen und so alle Autorität verlieren?

Nun bezeichnet der Begriff "Anfang" nicht bloß die Unterbrechung einer bis dahin andauernden Kontinuität. Er bezeichnet auch den Anfang eines Neuen, einer neuen Kontinuität, eines "novus ordo saeculorum"<sup>69</sup>, einer neuen Ordnung der Welt. Das Neue, d.h., das auf den Anfang Folgende hat entweder den Anfang verraten und ihn dadurch seines Charakters als Anfang beraubt, ihn zu einem bloß willkürlichen, einmaligen Ereignis gemacht, oder es bewahrheitet ihn als einen Anfang. Darin liegt, daß ein Anfang nicht eine strukturlose Plötzlichkeit ist, sondern ein Gesetz enthält, wonach man antritt. Das lateinische "principium" bedeutet zugleich Anfang und Prinzip, und ebenso bedeutet das griechische "archä" Ursprung und Prinzip. Der Anfang ist also im römischen wie im griechischen Verständnis nichts Anarchisches, nichts Prinzipienloses, sondern ein bestimmtes In-die-Wege-Leiten eines Neuen.

69. R, S. 232.

Diejenigen, die den Anfang gemacht haben, haben sich je schon durch diesen Anfang gebunden, wie auch die Nachfolgenden, die diesen Anfang weitertragen. Der Anfang birgt das Prinzip für das Folgende, und solange das Prinzip das Handeln der Menschen leitet, solange ist der Anfang nicht verloren, sondern währt unter ihnen fort. Der Anfang ist nicht bloß ein Ereignis am Anfang eines Geschehens, sondern er reicht bis an dessen Ende. "Der Anfang ist das Prinzip jedes Handelns, als Prinzip hält er sich durch, auch wenn er selbst längst vergangen ist, beseelt von nun an alles, was auf ihn folgt, bleibt sichtbar in der Welt und verschwindet aus ihr erst wieder, wenn die oft Jahrhunderte währende Geschichte, die aus ihm entsprang, an ihr Ende gekommen ist."<sup>70</sup> Der Anfang, insofern er Prinzip des Folgenden ist, hat autoritativen Charakter. Seine Autorität liegt nicht darin, daß er sich ableiten und begründen ließe, sondern darin, daß er die Kraft des Begründens hat.

Autorität also muß nicht von außen an das Zusammenleben, an den sprachlichen Umgang der Menschen herangetragen werden, um ihm Stabilität, um ihm eine Struktur zu verleihen, sondern die Gestalt, die der sprachliche Umgang sich selbst gibt, ist ihm von sich aus verbindlich. Autorität ist die Verbindlichkeit einer geschichtlichen Gestalt, in der sich der sprachliche Umgang und das Zusammen ermöglicht.

Damit erweist sich Autorität als ein (je nach Situation mehr oder minder hervortretendes) Moment der Sprache in ihrem konkreten Vollzug, als ein Moment des jeweiligen miteinander Sprechens und Handelns.

Folglich kommt Autorität dem Gesetz, dem Prinzip zu, nach dem die Personen ihr Miteinander angetreten haben und damit den Handlungen, Personen oder Institutionen, die es zu erinnern wissen. Solcher Erinnerung kann man "sich nicht füglich entziehen", obwohl keine Befehlsgewalt hinter ihr steht und ihr wird sich gerade die Macht - solange die

70. R, S. 274.

Autorität noch funktioniert, d.h. das Gemeinwesen nicht untergegangen ist - nicht füglich entziehen können<sup>71</sup>.

Autorität in diesem Sinne ist in den Vereinigten Staaten - Arendt zufolge - entstanden. So sagt sie, "daß die junge Republik ihre verblüffende Stabilität nicht so sehr dem Glauben an einen 'unsterblichen Gesetzgeber' oder den Strafen und Belohnungen im Jenseits oder der zweifelhaften Evidenz irgendwelcher in der Unabhängigkeitserklärung aufgezählten 'Wahrheiten' verdankte als der Autorität, die der Gründungsakt und das Einigen-neuen-Anfang-Setzen in sich tragen."<sup>72</sup>

Obwohl die amerikanische Verfassung "nach den Worten John Quincy Adams' nur mit äußerster Mühe 'unter dem Druck bitterster Notwendigkeit einer höchst widerwilligen Nation hat abgezwungen' werden können", wurde sie doch "über Nacht zum Gegenstand 'einer unkritischen und fast blinden Anbetung' (wie Wilson sagt)"<sup>73</sup>. Arendt sieht darin nicht das blinde Glaubensbedürfnis der Menge am Werk, sondern den politischen Genius des amerikanischen Volkes, dessen sich das "große Pathos"<sup>74</sup> bemächtigte, das sich aller bemächtigte, die an den Neuanfängen in der Geschichte beteiligt waren. In diesem Pathos der Gründung bewies sich die Autorität der neuen Ordnung.

71. Nicht überzeugend ist die Kritik, die Gordon J. Tolle, *Human Nature under Fire*, an Arendts Autoritätsbegriff übt. Sein Bemühen ist, Arendts Autoritätsbegriff im Zusammenhang eines Begriffs von der menschlichen Natur, den er bei ihr nur rudimentär entwickelt findet, zu erörtern. Da sich nach seiner Überzeugung Autorität letztlich nur im Rückgang auf eine Erkenntnis der menschlichen Natur begründen läßt, ist ihre Begründung von Autorität für ihn haltlos oder doch zumindest unausgearbeitet. Sein Verlangen nach "normative guidelines" (S. 153), nach "natural standards" und "a clear vision of purpose to guide the public realm" (S. 154) kann in der Tat in Arendts Werk keine Befriedigung finden und zeigt, daß er Arendts Politiktheorie, ihre Kritik an absoluten Maßstäben in der Politik, nicht verstanden hat.

72. R., S. 256.

73. R., S. 255.

74. R., S. 276.

Institutionell manifestierte sie sich nicht im amerikanischen Senat - was das römische Beispiel nahezuweisen schien -, sondern im Rechtswesen. Denn der Senat war in Amerika anders als in Rom eine Institution des Machtapparates, d.h., letztlich vom wechselnden "Volkswillen" abhängig. Die Institutionen des Rechts konnten gerade wegen ihrer Machtlosigkeit Autorität verkörpern. Und so wie die Aufgabe des römischen Senats in seiner Autorität die Bewahrung und *Mehrung* der Gründung der Stadt war, so ist es möglich geblieben, die Gründung, d.h. die Verfassung der Vereinigten Staaten, durch Zusätze zu mehren.

Autorität garantiert den Zusammenfall von Kontinuität und Veränderung in der Mehrung der Grundlagen. Der revolutionäre Anfang kann nur "konserviert" werden, indem zugleich die Möglichkeit bleibt, hinter den gelegten Grund zurückzugehen und ihn zu erweitern. Die Fixation des Anfangs in einer unveränderlichen Verfassung wäre nicht dessen Bewahrung, sondern dessen Ruin, wäre er doch gerade seiner Kraft der Gründung beraubt und damit der Fähigkeit, auf unvorhersehbare geschichtliche Umstände im Sinne des Gründens, dieses Gründens zu reagieren.

Autorität erweist sich so nicht als eine Einschränkung der Freiheit oder als ihr Gegensatz, sondern als ein Moment der Freiheit selbst. Sie ist dasjenige an der Freiheit, wodurch sie sich in der Zeit durchhält, wodurch sie zeitliche Erstreckung gewinnt, ohne in dieser zu erstarren.

### 9. Herrschaft

Eine Person, die handelnd einen Anfang zu machen gedenkt, ist auf das Mithandeln der anderen angewiesen, daß sie die Initiative aufgreifen und ihre eigene Initiative beisteuern. Ein Anfang kann sich erst dann als solcher erweisen, wenn er zum Prinzip des Handelns anderer geworden ist, d.h. wenn andere dem "Geist" des Initiators entsprechend selbstinitiativ geworden sind. Die griechische Sprache unter-

scheidet diese beiden Aspekte des miteinander Handelns und Sprechens in den Begriffen *archein* (anfangen, führen) und *prattein* (etwas durchführen, vollbringen), die lateinische in den Begriffen *agere* (etwas in Bewegung setzen) und *gerere* (tragendes und ertragendes Weiterführen)<sup>75</sup>.

Arendts Grundthese ist nun, daß die herrschaftliche Handlung, der Befehl eine Form des *agere* ist, der Gehorsam eine Form des *gerere*. Diese Deutung von Befehl und Gehorsam hat weitreichende Konsequenzen. Insbesondere erhellt sie die Problematik, ob und in welchem Maße der Gehorchende in der Ausführung eines kriminellen Befehls verantwortlich gemacht werden kann, eine Problematik, die bei der Behandlung der nationalsozialistischen Verbrechen immer wieder auftauchte<sup>76</sup>. Dem sei im Folgenden nachgegangen.

Der Befehl ist auf die Initiative derer, die gehorchen sollen, angewiesen und ist ohne diese nichtig. Die "Gehorchenden" machen sich, indem sie "gehorsamen", in der Tat zu Mithandelnden. Dies bedeutet insbesondere, daß die Ausführenden eines Befehls sich nicht auf vermeintliche Notwendigkeiten des Gehorsams berufen können, sondern sich stets der Unterstützung des Befehlenden, der "Mittäterschaft" zu verantworten haben, im Falle etwa eines kriminellen Befehls. Eine Befehlshierarchie in dem Sinne, daß alle Initiative (und damit Verantwortung) bei der Spitze, beim "Herrscher" wäre, gibt es nicht. Die Initiative kann den "Gehorchenden" nicht abgenommen werden. Eben hierdurch besteht und darin liegt eine Gleichheit zwischen allen Handelnden. "What you have here is the notion of an equality which accounts for a 'leader' who is never more than the first among peers. Those who seem to obey him actually support him and his enterprise"<sup>77</sup>.

Auch ein "Rädchen" in einer streng bürokratischen Organisation, ein bloßer "Funktionär" kann nicht verstanden werden in dem üblichen Begriff eines "Befehlsempfängers",

75. Vgl. FP, S. 686.

76. Diese Problematik ist in EJ und in PRD zentrales Thema Arendts.

77. PRD, S. 205.

der seinen Vorgesetzten zu "gehorsamen" hat. "Even in a strictly bureaucratic organization, with its fixed hierarchical order, it would make much more sense to look upon the functioning of the 'cogs' and wheels in terms of overall support for a common enterprise than in our usual terms of obedience to superiors."<sup>78</sup> Nur Unmündige können und müssen gehorchen (sie sind hilflos, wenn sie nicht gehorchen, während mangelnder "Gehorsam" von Erwachsenen den Befehlenden hilflos macht). "Gehorsam" bei Erwachsenen bedeutet Unterstützung: "Only a child obeys; if an adult 'obeys', he actually supports".<sup>79</sup>

Arendt ist sich bewußt, mit dieser Auffassung vom Wesen des Gehorsams gegen eine mächtige Tradition anzudenken, die Gehorsam als eine Tugend ansieht, die glaubt, ohne Gehorsam könne keine Organisation und kein Staat existieren. Gehorsam schulde man seinen Vorgesetzten, wie auch den Gesetzen des Staates. Nur wenn der Staatsbürger sich gehorsam zeige, könne der Anarchie gewehrt werden, könne es stabile und gerechte Herrschaft geben.

Dieser Begriff des Gehorsams, des Befehls und damit der Herrschaft, beruht nach Arendt auf einer Tradition, die bis auf Platon zurückgeht. Im Folgenden sei am Beispiel Platons - wie Arendt ihn versteht - nachgezeichnet, aus welchen Überlegungen heraus der Herrschaftsbegriff überhaupt entstehen konnte und zu welchen Konsequenzen er führt.

Der Handelnde kann, da das Handeln wesentlich kommunikativ ist, das was er tut, nicht im Griff behalten, er steht immer vor der "Unabsehbarkeit der Konsequenzen"<sup>80</sup> dessen, was er tut. Er kann auch nicht mehr rückgängig machen, was er mit seinem Handeln veranlaßt hat. Schließlich ist er auch nicht mehr als Einzelner für die Handlung haftbar zu machen. Die anderen, die mitgehandelt haben, tragen mit an ihr und an dem, was daraus geworden ist.

78. PRD, S. 205.

79. PRD, S. 205.

80. VA, S. 214.

Diesen Nachteilen, dieser "moralischen Verantwortungslosigkeit"<sup>81</sup> die in der "einfachen Tatsache der in jedes Handeln verstrickten Pluralität von Handelnden"<sup>82</sup> liegt, abzu- helfen und dem menschlichen Zusammenleben eine überschaubare und verantwortbare Gestalt zu geben, muß ein Handlungstyp gefunden werden, der dem Handelnden gestattet, Herr seiner Handlungen zu bleiben.

Herr seiner Tätigkeit, Herrscher also und Souverän zu sein, setzt voraus, sich auf andere Personen nicht verlassen zu müssen, gerade auf spontane und initiative Mitwirkung anderer verzichten zu können. In der Absicht, ein souveränes "Handeln" begreiflich zu machen, trennt Platon das Beginnen (archein) radikal vom Durchführen (prattein), so zwar, daß der Beginnende zum Herrscher wird (archon), die Durchführenden zu Beherrschten. Die Qualität, die den Herrscher auszeichnet und seine besondere Stellung rechtfertigt, ist in Platons "Gesetzen" die Vernunft, das Wissen um die Ideen, und damit die rechten Maßstäbe für das Zusammenleben. Die Durchführenden haben dieses Wissen nicht, ihre Qualität besteht im gehorsamen Tun. Dieser Unterschied zwischen Wissen und Tun, den Platon in das Handeln glaubte einführen zu können, hat sich "bis heute als die Wurzel aller Herrschaftstheorien erhalten, die mehr beanspruchen als die Rechtfertigung eines angeblich der menschlichen Natur inhärenten Machtwillens, der prinzipiell unverantwortlich handelt."<sup>83</sup>

Leitend für diese Konzeption des Handelns ist offensichtlich der Tätigkeitstypus des Herstellens. Das Herstellen zerfällt seiner Natur nach in die Ausbildung und Vorstellung der Idee und in ihre Realisierung. Die Realisierung kann dabei durchaus von anderen vorgenommen werden, als von dem, der die Idee hat. Es genügt, daß er sie anweist, ihnen Skizzen oder Modelle seiner Idee vorhält, nach denen sie sich richten.

81. VA, S. 214.

82. VA, S. 214.

83. VA, S. 219.

Die "Gestaltung" des Zusammenlebens ist von diesem Platonischen Handlungsbegriff her eigentlich ein Herstellungsvorgang, an dem alle teilnehmen. Der Herrscher und die übrigen Bürger, die sich von seinem Expertenwissen befehlen lassen, stellen "die Polis nicht anders her als der Bildhauer eine Statue"<sup>84</sup>.

In der Wirklichkeit menschlichen Zusammenlebens, das nach der Idee gebildet werden soll, bedeutete dies, daß die Pluralität sich als ein Material verstünde, das eine bestimmte Gestalt gewinnen soll. Das Material würde nach Maßgabe des vom Experten gewußten Zwecks behandelt und zuge richtet. Sein Sinn bestünde in der Formbarkeit nach diesem Zweck. Das Material müßte also mit allen Mitteln bearbeitet werden, die geeignet wären, es dem Zweck gemäß zu machen. Von der Pluralität her gesehen bedeutete dies die Herrschaft der Gewalt.

Herrschaft also, das Herr-bleiben-seiner-eigenen-Handlungen, bedeutet im interpersonalen Umgang immer schon Herrschaft der Gewalt. Denn sie bedeutet die Nutzung der menschlichen Pluralität als eines Materials, das seinen Sinn von dem Zweck her hat, dem gemäß es geformt werden soll. Sie bedeutet die Umdeutung des Handelns in ein Herstellen, wobei die dem Herrscher gehorsamen Staatsbürger die Gewalt an einander verrichten, deren Ziel der Herrscher (allein) kennt.

#### IV. Geschichte(n)

Über jede Begegnung eines Menschen mit anderen läßt sich eine Geschichte erzählen, von einem Historiker etwa, einem Biographen oder den Beteiligten selbst. Jedes miteinander Sprechen und Handeln zeitigt in diesem Sinne eine erzählbare Geschichte. Sie wird von den miteinander Handelnden nicht intendiert, es geht ihnen nicht darum, eine bestimmte Geschichte hervorzubringen. Was sie intendieren, sind viel-

84. VA, S. 222.

mehr ihre eigenen Ziele und Zwecke. Diese lassen sich im allgemeinen handelnd nicht rein - wenn denn überhaupt - realisieren, macht sich doch der Handelnde vom Mithandeln anderer abhängig. So kann man sagen, daß eine Geschichte das einzige ist, was mit Sicherheit (wenn auch ungewollt) aus dem Handeln hervorgeht und daß sie in diesem Sinne des Handelns ursprünglichstes Produkt ist. "Das ursprünglichste Produkt des Handelns ist nicht die Realisierung vorgefaßter Ziele und Zwecke, sondern die von ihm ursprünglich gar nicht intendierten Geschichten, die sich ergeben, wenn bestimmte Ziele verfolgt werden, und die sich für den Handelnden selbst erst einmal wie nebensächliche Nebenprodukte seines Tuns darstellen mögen."<sup>85</sup>

Eine Geschichte liegt nicht nur außerhalb der Intention der Handelnden, sie ist vielmehr ihrem Wesen nach nicht intendierbar, d.h. planbar und realisierbar. Denn das miteinander Sprechen und Handeln bleibt jedem einzelnen Sprecher und Akteur wie auch allen zusammen unverfügbar und unabsehbar. Folglich gibt es niemanden, der das Gesprochene und Gehandelte gemacht hätte, nach dessen Vorstellung es gebildet worden wäre. Eine Geschichte also wird nicht von Menschen "gemacht", und doch ist nichts an ihr, was nicht auf die Beteiligten zurückginge (und damit von ihnen zu verantworten wäre).

Die aus dem Handeln und Sprechen hervorgehenden Geschichten sind nicht vorgezeichnet und vorgeschrieben, sie gehen ihrer Aufführung nicht voraus. Sie ergeben sich erst dem rückwärts gewandten Auge des Betrachters. Weil sich das Geschehene dem Auge des Betrachters immer in eine erzählbare Geschichte fügt, kann die Illusion entstehen, ein unbekannter Autor (Fatum, Vorsehung) zeichne für sie verantwortlich.

Daß es so etwas wie Geschichten gibt, verdankt sich zum einen dem Handeln und Sprechen selbst, zum anderen - und unlösbar verbunden damit - dem Geschichtenerzählen, d.h. dem Urteilen als einer autonomen Tätigkeit.

85. VA, S. 174.

Auch wenn es nicht mehr Thema dieser Arbeit ist, ist es an dieser Stelle unvermeidlich, einen Blick auf Arendts Theorie des Urteilens zu werfen. Arendt konzipiert das Urteilen - in Anlehnung an Kant - als eine autonome Tätigkeit. Das heißt zunächst, daß das Urteilen keine Funktion des Handelns ist, daß der Urteilende (der Geschichtsschreiber, der Richter) nicht im Dienst einer der handelnden Parteien steht. Der handelnden Teilnahme und der zugehörigen Leidenschaftlichkeit und Interessiertheit entbunden, vermag der Urteilende allen beteiligten Parteien Gehör zu schenken, unparteilich zu sein.<sup>86</sup>

Die Urteilskraft ist aber nicht nur unparteilich, autonom in Bezug auf das Unmittelbare der Affekte, sie ist es auch gegenüber vorgegebenen Gesetzen und Prinzipien. Sie ist das Vermögen, wie Arendt in Anlehnung an Kants Begriff der "reflektierenden Urteilskraft" sagt, ausgehend vom Einzelnen, die Regel selbst erst zu schaffen und zu finden, durch die sie urteilt<sup>87</sup>. Das aber heißt, sie bedarf keiner allgemeingültigen Geschichtstheorie, unter deren Gesetz das einzelne Ereignis subsumiert werden kann, um dieses zu verstehen.

Sie ist schließlich auch autonom gegenüber der gewordenen Wirklichkeit, der Geschichte. Sie muß dem Erfolgten, dem Erfolg nicht das letzte Wort überlassen. " ... entweder sagt man mit Hegel: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht, und überläßt das letzte Urteil dem Erfolg, oder man besteht mit Kant auf der geistigen Autonomie der Menschen und ihrer Fähigkeit, sich unabhängig davon zu machen, wie die Dinge nun einmal sind oder geworden sind."<sup>88</sup>

Urteilen findet nicht nur im richterlichen Urteilen statt, sondern auch im Erzählen des Geschichtsschreibers, auf das Arendt vor allem ihr Augenmerk richtet.

86. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Handelnde nicht auch urteilsfähig ist und sein muß, daß im Handeln nicht immer auch ein Urteilen liegt. Die von Arendt einzeln untersuchten Tätigkeiten sind in der Realität unlösbar voneinander.

87. Vgl. LG/Bd. 1, S. 75/6.

88. LG/Bd. 1, S. 212.

Der Historiker hat, anders als der Naturwissenschaftler, mit nicht reproduzierbaren, einmaligen und darüber hinaus neuen Ereignissen zu tun. Ihr Neuigkeitscharakter würde von einem Historiker implizit bestritten, der Kausalketten, die dieses Ereignis herbeiführten, ausfindig machen wollte. Sein Verständnis historischer Kausalität schlösse die prinzipielle Möglichkeit in sich, die Zukunft vorherzusagen.

Diesem Verständnis von Ursächlichkeit, das in Anlehnung an das naturwissenschaftliche gebildet ist, steht für Arendt die eigentliche historische Erklärung entgegen. Sie bezieht sich auf Ereignisse, die eingetreten sind und versucht diese, in ihrer Neuigkeit zu verstehen. Etwas in seiner Neuigkeit zu verstehen, heißt, es nicht schon aus dem Bekannten zu begreifen. Dies aber heißt, daß mit dem Ereignis, soll es verstanden werden, das Verstehen (auch neu werden muß. Nur (auch) neue Maßstäbe und Kategorien des Verstehens fassen ein seinem Wesen nach neues Ereignis. Die Natalität des Menschen muß ebensoviel eine Natalität im Verstehen bedeuten wie im Handeln, soll das Handeln nicht ohne adäquate Erinnerung seiner selbst bleiben. Die Bemerkung Arendts angesichts des Ereignisses totaler Herrschaft, daß die Maßstäbe unseres Denkens es zu fassen, nicht zureichen, ist in Bezug auf jedes Ereignis richtig. "Even though we have lost yardsticks by which to measure, and rules under which to subsume the particular, a being whose essence is beginning may have enough of origin within himself to understand without preconceived categories and to judge without the set of customary rules which is morality."<sup>89</sup>

Ein Ereignis verstehen heißt, es als das Ende und den Höhepunkt einer Geschichte verstehen. "... we can understand an event only as the end and the culmination of everything that happened before, as 'fulfillment of the times'".<sup>90</sup> Da es eine Neuigkeit ist, entsteht mit dem Ereignis eine neue, erzählbare Geschichte. Das neue Ereignis wird im Erzählen einer neuen Geschichte, im Erzählen seiner

89. UP, S. 391.

90. UP, S. 388.

Geschichte verstanden. Anders gewendet: Das Ereignis erleuchtet und konstituiert seine eigene Vergangenheit, es kann nicht als Fortschreibung einer schon bekannten und feststehenden Vergangenheit verstanden werden. Jedes Ereignis tritt in eins mit seiner Geschichte hervor. Mit ihm wird eine bis dahin notwendig unbekannte Geschichte wirklich und offenbar. "Whenever an event occurs that is great enough to illuminate its own past, history comes into being. Only then does the chaotic maze of past happenings emerge as a story which can be told".<sup>91</sup>

Der Sinn der Geschichtsschreibung läßt sich nicht in Analogie zum Sinn naturwissenschaftlicher Erkenntnis fassen. Das Erzählen hat es nicht bloß damit zu tun, neutrale Fakten aufzudecken und auch nicht damit, neutrale Fakten - gewissermaßen als unwissenschaftliche Zutat - zu bewerten. Der Sinn des Erzählens der Ereignisse, in die wir Menschen verstrickt sind, ist Versöhnung mit der Wirklichkeit. "Wer es unternimmt zu sagen, was ist ..., kann nicht umhin, eine *Geschichte* zu erzählen, und in dieser Geschichte verlieren die Fakten bereits ihre ursprüngliche Beliebigkeit und erlangen eine Bedeutung, die menschlich sinnvoll ist. Dies ist der Grund, warum 'alles Leid erträglich wird, wenn man es einer Geschichte eingliedert oder eine Geschichte darüber erzählt', wie Isak Dinesen gelegentlich bemerkt". Und weiter: "Insofern Berichterstattung zum Geschichtenerzählen wird, leistet sie jene Versöhnung mit der Wirklichkeit, von der Hegel sagt, daß sie 'das letzte Ziel und Interesse der Philosophie' ist".<sup>92</sup>

Versöhnung mit der Wirklichkeit meint nicht eine Anpassung auch noch an die schlimmsten Mißstände, sondern eine Übernahme des Geschehenen im amor fati. "'Der schweigende, alles umschließende Genius der Ergebung'..., entsteigt der Geschichte, weil in der Wiederholung der Vorstellung die Ereignisse zu dem werden, was sie (Isak Dinesen; M.B.) als Geschick bezeichnet hätte."<sup>93</sup>

91. UP, S. 388.

92. WP/WLP, S. 89.

93. MfZ, S. 124.

Geschichtsschreibung also hat es weder mit dem bloßen Aufzählen wertfreier Fakten zu tun, noch mit der Hinzufügung von Werturteilen zu den Faktenbeständen, noch auch - wie zu ergänzen ist - mit der Konstruktion einer Geschichtstheorie, die den Sinn der Geschichte entschlüsseln soll. Geschichtsschreibung, wie Arendt sie versteht, d.h. als ein Erzählen von Geschichten über Handlungen und Leiden der Menschen, bedarf keiner von außen herangetragenen Sinnkonstruktionen. "Das Geschichtenerzählen enthält den Sinn, ohne den Fehler zu begehen, ihn zu benennen ...".<sup>94</sup> Oder, wie Arendt, Isak Dinesen zitierend sagt: "'Wenn der Erzähler der Geschichte gegenüber treu ist ..., wird am Ende die Stille sprechen. Wurde die Geschichte verraten, ist die Stille leer. Aber wir, die Getreuen, werden, wenn wir unser letztes Wort gesprochen haben, die Stimme der Stille vernehmen.'<sup>95</sup> Was indirekt in der erzählten Geschichte spricht und noch in der folgenden Stille vernommen wird, ist nicht das Urteil der Weltgeschichte, sondern, wie Arendt in Anlehnung an Isak Dinesen sagt, das Jüngste Gericht.

Wie dies Jüngste Gericht urteilt, das läßt sich nicht theoretisch fassen, sondern allein - wenn man so will - moralisch praktisch. Das Urteil wird gehört in der Ergebung, darin, mit "seinem Geschick so eins zu sein, daß niemand den Tänzer vom Tanz unterscheiden kann".<sup>96</sup>

Damit bekommt das Urteilen indirekt wieder eine Bedeutung für das Handeln. Es lehrt, sich mit der Wirklichkeit "abzufinden und sie zu akzeptieren"<sup>97</sup>, was die präpolitische Voraussetzung allen initiatorischen Handelns ist.

Mit dieser Auffassung vom Verhältnis von Handeln und Geschichte, die durch ihre Theorie des Urteilens ermöglicht ist, widerspricht Arendt einerseits dem, was sie die Geschichtsphilosophie nennt, andererseits der Wendung, die Marx der Geschichtsphilosophie gibt. Diese beiden (kon-

94. MfZ, S. 125.

95. MfZ, S. 115/6.

96. MfZ, S. 124.

97. WP/WLP, S.90.

trären) Positionen seien im folgenden genauer untersucht, zunächst die der Geschichtsphilosophie.

Die Auffassung der Geschichte als eines Prozesses, dessen Gesetz der Geschichtsphilosoph wie ein Naturgesetz zu fassen vermag, ist neuzeitlichen Ursprungs und entsteht ungefähr gleichzeitig mit der Geschichtswissenschaft. "...die außerordentlich schnelle und reichhaltige Entwicklung der Geschichtswissenschaft war ja von Anfang an von jenen mehr oder minder großartigen Geschichtskonstruktionen begleitet und inspiriert, in welchen angeblich Geschichtsgesetze gefunden und erwiesen wurden, die es mit den damals noch unbezweifelten Naturgesetzen an Verlässlichkeit und universaler Gültigkeit sollten aufnehmen können."<sup>98</sup>

Einen zunächst unbemerkt gebliebenen Ansatz hat nach Arendt Vico gemacht, indem er über die beschränkten Zwecke der Handelnden hinweg blickte, um die höheren Ziele zu erkennen, die sich im Medium der Handelnden verwirklichten. Kant dann sieht den Geschichtsprozeß von einer bestimmbar Absicht der Natur (Vorsehung) geleitet. Hegel entdeckt eine List der Vernunft, wonach die Geschichte gemäß den Gesetzen der Freiheitsdialektik zum Selbstbewußtsein der Freiheit voranschreitet. Marx findet das Gesetz des Klassenkampfes, Spengler das des Auf- und Untergangs der Kulturen, Toynbee das von challenge und response etc..

Die neuzeitliche Auffassung von der Geschichte als einem (gesetzlichen) Prozeß enthält für Arendt einen Wahrheitskern, der in der Antike unbemerkt geblieben ist. Der Wahrheitskern ist, daß das Handeln nicht begrenztbar ist wie das Herstellen. Dieses findet sein Ende in der Fertigstellung seines Produkts, indessen eine Handlung wesentlich eines antwortenden Handelns bedarf. Sie leitet damit etwas ein, was ihrer Kontrolle nicht mehr unterliegt. Das ist der Sinn der Erkenntnis, daß eine Handlung nicht mehr rückgängig gemacht werden kann (außer in gewisser Weise durch die Handlung des Verzeihens, welches aber auch nicht in der Hand des Initiators liegt), indessen das Produkt des Her-

98. NG/T, S. 48/9.

stellens von seinem Erzeuger auch wieder zerstört werden kann. Das Handeln also löst einen unabsehbaren Prozeß aus, der so lange sich erstrecken kann, als die Menschheit existiert.

Die Geschichtsphilosophie nun, indem sie eine Gesetzmäßigkeit dieses Prozesses auszumachen sucht, beraubt das Handeln des ihm selbst eigenen Sinnes und unterstellt es dem Sinn des Gesetzes. Sie läßt eine Handlung nicht mehr für sich selbst sprechen und gelten, sondern nur als Funktion eines Prozesses. Der Sinn des Handelns wird nicht durch es selbst offenbar, das Handeln hat nicht von ihm selbst her Sinn, sondern nur durch das, was es nicht von sich aus ist, was sich vielmehr durch es hindurch verwirklicht. In der Handlung begegnet nicht eine sich selbst offenbarende Person, sondern es offenbart sich durch sie ein ihr fremder Sinn. Das bedeutet, daß das Handeln seinen "greif- und sichtbaren Sinn verloren hat, weil das Konkrete und das Allgemeine, das Einzelne in seiner besonderen Gestalt und die Bedeutung, die ihm zukommt, sich voneinander geschieden haben. Der Prozeß, der alles und alle zu Exponenten erniedrigt - Napoleon zum Exponenten des Weltgeistes und Katharina die Große zum Exponenten feudaler Klassenkämpfe -, hat sich ein Monopol auf Sinn und Bedeutung angeeignet, so daß der Einzelne oder das Besondere nur dann und nur dadurch sinnvoll sein können, daß sie als bloße Funktionen verstanden werden."<sup>99</sup>

Die Frage nach dem Verhältnis von Handeln und Geschichte wird also von der Geschichtsphilosophie in der Weise beantwortet, daß die Geschichte, verstanden als anonymer Geschichtsprozeß, dem Handeln erst Sinn und Bedeutung gibt. Das Verhältnis wird - wenn man so will - einseitig zugunsten der Geschichte entschieden, so daß dem Handeln nur

99. GPN/T, S. 82/3. Daß Arendt Hegel Unrecht tut, daß Hegel als Fürsprecher gerade des Arendtschen Anliegens gelesen werden kann und zumal der Persönlichkeitsbegriff sich im Rückgang auf Hegels "Logik" prägnant denken läßt, ist aufgewiesen in: Hans Erler, Hannah Arendt, Hegel und Marx: Studien zu Fortschritt und Politik, Köln/Wien/Böhlau 1979.

noch akzidenteller Charakter zukommt, es im eigentlichen Sinne kein Handeln mehr ist.

Das andere Extrem, die Position von Marx, wurde nach Arendt schon vorgezeichnet durch jene Geschichtsphilosophien, die Geschichte nicht nur als einen gesetzlichen Prozeß verstanden, sondern zudem noch als zielgerichtet, wie vor allem Vico, Kant und Hegel.

Marx war in gewisser Weise der Konsequenzteste, wenn er es nicht dabei belassen wollte, die Geschichte auf ihre Zwecke hin zu interpretieren, sondern sie auf sie hin handelnd verändern wollte. Weil das Ziel der Geschichte dem Denker offenbar werden kann, kann er es handelnd anstreben, kann er zu einem bewußten Geschichtemachen übergehen, nachdem die Menschheit vorher unwissend dem 'trotzlosen Ungefähr' ausgeliefert war. "Aus dem Interpretieren der Welt, aus dem Betrachten der Geschichte, aus der Erkenntnis eines alle geschichtliche Bewegung einheitlich durchherrschenden Gesetzes sollte die Veränderung der Welt, das Machen von Geschichte, der bewußte Vollzug des dem geschichtlichen Prozeß inhärenten Gesetzes folgen."<sup>100</sup>

Verstehen Vico, Kant und Hegel - in den Augen Arendts - Handeln als eine unbewußte Herstellung der Geschichte, so gelangt Marx dahin, es in eine bewußte Herstellung der Geschichte zu überführen<sup>101</sup>. Damit bestimmt Marx das Verhältnis von Handeln und Geschichte in einer Weise, die alles Gewicht dem Handeln gibt. Das eigentliche Problem des Verhältnisses von Handeln und Geschichte wird gelöst, indem gewissermaßen eine der beiden Seiten des Verhältnisses die Dominanz gewinnt, die andere Seite zu einer bloßen Funktion

100. GPN/T, S. 103.

101. Marx findet ein allgemeines Gesetz in der Geschichte, das sinnvoll wird in dem Augenblick, da es "von den Menschen mit voller Sachkenntnis angewandt und damit beherrscht" (MEW 19, S. 226) wird. "Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maß auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit" (MEW 19, S. 226).

herabsetzend. Bei Marx wird die Geschichte schließlich zur Funktion des Handelns, bei den Geschichtsphilosophen das Handeln zur Funktion des Geschichtsprozesses.

Man könnte sagen, daß Arendt ebensowohl die Würde des Handelns gewahrt wissen will (gegen die Geschichtsphilosophie), wie auch die Würde der Geschichte, d.h. des Geschichtsschreibers und Geschichtenerzählers, vor dessen Auge Geschichte erst eigentlich wird, nämlich Erzählung wird (gegen Marx). Die je eigene Würde des Handelns wie des Geschichtenerzählens manifestiert sich äußerlich in Arendts Werk in der Unterscheidung zwischen den Tätigkeiten des Handelns und des Urteilens, wie sie oben ausgeführt wurde.

Die hier versuchte Rekonstruktion von Arendts Geschichtsbe-griff stützt sich auf Textstellen aus Schriften Arendts, die über einen Zeitraum von zwei Jahrzehnten entstanden sind. Den für diese Thematik entscheidenden letzten Band von LG über das Urteilen konnte Arendt nicht mehr schreiben, doch finden sich über ihr Werk verteilt genügend Ausführungen und Hinweise, aus denen ihr Verständnis des Urteilens im Sinne des geschichtlichen Urteilens rekonstruierbar ist<sup>102</sup>. Es ist möglich, daß Arendt in ihrem dritten Band des LG sich nicht auf eine Analyse des geschichtlichen Urteilens beschränkt hätte. Vieles deutet etwa darauf hin, daß sie nicht nur einem personalen Verstehen und Beurteilen von Geschichte zuarbeiten wollte, sondern auch einem individuellen Begreifen von Natur. So widerspricht sie nicht nur der Auffassung von der Geschichte als einem anonymen Prozeß, d.h. der Auffassung personaler Handlungen als Exponate eines gesetzlich beschreibbaren Prozesses, sondern auch der Verabsolutierung der Auffassung der Natur als ei-

102. Einen wichtigen Versuch hat etwa Ronald Beiner, KPP, S. 115-197 vorgelegt. Natürlich bleibt E. Vollraths Bedenken richtig: "Niemand kann wissen, was sie zu sagen gehabt hätte, wenn es ihr vergönnt gewesen wäre, den 3. Bd. von 'Vom Leben des Geistes' zu vollenden" (Grundlegung, S. 194 (Fußnote)). Man muß aber nicht spekulieren, was Arendt vielleicht noch hätte sagen wollen, es genügt sich auf das zu beziehen, was sie tatsächlich gesagt hat, um ihre Theorie des geschichtlichen Urteils zu rekonstruieren.

nes naturgesetzlich beschreibbaren Prozesses. Ihre ersten veröffentlichten Reflexionen über das Geschichtsdenken gehen schon einher mit Reflexionen über das Naturverständnis. Arendt schreibt: "In dem Bereich der Natur wie der Geschichte sind wir heute mit dem gleichen Phänomen konfrontiert: sobald der menschliche Geist in sich stimmige Gesetzssysteme entwirft, ist es, als hätten die Tatsachen nichts Eiligeres zu tun als sich ihnen zu fügen, das heißt sie zu 'beweisen', wobei es entscheidend ist, daß sowohl im geschichtlich-politischen wie im physikalisch-technischen Bereich diese Erweisbarkeit keineswegs eine theoretische Angelegenheit ist. Das Bestürzende ist vielmehr, daß den 'ganz verschiedenen Typen von Naturgesetzen' ganz verschiedene Techniken zur Herstellung der Welt und daß den ganz verschiedenen Typen von Geschichtsgesetzen ganz verschiedene mögliche Typen politischen Handelns entsprechen, die sich alle in der Wirklichkeit bewähren"<sup>103</sup>.

Diese "Bewährung" ist für Arendt sehr zweifelhafter Natur. Die Subsumtion personalen Handelns unter allgemeine Geschichtsgesetze läuft in der Konsequenz immer auf eine totale Beherrschung, auf Depersonalisierung hinaus. Analog läuft die Subsumtion des Natürlichen unter allgemeine Naturgesetze auf eine technische totale Herrschaft über die Natur hinaus, auf die Entindividualisierung der Lebewesen. Gegen die Entindividualisierung im Reiche des Lebendigen durch das Prozeßdenken beruft Arendt sich auf den Zoologen Adolf Portmann<sup>104</sup>. Daß Arendt in ihrer Untersuchung des Urteilens in LG Geschichte und Natur bzw. das urteilende Verhältnis des Menschen zu Geschichte und Natur analysieren wollte, liegt von daher nahe. Darauf deutet auch hin, daß Arendt zwei Mottos an den Anfang ihrer Untersuchung des Urteilens stellte, wobei das erstere offenbar sich auf die Urteilskraft in ihrer geschichtlich-politischen Dimension bezieht ("Vitrix causa diis placuit sed victa Catoni"), das zweite auf die Urteilskraft in ihrer natürlichen Dimension

103. NG/T, S. 49.

104. Vgl. LG/Bd 1, S. 36ff.

("Könnst' ich Magie von meinem Pfad entfernen,/ Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,/ Stünd' ich Natur vor Dir, ein Mann allein,/ Da wär's der Mühe wert ein Mensch zu sein" 105).

Es könnte erstaunen, daß E. Vollraths Analysen der politischen Urteilskraft für unsere Rekonstruktion der geschichtlichen Urteilskraft keine größere Rolle spielen. Der Grund ist, daß Vollrath an Arendts Handlungstheorie anknüpft und ein innerhalb dieser nur angedeutetes Strukturmoment des Handelns weiterentwickelt. Es geht ihm um eine Analyse und Darstellung des "Wissens", das konstitutiv zum Handeln gehört<sup>106</sup>. Diese für die Fortführung des Arendtschen Denkens wesentliche Arbeit koinzidiert keineswegs mit der, das Urteilen als eine Funktion des Geisteslebens zu rekonstruieren.

105. Beide Zitate KPP, S. 2.

106. Vgl. Vollrath, Rekonstruktion. Außerdem: Vollrath, Grundlegung.

## V. Staatformen

### 1. Arendts Bezug auf Montesquieu

Arendt zufolge ist Montesquieu "der letzte politische Theoretiker, der die Frage der Staatsformen ernst genommen hat"<sup>1</sup>. Dabei verdient diese Frage nach Arendt verstärktes Interesse, sind doch seit Montesquieus Zeiten die modernen Massengesellschaften entstanden, auf deren Boden Staatsformen entstehen konnten, die im überlieferten Kanon der Staatsformenlehre - der sich im wesentlichen unverändert von Plato bis Montesquieu (und Kant) durchgehalten hat - nicht vorgesehen waren.

In der "bewußten Nachfolge Montesquieus"<sup>2</sup> unternimmt es Arendt, die neu entstandenen Staatsformen, namentlich das Rätssystem, die Parteiendemokratie und die totale Herrschaft, zu untersuchen. Arendts Untersuchungen lehnen sich in drei Punkten an die Montesquieus an.

Erstens läßt sich aus ihren Schriften ein ähnliches Schema der Staatsformen entnehmen wie aus denen Montesquieus. Stellt man ihr Schema dem seinen gegenüber, so ergibt sich folgendes Bild:

#### Montesquieu:

Demokr.  
Republik  
Aristokr.  
Monarchie  
Despotie

#### Arendt:

Rätedem.  
Republik  
Parteiendem.  
Monarchie  
Despotie

#### Totale Herrschaft

1. VA, S. 196.

2. EU/Bd. 3, S. 244.

Dieses aus dem Arendtschen Text abstrahierte Schema nimmt keine Rücksicht auf die Aristokratie. Das soll nicht bedeuten, daß Arendt behaupten wolle, es habe in der Geschichte nie Aristokratien gegeben, sondern unterstreicht nur, daß dieses Schema keinen Anspruch auf die Vollständigkeit und Notwendigkeit eines Systems der Staatsformen erhebt. Es ist ein Schema, das zur Erhellung der politischen Situation des 20. Jahrhunderts zweckmäßig sein soll, und hierzu ist die Unterscheidung zwischen Parteien- und Rätedemokratie als Formen der Republik wichtiger, als die Montesquieusche zwischen Demokratie und Aristokratie.

Zweitens folgt Arendt Montesquieu in der Unterscheidung zwischen Wesen und Prinzip einer Staatsform. Unter dem Wesen eines Staates versteht Montesquieu seine spezifische Struktur, unter dem Prinzip dasjenige, was die Menschen der spezifischen Struktur gemäß handeln läßt, d.h. die Leidenschaft, die die Bürger des Staates antreibt. Arendt erläutert<sup>3</sup>, daß hierunter nicht ein psychologischer Trieb zu verstehen ist, sondern der öffentliche Maßstab des Handelns. Das prinzipiengemäße, oder besser, durch das Prinzip inspirierte Handeln erfreut sich der Hochachtung der Mitbürger, und derjenige, der so handelt, weiß sich in Übereinstimmung mit der Welt.

Montesquieus Unterscheidung zwischen Wesen und Prinzip des Staates macht für Arendt deutlich, daß der Staat kein Werk ist, kein Produkt des Herstellens, das einmal erstellt, nun ohne die Mitwirkung der Menschen fortbestünde. "Der Staat ist schon darum kein Kunstwerk, weil er in seiner Existenz niemals unabhängig wird von dem Handeln der Menschen, die ihn hervorgebracht haben"<sup>4</sup>. Er ist den ausübenden Künsten vergleichbar, er ist wie das "Musizieren oder das Tanzen oder das Theaterspiel"<sup>5</sup>, er besteht nur, wenn man so will, in seiner Aufführung.

3. EU/Bd. 3, S. 249.

4. FP, S. 675/6.

5. FP, S. 676.

Drittens lehnt sich Arendt inhaltlich eng an Montesquieus Darstellung der unterschiedlichen Staatsformen an. Sie ist hier kurz zu skizzieren.

Das Wesen der Demokratie ist nach Montesquieu die verfassungsmäßige Regierung, wobei das Volk als Ganzes die souveräne Macht hat. Das Handlungsprinzip in der Demokratie ist die (politische) Tugend. Sie besteht in einer Liebe zur Gleichheit aller Bürger, in einer Liebe zum gemeinsamen Staat, "weniger im eigenen Interesse als um seiner selbst willen"<sup>6</sup>. Sie fordert, für sich keinen Vorrang zu beanspruchen vor den anderen Bürgern, verlangt "eine beständige Bevorzugung der öffentlichen Interessen vor den eigenen".<sup>7</sup>

Das Wesen der Aristokratie ist die Regentschaft eines Teiles des Volkes - etwa des Adels - über das ganze. Beide, das Volk wie die regierenden Aristokraten, brauchen weniger Tugend als in der Demokratie. Es genügt die Selbstzucht auf beiden Seiten, nicht mehr für sich zu beanspruchen, als der jeweiligen Seite zukommt. Zuviel Tugend, d.h. Liebe zur Gleichheit, verwandelt die Aristokratie in eine Demokratie, zu wenig in eine Monarchie.

Das Wesen der Monarchie ist die Regierung eines Einzelnen nach festliegenden und verkündeten Gesetzen. Ihr Prinzip ist die Ehre. Ehre darf dabei nicht im Sinne der Tugend verstanden werden, d.h. als Liebe zum Gemeinwohl. Sie beruht vielmehr auf einer Liebe zum Eigenwohl, auf dem Verlangen, ausgezeichnet und vor anderen erhoben zu werden.

Die Despotie, deren Wesen ist, daß "ein einzelner ohne Gesetz und Vorschrift alles nach seinem Willen und seinen Launen mit sich fortreibt"<sup>8</sup>, bedarf weder der Tugend, noch der Ehre als eines Handlungsprinzips. Der Tugend nicht, weil die Untertanen, von den öffentlichen Angelegenheiten ausgeschlossen, sich um das Gemeinwohl nicht kümmern können; der Ehre nicht, weil sich keiner vor den anderen her-

6. Montesquieu, Vom Geist der Gesetze. Mit Anmerkungen von Voltaire, Crevier, Mably, La Harpe u. anderen übers. v. Au. Fortmann, Leipzig 1891, S. 21.

7. Montesquieu, Geist, S. 29.

8. Montesquieu, Geist, S.7.

vortun darf und neben dem Despoten an Ansehen gewinnen. "... da die Menschen hier alle Sklaven sind, so kann man überhaupt keinen Vorzug haben"<sup>9</sup>. Die Untertanen müssen den Despoten fürchten, damit seiner Willkür wirklich gehorcht wird, und der Despot muß sie fürchten, da er sie nach seiner Willkür behandelt. Furcht wird zum Prinzip, das das Handeln aller leitet und berät, und sobald die Furcht nur einer Seite aufhört, ist das Ende der Despotie bereitet.

Arendts eigene Staatsformenlehre ruht auf der hier in drei Schritten dargestellten Montesquieuschen Basis. Arendt erweitert diese Basis durch die Hinzufügung einer Staatsform gänzlich neuen Wesens und Prinzips, der totalen Herrschaft, sowie durch die Differenzierung von Räte- und Parteiendemokratie. Darüber hinaus geht Arendt in den Grund der Montesquieuschen Überlegungen, wenn sie nach dem einigenden Geist fragt, aus dem Wesen und Prinzip der jeweiligen Staatsform entspringen. Diesen einigenden Geist erörtert sie als die Grunderfahrung der jeweiligen Staatsform.

Die genannten drei Ergänzungen, die Arendt der Montesquieuschen Staatsformenlehre hinzufügt, werden im folgenden dargestellt.

## 2. Wesen und Prinzip der totalen Herrschaft

Das Wesen der Despotie ist - so wurde Montesquieus Gedanke dargestellt - die gesetzlose Willkür eines Einzelnen. Arendt entwickelt den Gedanken weiter, indem sie bemerkt, daß die Despotie der Unterstützung des Volkes nicht bedarf (es genügt die Unterstützung weniger ausführender Organe) und sich auf ihre Gewaltmittel verläßt, so daß die Bevölkerung eine Gewalt erlebt, die jede eigene öffentliche Meinungs- oder Willensäußerung unterdrückt, etwa aufkommende Opposition zerschlägt. Despotische Herrschaft hat somit ihr Wesen in der Herrschaft der Gewalt gemäß der gesetzlosen Willkür eines Einzelnen.

In Analogie hierzu unternimmt Arendt eine Wesensbestimmung totaler Herrschaft. Vorbereitend seien einige Überlegungen zum Begriff derselben angestellt. Totale Herrschaft meint offenbar eine Herrschaft, die alle Spontaneität zu unterdrücken vermag (auch die der Herrschenden selbst). Nichts Unvorhersehbares soll mehr geschehen können, das menschliche Handeln soll nicht mehr den Charakter der Initiative haben. Es soll übersichtlich und faßlich sein, es soll eine begreifliche objektive Gesetzlichkeit ausdrücken. Handelnd und sprechend soll sich nicht die wesentlich unkontrollierbare Einzigartigkeit der Person offenbaren, sondern durch das Handeln und Sprechen hindurch ein objektiv bestimmtes, gesetzmäßiges Geschehen. Kein identifizierbarer Täter, sondern ein anonymer Prozeß soll sich durch das Handeln ausweisen.

Die objektive Gesetzlichkeit, die totale Herrschaft voraussetzt, muß so beschaffen sein, daß sie für das politische Handeln der Führung relevant ist, für ein Handeln, das dann nichts anderes wäre als der ausdrückliche Vollzug dessen, was auch ohne es eintreten würde. Die Kenntnis der objektiven Gesetzlichkeit muß das gegenwärtige politische Handeln in seiner Notwendigkeit (im doppelten Wortsinne) einsehbar machen, wie sie die Zukunft vorhersagen und die Vergangenheit erklären können muß.

9. Montesquieu, Geist, S. 22.

Totale Herrschaft geht davon aus, daß es ein Gesetz gibt, das die Geschichte durchherrscht, welchem Gesetz die Menschen, ob sie nun darum wissen oder nicht, gehorchen. Die menschliche Gattung wird mithin im totalitären Denken als ein gesetzlicher Prozeß verstanden, der sich ohne Rücksicht auf Individuen aus sich heraus vollzieht. Das eigentliche Subjekt der Geschichte ist die menschliche Gattung, die ihre immanente Gesetzlichkeit lebt. Sie hat ihr Leben daran, Menschen und Gruppen von Menschen zusammen oder gegeneinander zu führen, sie zu fördern oder zu ruinieren, zu vermehren oder auszurotten etc., ohne daß die Gesetzlichkeit dieses Spiels mit menschlichen Schicksalen von den Meinungen und Absichten der Menschen abhängig wäre.

Unter den vorstellbaren Gesetzlichkeiten eines Geschichtsprozesses haben nur die rassistische Vorstellung eines Kampfes der Rassen und die kommunistische Vorstellung eines Kampfes der Klassen politische Bedeutung gewonnen und sich in totalitärer Herrschaft Geltung verschafft. "...wenn Rassismus und Kommunismus sich als die entscheidenden Ideologien des zwanzigsten Jahrhunderts entpuppt haben, so nicht deshalb, weil sie an sich 'totalitärer' wären als die anderen (Ideologien des 19. Jahrhunderts; M.B.), sondern einzig und allein, weil die ihnen ursprünglich zugrunde liegenden Erfahrungselemente: der Kampf zwischen Rassen um die Herrschaft der Erde und der Kampf der Klassen um die politische Macht im Innern der Staaten, sich als politisch bedeutsamer erwiesen als die anderen Ideologien."<sup>10</sup>

Vom Nationalsozialismus und seiner Vorstellung eines Rassenkampfes sowie vom Stalinismus und seiner Vorstellung vom Klassenkampf abstrahiert Arendt als Wesensbestimmung totaler Herrschaft den Terror "in Übereinstimmung mit außermenschlichen Prozessen"<sup>11</sup>. Der Unterschied der Terrorherrschaft zur Gewaltherrschaft (Despotie) ist zunächst, daß diese sich mit der Ausschaltung von Opposition und der Verbreitung von "Friedhofsruhe"<sup>12</sup> über dem Land begnügt,

10. EU/Bd. 3, S. 252.

11. EU/Bd. 3, S. 245.

12. EU/Bd. 3, S. 244.

indessen jene erst dann recht anhebt, wenn die Opposition beseitigt ist. Dann bricht der Terror über die Bevölkerung herein, dessen Sinn deren regelgerechte Dezimierung ist, etwa nach der Regel, daß die rassische Reinheit durch permanente Ausmündelung "lebensunwerten Lebens" sicherzustellen und zu heben ist. Dieser terroristische Prozeß hat seinem Wesen nach kein Ende. "Wenn es das Gesetz der Natur ist, Schädliches und Lebensuntaugliches zu eliminieren, so wäre es das Ende der Natur überhaupt, wenn neue Kategorien von Schädlichem und Lebensuntauglichem nicht gefunden würden"<sup>13</sup>.

Der stalinistische Terror richtet sich nicht an einem vermeintlichen natur-, sondern an einem vermeintlichen sozialgeschichtlichen Prozeß und seinem Gesetz aus, das den Kampf der Klassen und das "Absterben" bestimmter Klassen, die die Geschichte überholt hat, vorschreibt. Auch dieser Prozeß ist von sich aus endlos, bilden sich doch immer wieder ansatzweise Klassen, die entweder von der Geschichte schon überholt sind oder sich bald als überholt erweisen werden und darum vom totalitären Herrscher alsbald zum Absterben gebracht werden müssen.

Im Nationalsozialismus wie im Stalinismus verkörpert die Menschheit also einen Prozeß der ständigen Selbstreinigung, der Abscheidung schädlicher Individuen und Gruppen. "Die Menschheit selbst wird die Verkörperung des Prozesses, also ein ständig sich in seiner Gesamtheit Veränderndes und Bewegendes, in welchem die permanente Ausscheidung der Überflüssigen und Schädlichen nun gleichsam automatisch vor sich geht."<sup>14</sup>

Während das Wesen totaler Herrschaft als Terror "in Übereinstimmung mit außermenschlichen Prozessen"<sup>15</sup> eindeutig zu bestimmen ist, ist die Bestimmung eines Prinzips totaler Herrschaft problematisch und doppeldeutig, weil von einem Prinzip, das das Handeln der Menschen leitet, unter den Bedingungen totaler Herrschaft nur inadäquat gesprochen

13. EU/Bd. 3, S. 243.

14. EU/Bd. 3, S. 244.

15. EU/Bd. 3, S. 245.

werden kann. Der Bürger eines totalitären Staates wäre einem Prozeß integriert, und sein Handeln könnte nichts anderes, denn ein Ausdruck dieses anonymen Prozesses sein. Einer inspirierenden Leitung und einer Leidenschaft bedürfte solches "Handeln" nicht. Nun ist totale Herrschaft weder im Nationalsozialismus noch im Stalinismus ganz real geworden. Ihre Herrschaftsdauer war zu begrenzt, und das Dritte Reich wie die Sowjetunion waren umgeben von auf sie einwirkenden nichttotalitären Staaten. Solange die Herrschaft noch auf dem Wege ist, sich als totale zu verwirklichen, bedarf es noch eines Handlungsprinzips.

Es ist nun darauf zu sehen, daß das Handlungsprinzip des totalitär werdenden Staates so bestimmt wird, daß es im Grenzfall der Realisierung totaler Herrschaft sich als das Prinzip des Leidens, der Bewegung, in die die Menschen hineingenommen und integriert sind, herausstellt. Das so gewonnene "Handlungsprinzip" kann als Prinzip der totalen Herrschaft angesehen werden. Das Prinzip ist identisch mit dem vermeintlichen Gesetz des Geschichtsprozesses. Es ist identisch mit der spezifischen Ideologie einer totalitären Herrschaft. Die Ideologie ermöglicht, im totalitär werdenden Staat seine von der Geschichte vorgeschriebene Rolle zu spielen. Sie gibt das Gesetz des Prozesses, in den die Menschen hineingenommen sind, weniger an, als daß sie es eingibt.

Ideologie ist selbst schon terroristischen Wesens, sie läuft auf eine totale Beherrschung des Denkens hinaus. Der Grenzfall totaler Herrschaft ist zugleich der Grenzfall totaler Beherrschtheit durch die Ideologie, ist die innere und äußere Integration in den Prozeß. Die Ideologie "ist der innere Zwang, mit dem wir uns selbst in den äußeren Zwang des Terrors einschalten und uns an ihn gleichschalten."<sup>16</sup> Sie leistet eine Präparierung der Menschen, ihre Rolle zu erfüllen, im doppelten Sinne: solange die Herrschaft noch auf dem Weg zum Totalitären ist, bereitet sie die Menschen auf ihre Rolle vor, sei es als Opfer (vgl.

16. EU/Bd. 3, S. 257.

Stalins Schauprozesse), sei es als Vollstrecker des Terrors und leitet so ihr Handeln. Darüber hinaus leistet sie auch schon die Abschaffung des Handelns, sie beginnt mit der Destruktion der Spontaneität und verwirklicht sich ganz in deren Ruin.

Der vollständig präparierte Mensch ist depersonalisierter Leib, ist lebender Leichnam (in den Konzentrationslagern als "Muselmane" bezeichnet), der perfekt so funktioniert, wie er soll. "An die Stelle des Prinzips des Handelns tritt die Präparierung der Opfer, die Natur- oder Geschichtsprozeß fordern werden, eine Präparierung, die den einzelnen gleich gut für die Rolle des Vollstreckers wie für die des Opfers vorbereiten kann."<sup>17</sup> Und: "Diese Präparierung leistet in der totalitären Herrschaft die Ideologie, und sie entspricht Montesquieus Prinzip des öffentlichen Handelns, insofern auch sie für beide, Herrscher und Beherrschte, Vollstrecker und Opfer, gleichermaßen gültig und zwingend ist."<sup>18</sup>

Die Interpretation dieser idealtypischen Konstruktion totaler Herrschaft von Arendts Theorie des Handelns und Sprechens her erfolgt im Kapitel über die Grunderfahrung der Staatsformen.

An dieser Stelle ist noch anzumerken, daß Arendts idealtypische Konstruktion nicht voraussetzt, daß etwa im Dritten Reich alle Bürger durch ideologisches Denken sich bestimmen ließen. Auch wenn die Mehrheit keinen oder nur einen abgeschwächten Glauben an diese Ideologie hatte, so genügte doch schon - nach Arendts Verständnis - die bloße Unterordnung, die Gleichschaltung an eine Politik, die im Kern ideologisch war, um eine terroristische Herrschaft zu ermöglichen. Daß die Gründe zu dieser Unterordnung und Gleichschaltung mannigfaltige waren, das bestreitet Arendt nicht, ist ihr vielmehr eigener Untersuchungsgegenstand (althergebrachter Antisemitismus, völkischer Nationalismus, Rassendenken des 19. Jahrhunderts, Arbeitslosigkeit, Entwur-

17. EU/Bd. 3, S. 250.

18. EU/Bd. 3, S. 250/1.

zelung, Demoralisierung, politische Urteilsunfähigkeit auch und gerade der Intelligenz, ein Nihilismus des "alles ist möglich", Bereitschaft, sich beherrschen zu lassen und zu "gehorsamen", Führerglaube, etc.).

Entscheidend für Arendt ist, daß es sich hierbei nur um Voraussetzungen handelte, um den Boden, dem sich die totale Herrschaft einpflanzte und den sie sich anverwandelte.

### 3. Wesen und Prinzip der Parteien- und der Räte-demokratie

Nach Arendt sind Parteiendemokratie und Räte-system historisch im gleichen Augenblick entstanden, nämlich in den neuzeitlichen Revolutionen. Sie traten in Konkurrenz miteinander auf, wobei das Räte-system früher oder später stets von den Parteien (bzw. von einer Partei) überwältigt werden konnte. Dies beweist für Arendt aber nicht, daß die Parteiendemokratie auch die überlegene Form der Institutionalisierung von Freiheit ist. Ziel der Arendtschen Darstellung der Parteiendemokratie und des Räte-systems ist vielmehr, die Überlegenheit des Letzteren unter dem Gesichtspunkt der Freiheit nachzuweisen.<sup>19</sup>

19. H. Buchheim, Person und Politik, in: Volker Gerhardt (Hrsg.): Der Begriff der Politik, Stuttgart 1990, S. 107 schreibt: "Gegenwärtig wird nicht nur bei uns in Deutschland, sondern weltweit aus dem Ganzen des Person-Seins ein Moment besonders hervorgehoben, ja nicht selten allein als Prinzip des neuzeitlichen Staates aufgefaßt: die Menschenwürde. Das ist aus folgendem Grund problematisch: Wenn man die Menschenwürde als 'unantastbar' bezeichnet, so ist damit die Tatsache gemeint, daß die Person im Kern ihrer Existenz für ihresgleichen unerreichbar ist, daß sie infolgedessen zwar desavouiert, nicht jedoch wirklich verletzt werden kann. Darauf allein abzuheben aber heißt, aus dem antinomischen Ganzen der personalen Existenz das Moment zu isolieren, daß die Person einerseits alle Sozialität transzendiert. Die spezifische Leistung des politischen Verbandes, also die Stiftung und Gewährleistung des innergesellschaftlichen Friedens bezieht sich jedoch gerade darauf, daß die Person andererseits auf Interaktion angelegt und angewiesen ist". Es liegt nahe, diesen kritischen Befund im Lichte der Arendtschen politischen Philosophie zu interpretieren. Demnach ist es ein charakteristischer Mangel der Parteiendemokratie als die Menschenwürde schützenden Ver-

Wir beginnen mit der Darstellung der Parteiendemokratie. Vorauszuschicken ist, daß Arendt die Parteien als die wesentlichen Institutionen der Volkssamcht innerhalb der Parteiendemokratie ansieht und aus dieser Vorgabe die Schwäche derselben entwickelt. Was Arendt allerdings kaum erörtert, ist, wie und in welchem Maße die westlichen Parteiendemokratien die von ihr begrifflich entwickelten Schwächen kompensieren (vornehmlich durch Öffentlichkeiten und Mitwirkungsmöglichkeiten neben den Parteien) und noch kompensieren könnten. Arendts Analyse hat mithin den Charakter einer idealtypischen Konstruktion, einer begrifflich scharfen Überzeichnung, deren Tauglichkeit das politische Leben der westlichen Demokratien zu fassen, notwendig begrenzt ist. Eine empirische Untersuchung der Anwendbarkeit des Arendtschen Idealtypus auf die unterschiedlichen westlichen Demokratien kann im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr erfolgen.

In fünf Schritten sei Arendts Wesensbestimmung der Parteiendemokratie erarbeitet.

1. In der Parteiendemokratie bleiben die Bürger Masse, sie werden nicht Volk. Volk in einem nicht bloß ethnischen Sinne ist nur dort, wo die Vielen eine Gemeinschaft bilden, d.h. durch miteinander Handeln und Sprechen sich miteinander verbinden und wechselseitig verpflichten. Die Parteien sind keine geeigneten Institutionen, die vielen Vereinzelt in Gemeinschaft zu setzen, d.h. Masse zu Volk werden zu lassen.<sup>20</sup>

2. Begreift man mit Arendt Freiheit als wirkliches miteinander Handeln und Sprechen, so ist das Volk in der Parteiendemokratie nicht in der Wirklichkeit der Freiheit. Es macht keine positive Erfahrung von Freiheit, wenn es auch nicht die der Unfreiheit, des Gezwungenwerdens macht. Es kann sich frei bewegen, da die Regierung in ihrer Macht begrenzt ist und durch Wahlen kontrolliert. Die anonyme Abga-

fassungsstaates, dem Angewiesensein auf Interaktion und damit der Ausübung der Freiheit keine rechte Stätte einzuräumen. Dies aber tut nach Arendts Auffassung das Räte-system.

20. Vgl. R, S. 348.

be einer Stimme in einer Wahlkabine kann aber kaum als positive Freiheitserfahrung gelten. Im Blick auf die Ergebnisse der Amerikanischen Revolution sagt Arendt, daß sie "zwar dem Volke die Freiheit (gab), aber sie enthielt keinen Raum, in dem diese Freiheit nun auch wirklich ausgeübt werden konnte. Nicht das Volk, sondern nur seine gewählten Repräsentanten hatten Gelegenheit, sich wirklich politisch zu betätigen, was heißt, daß nur sie in einem positiven Sinne frei waren."<sup>21</sup>

3. Die Parteien bestimmen die Kandidaten, über deren Einzug ins Parlament die vielen Vereinzelteten in Wahlen entscheiden. Der Kandidat mag das Vertrauen seiner Parteifreunde genießen, die gemeinschaftlich mit ihm handeln. Den vielen Vereinzelteten, durch deren Wahl er ins Parlament kommt, ist er nicht durch gemeinschaftliches Handeln bekannt. Sie deligieren ihn nicht als den persönlichen Vertrauensmann, sondern lassen sich durch ihn in ihren vereinzelteten, privaten Interessen repräsentieren.<sup>22</sup>

4. Diese vielen Einzelnen bilden auch im Akt der Wahl keine Gemeinschaft, denn sie handeln und sprechen nicht miteinander. Ein Gemeinschaftliches wird den Wählern nicht ansichtig, die Parteiendemokratie hat keine Institutionen, das Gemeinschaftliche entstehen zu lassen. Die Wähler bleiben in Isolation, und es kann folglich auch nichts von ihnen erwartet werden, als allein ein Bewußtsein der eigenen Interessenlage. Eine Partei kann in dem Maße erwarten, Stimmen auf sich zu vereinigen, als es ihr gelingt, an die Bedürfnisse und Interessen möglichst vieler Einzelner zu appellieren, was bis zur "Einführung der üblichen Reklame-techniken"<sup>23</sup> führen kann.

5. Die Regierung innerhalb der Parteiendemokratie regiert im Interesse der Massen (nicht eines Volkes). Sie wird gewählt, die Interessen der vielen Vereinzelteten zu

21. R, S. 302. Vgl. auch R, S. 349. Arendt gebraucht den Begriff "Volk" nicht immer terminologisch, wie in diesem Zitat ersichtlich.

22. Vgl. R, S. 346.

23. R, S. 356.

sichern und zu befördern. Daß die Regierenden die Interessen der Massen vernachlässigen, ihre eigenen privaten Interessen verfolgen und so zu einer Oligarchie im klassischen Sinne werden, kann durch die der Parteiendemokratie spezifischen Wahlen verhindert werden, sind sie doch eine "wirksame Kontrolle der Regierenden durch die Regierten"<sup>24</sup>.

Damit ergibt als Wesensbestimmung der Parteiendemokratie, daß sie eine gesetzmäßige Regierung einer "Oligarchie im Interesse der Massen"<sup>25</sup> ist.

Arendt sagt nicht direkt, worin das Prinzip der Parteiendemokratie liegt. Offensichtlich ist allerdings, daß politische Tugend - wie Montesquieu sie versteht - nur in begrenztem Maße in ihr erträglich ist. Den Parteien geht es in ihrem eigenen Interesse darum, die Stimmen möglichst vieler der an sich selbst interessierten Einzelnen auf sich zu vereinen. Patriotismus, eine Liebe zum Gemeinsamen, die die Liebe zu sich selbst übersteigt, kann nicht Hauptmovers der Parteien, ihrer Kandidaten und Wähler sein. Umgekehrt müssen die Parteien ausweisen, was der Staat für die Interessen der Einzelnen zu leisten fähig ist. Damit wird deutlich, was das Handlungsprinzip der Parteiendemokratie ist. Die Parteien und mit ihnen die von ihnen nominierten Kandidaten sind wie die Bürger von ihrem eigenen Interesse geleitet.

Dieses Interesse ist allerdings bereit, sich in gewissem Maße selbst zu beschränken, so daß der Staat, der den Verfolg der Interessen schützt, fortbestehen kann. (Diese Selbstbeschränkung des Interesses bekundet sich etwa in der Bereitschaft, eine Wahlniederlage hinzunehmen, Steuern zu zahlen etc.) Insofern ist in das privatistische Interesse ein gewisses Maß politischer Tugend gemischt, oder, wie man vielleicht zu denken geneigt sein könnte, ein gewisses Maß an Weitsicht. Das sogenannte "aufgeklärte Selbstinteresse" wäre dann das Prinzip der Parteiendemokratien. So bemerkt Arendt: "Die Regeln, die hier ins Spiel kommen, faßt das

24. R, S. 345.

25. R, S. 347.

englisch-amerikanische politische Denken gern in der Formel von enlightened self-interest zusammen"<sup>26</sup>, wobei Arendt gegen diese Formulierung erhebliche Bedenken trägt: "Erfahrung mit ein wenig Nachdenken verbunden sagt deutlichst, daß kaum etwas sich so schlecht 'aufklären' läßt wie das Eigeninteresse."<sup>27</sup> Denn auch ein weitsichtiges Eigeninteresse braucht nicht weiter zu sehen als bis zum Ende des eigenen Lebens. Folglich kann eine dauerhafte Ordnung der Welt auf ein solches Handlungsprinzip nicht gegründet werden.

Die Parteiendemokratien sind eher durch einen Geist inspiriert und stabilisiert, der das Eigeninteresse durch ein Restmaß politischer Tugend begrenzt. In diesem Sinne sieht Arendt die Bürger einer Parteiendemokratie als ein "Volk von Privatleuten", die "als Bürger kaum eine Funktion"<sup>28</sup> haben. Und entsprechend ist für Arendt das Ergebnis der Amerikanischen Revolution "immer zweideutig gewesen, und die große Frage, was nun eigentlich der Endzweck des Staates ist: Freiheit oder Wohlstand, ist nie endgültig entschieden worden."<sup>29</sup>

Im Rätssystem sieht Arendt Wesen und Prinzip der demokratischen Republik im Sinne Montesquieus unter den Bedingungen der Massengesellschaft verwirklicht. Das Rätssystem steht noch über den demokratischen antiken Stadtstaaten, weil es die Freiheit des Handelns und Sprechens für alle ermöglicht und ist so, als die allgemeine Wirklichkeit der Freiheit, "im Grunde der große Endzweck der Republik selbst"<sup>30</sup>.

Es ist zu sehen, wie Arendt diese Auffassung begründet. Dazu ist zunächst die Struktur der Räte aufzuweisen. Die Räte entstanden stets spontan und haben sich als die aus dem miteinander Handeln und Sprechen von selbst hervorgehenden Institutionen erwiesen. In neuzeitlichen revo-

26. R, S. 175.

27. MG, S. 77.

28. R, S. 324.

29. R, S. 176.

30. R, S. 326.

lutionären Situationen schlossen sich Menschen dort, wo sie miteinander in Kontakt waren, d.h. in Nachbarschaften, am Arbeitsplatz, in Kasernen, in Universitäten etc., in Räten zusammen. Sie bestimmten aus ihren Reihen Deligierte. Diese bildeten einen höheren Rat usw., bis schließlich der oberste Rat entstand, der die gemeinsamen Angelegenheiten des ganzen Staates wahrnahm. Die Gestalt des so entstandenen Staates gleicht der einer Pyramide, wobei die Macht allerdings nicht wie in autoritären Staaten von oben ausgeht, auch nicht einfach in der untersten Stufe der Pyramide beheimatet ist, sondern auf jeder Stufe neu erzeugt wird.

Als Vorteil des Rätensystems gegenüber der Parteiendemokratie sieht Arendt folgende vier Punkte.

1. Räte sind Institutionen, die alle einbeziehen, die bereit sind, Verantwortung für gemeinsame Angelegenheiten zu übernehmen, und sich nicht mit dem Verfolg ihrer privaten Interessen begnügen. Eine Überzeugung von der Richtigkeit einer Parteiideologie oder eines Parteiprogramms ist dabei nicht vorausgesetzt. Auch ist nicht die Anpassung an Standards der Parteibürokratie erforderlich, um sich auszuzeichnen.

2. An den Ratsversammlungen nehmen nur diejenigen teil, die tatsächlich an den gemeinsamen Angelegenheiten interessiert sind. Es gibt genug Menschen, die in der Parteiendemokratie zur Wahl gehen, ohne eigentlich an den gemeinsamen Angelegenheiten Anteil zu nehmen. Folglich liegt bei den Wahlen die Macht direkt in den Händen der Vielen, die gleichwohl im allgemeinen nicht geübt sind, sie zu gebrauchen und zu verantworten. Diese eigentümliche Unverantwortlichkeit, die innerhalb des Parteiensystems nicht zu vermeiden ist, läßt sich im Rätensystem beheben, indem nur denen, die sich am Handeln und Sprechen in den Räten beteiligen, auch das Stimmrecht zugesprochen werden braucht. "Vielleicht würde eine solche im wahrsten Sinne des Wortes 'aristokratische' Staatsform dann nicht mehr zu dem Mittel der allgemeinen Wahlen greifen, denn nur diejenigen, die freiwillige Mitglieder einer 'Elementarrepublik' (d.h. ei-

nes Rates; M.B.) sind, hätten den Beweis dafür erbracht, daß es ihnen um anderes und vielleicht um mehr geht als um ihr privates Wohlbefinden und um ihre legitimen Privatinteressen. Nur wer an der Welt wirklich interessiert ist, sollte eine Stimme haben im Gang der Welt."<sup>31</sup>

Arendt möchte diese ihre Einstellung nicht als elitär verstanden wissen. Daß es niemals alle sein werden, die ein politisches Leben führen wollen oder können, ist für Arendt selbstverständlich. "Von der Politik ausgeschlossen zu sein, brauchte keineswegs eine Schande zu bedeuten wie heute die Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte; wenn diejenigen, die teilhaben, sich selbst selektiert haben, dann haben diejenigen, die ausgeschlossen sind, auch sich selbst ausgeschlossen."<sup>32</sup> Im Gegenteil würde diese Regelung "einer der wesentlichen negativen Freiheiten Substanz und Realität verleihen, nämlich der Freiheit von Politik"<sup>33</sup>.

3. An die Stelle der anonymen Repräsentation tritt die persönliche Delegation. Die Repräsentation ist anonym, insofern der Repräsentant diejenigen nicht kennt, die er repräsentiert, wie auch die Bürger ihren Repräsentanten nicht kennen, jedenfalls nicht aus einem tätigen Miteinander. Delegation hingegen beruht darauf, daß jemand, der sich im Handeln und Sprechen hervortut und das Vertrauen derer ge-

31. R, S. 360.

32. R, S. 360.

33. R, S. 360. Arendt sieht die ausdrückliche Entdeckung des Rechts auf Freiheit von Politik als einen bedeutsamen "Teil unserer christlichen Erbschaft" (R, S. 360) an. Im Rahmen ihrer politischen Philosophie verlangt etwa das Leben des Geistes einen partiellen, gegebenenfalls auch vollständigen Rückzug vom politischen Leben. Der Philosoph, der Künstler, der Wissenschaftler etc. sind für sie (im allgemeinen) vom politischen Leben ausgenommen. H. Buchheim, Totalitäre Herrschaft. Wesen und Merkmale, München 1962, S. 107/8 schreibt ähnlich: "Das Recht auf diese Abstinenz (vom politischen Leben; M.B.) einzuräumen, ist ein wesentlicher Bestandteil der politischen Freiheit. Denn wie jede politische Entscheidung muß auch die Grundentscheidung für die ausdrückliche Hinwendung zur Gemeinschaft freiwillig sein. Eine in ihrer politischen Kultur sichere Gesellschaft wird auch gar nicht darauf verzichten wollen, in ihrem Kreise Menschen zu haben, die um eines höheren Engagements willen solche Abstinenz üben ...".

winnt, die mit ihm handeln, für die Gruppe zu sprechen beauftragt wird. (Dabei sieht Arendt das imperative Mandat wie die Abberufbarkeit der Gewählten offenbar nicht als Wesensnotwendigkeit für das Räte-system an<sup>34</sup>.)

4. Abschließend kann gesagt werden, daß Arendt im Räte-system Gleichheit und Auszeichnung ins richtige Verhältnis gesetzt sieht. Gleichheit ist gewährleistet, insofern jeder, ohne weitere Vorleistungen zu erbringen, sich am politischen Leben in den Räten beteiligen und seine Stimme zu Gehör bringen kann. In den Räten entsteht so etwas wie Volk, d.h. eine auf dem Handeln und Sprechen von Gleich zu Gleich beruhende Gemeinschaftlichkeit. Dieser Gleichheit ist eine Ungleichheit immanent, die ihr nicht von außen aufgesetzt ist, sondern ihr selbst erwächst, ohne die Gleichheit außer Kraft zu setzen. Im politischen Raum der Räte zeichnen sich Personen als Personen, d.h. im Umgang mit ihresgleichen aus. Sie treten hervor, nicht durch spezielle Begabungen und Fertigkeiten, sondern indem sie sich um das Gemeinsame, d.h. das Miteinander selbst verdient machen (d.h. durch Tugend in Montesquieus Sinn). Die politische "Elite" bildet sich von selbst aus. "In gewissem Sinne kann man sagen, daß hier (in den Räten; M.B.) einmal eine Elite nicht von anderen, nach welchen Kriterien auch immer, ausgesucht worden, sondern vielmehr durch sich selbst entstanden ist".<sup>35</sup>

In der Parteiendemokratie ist nach Arendt sowohl die Seite der Gleichheit, wie die der Auszeichnung verzerrt. Denn zur gleichen Mitsprache ist der Beitritt zu einer Partei und die Anerkennung ihrer parteilichen Linie erforderlich (was eine Hintansetzung des Persönlichen hinter das Theoretische bedeutet). Zur Auszeichnung nun sind neben oder vor den politischen Qualitäten die üblichen karrieristischen erforderlich. Die Folge der Parteiendemokratie ist, "daß Politik zum Beruf und zur Karriere geworden ist

34. Vgl. etwa R, S. 358. Es ist überraschend, daß Arendt das Problem des imperativen Mandats und der Abberufbarkeit nicht ausführlicher diskutiert.

35. R, S. 357.

und daß die 'Elite' daher nach Maßstäben und Kriterien ausgewählt wird, die selbst zutiefst unpolitisch sind"<sup>36</sup>.

Arendts idealtypische Darstellung der historisch aufgetretenen Räte kommt einher mit von ihr als praktikabel, d.h. systemimmanent eingeschätzten Verbesserungsvorschlägen. So weist der zweite Punkt unserer Erörterung der Vorzüge eines Räteystems nur einen - nach Arendt - möglichen Vorteil der Räte auf, nicht aber einen stets wirklich praktizierten und so läßt Arendt das für Räte sonst charakteristische imperative Mandat und die Abberufbarkeit der Delegierten scheinbar stillschweigend unter den Tisch fallen.

Der schwerwiegende - für Arendt systemimmanent behebbare - Fehler der Räte war, daß sie auch die Organisation von Wirtschaft und Verwaltung übernahmen. Nun haben es Wirtschaft und Verwaltung vorrangig mit den Menschen zu tun, insofern sie so zu organisieren sind, daß sie einem vorgegeben Ziel oder einer vorgegebenen Notwendigkeit entsprechen, während die Politik im Raume der Freiheit stattfindet. Die Räte sind Institutionen der Freiheit, geeignet, politische Talente hervortreten zu lassen. Daß ein politisches Talent auch ein Organisationstalent ist, hält Arendt für im Allgemeinen eher unwahrscheinlich. "Die gleichen Leute, von denen man durchaus politische Bewährung erwarten durfte, waren aller Wahrscheinlichkeit nach besonders ungeeignet, die Betriebsverwaltung zu übernehmen, denn die Qualitäten des Staatsmanns oder des Politikers und die eines Verwaltungsfachmanns sind nicht nur nicht die gleichen, sie finden sich in den seltensten Fällen in demselben Menschen vereinigt."<sup>37</sup>

Arendt schlägt also vor, die mangelnde Eignung der Räte zur Organisation von Wirtschaft und Verwaltung nicht als Argument gegen die Räte als politische Institutionen anzusehen.

Arendts Darstellung des Räteystems läßt sich auf eine Diskussion seiner Schwächen kaum ein. Eher beiläufig

36. R, S. 357

37. R, S. 353.

schlägt sie Verbesserungen für dasselbe vor. Offenbar hält sie es weniger für eine Sache der Theorie, als weiterer politischer Erfahrung mit Räteystemen, mit aufgetretenen Schwächen zurande zu kommen. "Wer mit Kant meint, daß es 'süß ist, sich Staatsverfassungen auszudenken', wird nicht der Versuchung widerstehen, sich diese Staatsform, die wir immer nur *in statu nascendi* kennengelernt haben, weiter auszumalen. Aber es dürfte klüger sein, mit Jefferson zu sagen: 'Man mache mit (den Elementarrepubliken) nur erst einen Anfang für gleich welchen Zweck, es wird sich bald herausstellen, für welche anderen Zwecke sie sich am besten eignen'"<sup>38</sup>. Der Zweck, für den sie sich nach Arendts Auffassung in unserer Zeit eignen könnten, ist "das Zerschlagen der *Massengesellschaft*" (Hervorhebung von mir)<sup>39</sup>.

#### 4. Grunderfahrung der Staatsformen

Arendt führt die Überlegungen Montesquieus fort, wenn sie die Unterscheidung zwischen Wesen und Prinzip der Staatsformen darauf befragt, was das die Unterschiedenen Verbindende sei, das jeweils Eine, aus dem heraus die Staaten ein in sich stimmiges Ganzes, einen einsehbaren Zusammenhang bilden. Dieses Einigende nennt Montesquieu den Geist. In seinem Hauptwerk, dem "Geist der Gesetze" ist er auf der Suche nach dem Zusammenhang, in dem die Gesetze stehen und der sich auch in ihnen ausdrückt. Er folgt diesem einigenden Geist in die unterschiedlichsten Richtungen und eben auch in die Struktur (das Wesen) eines Staates und in die Prinzipien, nach denen in ihm gehandelt wird. Arendt charakterisiert diesen "einheitlichen Geist in einer jeden politischen Formation" durch die "Grunderfahrung"<sup>40</sup>, auf der er beruht.

Mit dem Begriff der Grunderfahrung will Arendt auf bestimmte, höchst unterschiedliche Erfahrungen, die im Zusam-

38. R, S. 359.

39. R, S. 359.

40. EU/Bd. 3, S. 258.

men der Menschen gemacht werden können, hinweisen. Menschliche Pluralität kann sich, so wird hier von Arendt vorausgesetzt, in fundamental unterschiedlichen Weisen realisieren. Arendt will keine vollständige Liste solcher Grunderfahrungen aufstellen, und sie will auch nicht behaupten, daß in der konkreten Wirklichkeit sie sich je rein verwirklichen. Es geht ihr vielmehr um idealtypische Konstruktionen, die der politischen Urteilskraft dienen sollen, sich innerhalb der konkreten Staatenwelt zu orientieren.

Diese Grunderfahrungen oder Grundvollzüge - wie man auch sagen könnte - sind Modi des Vollzugs menschlicher Pluralität. Der eigentliche Modus, der Modus, in dem die menschliche Pluralität als sich selbst gemäß sich vollzieht, ist die Grundlage der demokratischen Republik, wie Montesquieu sie versteht, die Grundlage mithin auch der Rätedemokratie. Die Parteiendemokratie, die Monarchie, schon gar die Despotie und die totale Herrschaft bilden spezifisch *defiziente* Modi dieses Grundvollzuges aus.

Anders gewendet: das "werde, was du bist!" wird von Arendt nicht bloß in Bezug auf den einzelnen Menschen gedacht, sondern muß für sie - insofern der Mensch immer schon im Plural existiert - in Bezug auf die menschliche Pluralität gedacht werden. Das "werde, was du bist!" verwandelt sich ihr in ein "werdet, was ihr seid!" bzw. genauer: "Werdet einander, was ihr einander seid!".

Was die Menschen einander sind, wird im sprachlichen Umgang, im miteinander Sprechen und Handeln vollzogen und offenbar. Die Frage stellt sich, in welchen politischen Strukturen das Handeln und Sprechen sich selbst gemäß ist. Die Polis erweist sich unter antiken Bedingungen als die "Organisationsstruktur ihrer Bevölkerung, wie sie sich aus dem Miteinanderhandeln und -sprechen ergibt"<sup>41</sup>, so wie die Räte sich unter den Bedingungen neuzeitlicher Massengesellschaften als die dem Handeln und Sprechen unmittelbar erwachsenden Institutionen erweisen.

41. VA, S. 192.

Die Grunderfahrung der Demokratie, sei es die der Polis, sei es die der neuzeitlichen Räte, ist die der Pluralität als solcher, ist "die Freude, nicht allein zu sein"<sup>42</sup>, ist die des Zusammenseins mit Seinesgleichen, die der Gleichheit. Aus dieser Erfahrung des Seins unter Seinesgleichen erwächst die Tugend als Handlungsprinzip und die demokratische Staatsstruktur, wie auch umgekehrt die Erfahrung der Gleichheit eine solche der Tugend ist, wie sie im demokratischen Staat allgemein erwartet wird.

Arendt entwickelt nicht ausdrücklich, was die Grunderfahrung der Parteiendemokratie ist. Doch läßt sich dies rekonstruieren. Die Parteiendemokratie amerikanischen Vorbilds verlagert den Akzent "von dem Anspruch auf Teilhabe an den Regierungsgeschäften ... auf die Garantien, die das Streben nach privater Wohlfahrt gegen den Staat sichern, ja ihn als 'Wohlfahrtsstaat' zu ihrer Förderung beanspruchen"<sup>43</sup>. In die Erfahrung der Gleichheit, des Seins unter Seinesgleichen, mischt sich die der Herauslösung aus der Gleichheit in der "rücksichtslose(n) Verfolgung des Eigennutzes"<sup>44</sup>. Arendt sieht darin kein in seine gegensätzlichen Pole ausgespanntes harmonisches Ganzes, sondern einen Konflikt, der den Staat bedroht. Es ist der "Konflikt zwischen Privatinteressen und öffentlichen Angelegenheiten"<sup>45</sup>, oder, wie es in der Französischen Revolution hieß, zwischen *bourgeois* und *citoyen*. Die Parteiendemokratie beruht also sowohl auf der pluralen Grunderfahrung des Seins unter Seinesgleichen wie auf der singularisierenden Grunderfahrung der Zurückgeworfenheit auf das leibliche Selbst und seine Bedürfnisse. Sie beruht, wenn man so will, auf der Grunderfahrung des Konflikts beider.

Die das Verständnis und den Vollzug menschlicher Pluralität bereits verstellende, weil zur Grunderfahrung werdende Grundlage der Monarchie ist die der Ungleichheit, dies, daß sich einer vor dem anderen durch Talente und

42. EU/Bd. 3, S. 259.

43. R, S. 174.

44. R, S. 174.

45. R, S. 175.

Leistungen auszeichnet und sich in der Ehrung anerkannt finden kann. Im Zusammenhang der Arendtschen Philosophie der Pluralität ist die Grunderfahrung der Monarchie dahingehend zu deuten, daß sich in ihr der Akzent auf ein Moment des miteinander Sprechens verlagert, das Moment nämlich der Besonderheit. Im Sprechen ist dieses besondere Ich ebenso wohl allgemeines. In der Monarchie will dieses besondere Ich seine Besonderheit hervorkehren, als ob es nichts Allgemeines mehr an sich hätte, ohne doch auf diese Allgemeinheit verzichten zu können. Im Streben nach Ehre will es sich gegen die anderen isolieren und kann es doch nicht, ohne alle Ehrung zu verlieren. Das, was die Menschen einander sind, wird im ehrgeleiteten Handeln geleugnet und im selben Akt anerkannt. Montesquieu bemerkt entsprechend: "Philosophisch gesprochen ist diese Ehre, welche alle Teile des Staates leitet, freilich eine falsche Ehre ...".<sup>46</sup>

Als Prinzip der Despotie gibt Montesquieu die Furcht an. Die Furcht berät den Herrschenden wie die Beherrschten in ihrem "Handeln", genau genommen jedoch darin, nicht zu handeln. Die Beherrschten fürchten sich zu handeln, weil die Gewalt des Despoten alle Macht, die unabhängig von ihm entstehen will, zerstört. Der Despot handelt nicht, weil er sich nicht mit Seinesgleichen zusammenschließen kann, selbst in Ohnmacht verharret, wenn er auch über die Gewaltmittel verfügt, seinem Willen Geltung zu verschaffen. Die Furcht, die das "Handeln" in der Despotie leitet, ist aus der Ohnmacht geboren, der Unmöglichkeit, sich mit anderen zusammenzuschließen und zu handeln. Die Grunderfahrung der Despotie ist also die Ohnmacht, die Unmöglichkeit, Macht im Miteinander zu gewinnen.

Wenn man so will, sind die Menschen in der Despotie im öffentlich-politischen Bereich voneinander verlassen. Unter totalitären Bedingungen dehnt sich diese Verlassenheit auch auf den privaten Bereich aus, d.h. auf alle "noch verbleibenden Beziehungen zwischen Menschen"<sup>47</sup>. Um sich zu veran-

46. Montesquieu, Geist, S. 22.

47. EU/Bd. 3., S. 261.

schaulichen, was das heißt, muß man sich die Situation vor allem in den Konzentrationslagern vergegenwärtigen. Diese sind die am meisten totalitären "Gesellschaften" im totalitär werdenden Staat und insofern sein Paradigma (und seine originäre, zentrale Institution)<sup>48</sup>. Hier ist im genau kalkulierten physischen, psychischen und moralischen Terror die Zerstörung menschlicher Spontaneität bis dahin fortgeschritten, daß Menschen in vollständiger Apathie, als "lebende Leichname"<sup>49</sup> dahinvegetieren und nur noch außergeleitet funktionieren, wie "Reaktionsbündel"<sup>50</sup>. "... die Zerstörung der Individualität ist identisch mit der Ertötung der Spontaneität, der Fähigkeit des Menschen, von sich aus etwas Neues zu beginnen, das aus Reaktionen zu Umwelt und Geschehnissen nicht erklärbar ist. Was danach übrigbleibt, sind jene unheimlichen, weil mit wirklichen, menschlichen Gesichtern ausgestatteten Marionetten, die sich alle benehmen wie der Pawlowsche Hund, die alle bis in den Tod vollkommen verlässlich reagieren und nur reagieren."<sup>51</sup> Die Zerstörung der Spontaneität, der persönlichen Einzigartigkeit bedeutet zugleich die "Zerstörung der Pluralität"<sup>52</sup>, ein Vergessenmachen und Vergessen der zwischenmenschlichen Bezüglichkeit: "Die Institution der Konzentrationslager, deren Insassen von allen anderen, auch von der eigenen Familie, vergessen werden müssen..."<sup>53</sup> gründet auf der Ausschaltung des Miteinanders und seiner Ersetzung durch ein anonymes wechselseitiges Einwirken gemäß einer Rassen- oder Klassenkampfgesetzlichkeit.

Die Verlassenheit also ist die Grunderfahrung im "Miteinander" der Menschen, die für die totale Herrschaft bestimmend ist. Nur in der Verlassenheit aller von allen kann der Terror permanent sein, und nur unter den Bedingungen

48. Arendts Totalitarismustheorie, ihre Bestimmung von Wesen und Prinzip der totalen Herrschaft als Terror und Ideologie, steht und fällt meines Erachtens mit dieser Voraussetzung.

49. EU/Bd. 3, S. 226.

50. EU/Bd. 3, S. 231.

51. EU/Bd. 3, S. 231.

52. EU/Bd. 3, S. 261.

53. EU/Bd. 3, S. 261.

der Terrorherrschaft kann die Verlassenheit zur Grunderfahrung eines "Gemeinwesens" werden.

Aus der Verlassenheit erklärt sich auch das Prinzip der totalen Herrschaft, die Ideologie. Die Verstandestätigkeit, das zwingende Folgern und Schließen, das Operieren gemäß irgendwelcher Grundsätze funktioniert noch in der Verlassenheit. Es funktioniert als eine körperliche Funktion, eine Funktion des Körperorgans Gehirn, d.h. so lange, als das Gehirn nicht direkt zerstört ist. Das rechnende Operieren können wir durchführen und üben, es läßt sich in Tests messen, wie andere körperliche Geschicklichkeiten, wie das Laufen, Gewichtheben, Balancieren etc.. "Dieses Vermögen, in stimmigen Prozessen zu denken, bzw. zu rechnen, .... ist im Grunde ein Spiel des Verstandes mit sich selbst, das sich nahezu automatisch einstellt, wenn das Erkenntnisvermögen des Verstandes auf ihn selbst zurückschlägt und er, beraubt aller Realität, nur noch sich selbst erkennt. Die Resultate dieses Spiels sind in der Tat zwingende 'Wahrheiten', da ja die im Gehirn verankerte Verstandesstruktur des Menschen bei allen normal veranlagten Individuen in dem selben Sinne die 'gleiche' sein muß wie die Struktur des menschlichen Körpers."<sup>54</sup>

Die geistigen Leistungen, die vom Gemeinsinn, vom *sensus communis* abhängen, werden jedoch unter der Bedingung der Verlassenheit ruiniert. Kant versteht unter dem *sensus communis* "die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens ..., welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt..."<sup>55</sup>. Dabei ist für ihn mehr die ästhetische Urteilskraft als die intellektuelle ein *gemeinschaftlicher Sinn*. Gleichwohl spricht er nicht nur von einem

54. VA, S. 276. Das Verstandesdenken, das Hobbessche "reckoning with consequences" wird von Arendt als eine leibliche, dem Gehirn primär zu dankende Tätigkeit angesehen, die dem menschlichen Gattungswesen so zukommt, wie auch sein Arbeiten, Konsumieren, Spielen etc.. Diese Tätigkeiten finden auch in der Verlassenheit statt, geschieht doch das leibliche Leben immer schon in der Zurückgeworfenheit auf es selbst.

55. I. Kant, Kritik der Urteilskraft, B 157.

"*sensus communis aestheticus*", sondern auch von einem "*sensus communis logicus*"<sup>56</sup>. Arendt zufolge hat Kant gefunden, daß wenigstens eine geistige Fähigkeit, die Fähigkeit des Urteilens, an die Mitmenschlichkeit gebunden ist. "Kant betont, daß zumindest eine unserer *geistigen Fähigkeiten*, die Fähigkeit des Urteilens, die Anwesenheit anderer Menschen voraussetzt."<sup>57</sup>

Sie selbst schätzt die Reichweite des gemeinschaftlichen Sinnes wohl noch größer als Kant. Es beruht schließlich für sie der gesamte Wirklichkeitssinn, die Möglichkeit der Erfahrung, auf ihm. Es ist "der Gemeinsinn ..., dem wir es verdanken, daß wir Wirklichkeit und Tatsächlichkeit wahrnehmen, verstehen und uns handelnd in ihnen orientieren können."<sup>58</sup> Wirklichkeit findet nur im (möglichen) Bezug der Menschen aufeinander, als das Worüber dieses (sprachlichen) Bezuges statt. Wenn es totaler Herrschaft gelingt, Verlassenheit zu erzeugen, verschwindet die Möglichkeit, dem ideologischen Zwangsdenken, das der Verstand jederzeit aus sich herausspinnen und zur geschlossenen Weltanschauung weiterentwickeln kann, etwas entgegenzusetzen. "...die Wirklichkeit, in der wir leben, bedarf ... der Sprache, sie bedarf der Rede und des Mitteilens, der Kommunikation mit anderen, um als Realität bestehen zu bleiben. Der Erfolg totaler Herrschaft hängt davon ab, wie weit es ihr gelingt, alle normalen Kommunikationswege ... zu zerstören."<sup>59</sup> An die Stelle des Gemeinsinns tritt unter totalitären Bedingungen der logische Eigensinn, die Verrücktheit in sich stringenten, ideologischen Denkens. Arendt zitiert Kant: "Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes (*sensus communis*) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (*sensus privatus*)".<sup>60</sup>

Von der Grunderfahrung der totalen Herrschaft, also der Verlassenheit her, erklärt sich das ideologische Denken als

56. I. Kant, Kritik der Urteilskraft, B 158 (Fußnote).

57. KPP, S. 98.

58. MG, S. 12.

59. URI, S. 35.

60. Vgl. KPP, S. 94/5.

das (eigensinnige, zwingende und zwanghafte) Denken in der Verlassenheit. In dieser Verlassenheit ist vergessen, was die Menschen miteinander handelnd und sprechend sind. Voneinander verlassen sind sie doch nicht ohne Wechselwirkung. Diese aber ist unsprachlich, stumm, läßt die Menschen aufeinander treffen als Funktionen eines Prozesses und ist so wesentlich terroristisch.

Totale Herrschaft bedeutet die Zerstörung sprachlichen Weltumgangs, die Verneinung der Pluralität. Sie ist in Arendts Sinn nicht nur eine defiziente Staatsform, eine Staatsform also, die dem Sprechen und Handeln nicht recht angemessen ist, sondern sie ist dem Sprechen und Handeln entgegengesetzt, sie ist eine antipolitische, antistaatliche Organisationsform.

##### 5. Zusammenfassung

Zweck dieser Untersuchungen war aufzuweisen, daß Arendts politische Philosophie auch auf eine Erneuerung der überlieferten und seit ungefähr 200 Jahren auf wenig Interesse mehr stoßenden Staatsformenlehre zielt. Diese Erneuerung stellt sich dar als eine Erweiterung und eine Vertiefung der Montesquieschen Staatsformenlehre. Die Erweiterung besteht in der Unterscheidung zwischen Parteien- und Räte-demokratie und in der Hinzufügung einer gänzlich neu gearbeteten "Staatsform", der totalen Herrschaft. Natürlich konnten von den mannigfaltigen und reichen Überlegungen Arendts nur wenige Elemente berücksichtigt werden. Aufgenommen wurde in diese Darstellung vornehmlich das, wodurch sichtbar wird, daß Arendts Staatsformenlehre ebensowohl eine Vertiefung der überlieferten darstellen will, insofern sie nämlich in einer Theorie der menschlichen Pluralität, des Handelns und Sprechens begründet wird.

Von besonderer Bedeutung ist dabei Arendts Untersuchung der totalen Herrschaft und der Räte-demokratie. Die totale Herrschaft wird von Arendt vor dem Hintergrund ihrer Hand-

lungstheorie idealtypisch als ein Paradox konstruiert, als das Paradox einer Staatsform, die antistaatlich ist, einer Totalmacht, die absolute Ohnmacht zeitigt, auf einem Handeln beruhend, das das Handeln verneint.

Das Wesen des Handelns findet Arendt unter neuzeitlichen Bedingungen am meisten in der Räte-demokratie verwirklicht. Das Handeln aktualisiert sich selbst unter der Bedingung von Massengesellschaften auf die Weise von Räten - wie Arendt am Beispiel neuzeitlicher Revolutionen aufzuweisen sucht. Es sind für Arendt "fragwürdige Traditionsbestände", wodurch ein angemessenes Selbstverständnis des Handelns verstellt geblieben ist und wodurch die Räte als die unmittelbare Selbstgestaltung des Handelns immer wieder ruiniert worden sind.

Fraglich ist - wohl auch für Arendt -, ob die Räte tatsächlich dauerhaft staatliche Macht zu erzeugen vermögen, oder ob sie nur als regulative Idee zur Aufdeckung von Schwächen der Parteiendemokratie nützlich sind. Es ist ein Desiderat der Forschung, die vor allem seit den 60er Jahren angestellten Untersuchungen zu den Räten mit denen Arendts zu vergleichen und deren Validität zu überprüfen.

## G. Handeln und Denken

Handeln und Denken werden von Arendt unabhängig voneinander untersucht. Das heißt für Arendt aber nicht, daß die Ausübung der einen Tätigkeit ohne jede Auswirkung auf die andere bliebe, es heißt nicht einmal, daß im Vollzug der einen die andere nicht immer auch in gewisser Weise präsent bliebe<sup>1</sup>. Die Gegenwart des Denkens im Handeln zeigt sich nach Arendt etwa in der Stimme des Gewissens, die wir auch dann hören, wenn wir, ins Handeln engagiert, keine Muße haben, uns ausdrücklich über unser Tun Rechenschaft zu geben.

Im Folgenden sei Arendts Begriff des Gewissens, des Zusammentreffens von Handeln und Denken dargestellt und die Konsequenzen für das Verhältnis von Politik und Moral entwickelt.

Das Gewissen ist nicht schöpferisch, es entwickelt keine neuen Handlungsmöglichkeiten, sondern verbietet sich ein bestimmtes Handeln: "Dieses Gewissen gibt ... keine positiven Vorschriften ...; Shakespeare sagt: 'Es füllt den Menschen mit Hindernissen an.'<sup>2</sup>

Charakteristischerweise ist die Handlung, die dem Gewissen entspringt, die Verweigerung, das Nicht-Mittun.

Das Gewissen richtet sich nicht an andere, sondern an sich selbst. Die "Handlung" aus Gewissensgründen findet entsprechend primär vor mir selbst statt, nicht vor anderen. Daß sie von anderen gebilligt werde, ist ihr nicht maßgeblich und die Zustimmung anderer kein Ausweis ihrer Qualität. Sie bedarf nicht einmal der Kenntnisnahme durch andere.

1. H. Buchheim, Totalitäre Herrschaft, S. 79 schreibt: "So unvermeidlich es ist, das Politische zum Zwecke der Begriffsbestimmung theoretisch zu isolieren, so falsch wäre es zu glauben, es sei auch in der Wirklichkeit isoliert. Es ergänzt sich vielmehr mit den anderen Elementen unserer Existenz zur Fülle des Menschseins; deshalb gibt es keine Politik ohne Beteiligung der Gemütskräfte, der Moral und des Glaubens". Von den Gemütskräften handelt Arendt in LG.  
2. LG/Bd. 1, S. 189.

Die Gewissenshandlung ist absolut, insofern sie sich von der Relation zu anderen ablöst, allein eine Beziehung zu sich selbst bedeutet und sich nicht unter die Bedingung der Standpunkte und Meinungen anderer stellt. Damit soll nicht unterstellt werden, daß das Gewissen sich ohne jeden Zusammenhang mit anderen Menschen hätte bilden können, oder daß es kulturunabhängig sei. Es wird vielmehr gesagt, daß es im Augenblick der Entscheidung absolut spricht. In diesem Augenblick hat das Gewissen nur einen Zeugen: sich selbst. Die Gewissenshandlung geschieht wesentlich in foro conscientiae und nicht in foro publico. Arendt zitiert hier Sokrates: "'Es wäre besser für mich, daß meine Lyra oder ein Chor, den ich leite, ganz falsch klänge, und daß noch so viele Menschen mit mir uneins wären, als daß ich, der ich *Einer bin*, nicht im Einklang mit mir selbst sein und mir widersprechen sollte.'"

Sokrates Rede von einer Harmonie, die in mir selbst liegt, deutet an, daß in mir eine Art Doppelung liegt. Auf dasselbe deutet der Begriff Con-scientia, aber auch Gewissen: die "Doppelung" liegt in einem Gewähr-sein-seiner-selbst. Wenn man seiner selbst als Täter unrechter Taten gewahr wird, wird die Harmonie, der Einklang mit sich selbst, zerstört. Versucht man diese Situation des Verhältnisses zu sich selbst als Gewissensstimme zu artikulieren, so sagt diese: "Hüte dich davor, irgend etwas zu tun, mit dem du dann nicht leben kannst."<sup>3</sup>

Im Blick auf Jaspers macht Arendt deutlich, daß die Sorge des Gewissens mir selbst gilt, ohne doch damit eine Sorge um das eigene Wohlleben, den eigenen Nutzen darzustellen. "'Das Sichkümmern des Denkenden um sich selbst' (Jaspers) hat mit dem, was man gemeinhin unter Nutzen und Eigennutz versteht, nichts zu tun."<sup>4</sup> Es hat so wenig damit zu tun, daß es den eigenen Nutzen und das eigene Leben vielmehr in Frage stellt. In extremen politischen Situationen kann es die Nichtpartizipation am staatlichen Verbrechen

3. ZU/ZZ, S. 128.

4. WP/WLP, S. 68.

verlangen (etwa im Dritten Reich), ohne Rücksicht auf drohende Strafe. Die, die nicht partizipierten "decided that it would be better to do nothing, not because the world would then be changed for the better, but because only on this condition could they go on living with themselves. Hence, they also chose to die when they were forced to participate."<sup>5</sup>

Was ist es, worum das Gewissen sich sorgt? Dies zu benennen nähert sich Arendt gelegentlich dem Begriff "Seelenheil", und entfernt sich, wegen der weiteren religiösen Implikationen wieder davon. Sie bevorzugt den Begriff der Integrität: "...das Gewissen zittert um das individuelle Ich und dessen Integrität".<sup>6</sup>

Worin diese Integrität besteht, dafür gibt es keinen festen Maßstab. Integrität gewinnt sich und versteht sich im Denken, im ausdrücklichen Vollzug des Gewahr-seins-seiner-selbst als Übereinkommen-mit-sich-selbst. Dieses Denken kann versuchen, sich als Moralphilosophie und als Philosophie überhaupt systematisch auszulegen. Auch dann gilt, daß es keinen Maßstab seiner "Wahrheit" als vorausgesetzt und unhinterfragbar annimmt. Es geschieht als Sich-selbst-gemäß-Sein, als Übereinstimmung des Denkenden mit sich selbst.

Die "Wahrheit" des Denkens und der Gewissensstimme läßt sich nicht allgemein beweisen. Sie ist wesentlich subjektive Wahrheit, Wahrheit, die mich primär als Verhältnis zu mir selbst betrifft und nicht als Verhältnis zu anderen. Anstelle des zwingenden Beweises methodisch begrenzter, wissenschaftlicher Wahrheit oder der Gültigkeit einer diskursiven und repräsentativen Meinung gibt es eine Beglaubigung eigener Art für die philosophische Wahrheit und sie besteht darin, anderen ein lebendiges Beispiel geworden zu sein. "Sokrates hat ein Exempel statuiert, das in Tausenden von Jahren unvergessen geblieben ist, und diese Probe aufs Exempel ist in der Tat die einzige 'Beweisführung', deren

5. PRD, S. 205.

6. ZU/ZZ, S. 126.

philosophische Wahrheiten fähig sind. Nietzsche hatte ganz recht, wenn er sagte: 'Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er imstande ist, ein Beispiel zu geben.'<sup>7</sup>

Unbedingtes Handeln, in dem sich die Integrität wahr, ist wesentlich unpolitisch. Sich in der subjektiven "Wahrheit" zu halten, die dem Selbst unbedingt, gegen alle Anfechtungen gelten soll und anderen damit eine Herausforderung oder ein Vorbild zu sein, ist eines und mag zu einer je wieder subjektiven weiteren Aneignung dieser Wahrheit führen; ein anderes, nämlich eine metabasis eis allo genos wäre es, dem subjektiven Gelten eine allgemeine, objektive Gültigkeit verschaffen, d.h. es in eine anerkannte Ordnung des Zusammenlebens transformieren zu wollen. Hierzu bedürfte die subjektive Wahrheit dessen, wessen sie ihrem Wesen nach nicht bedarf: der Unterstützung der Vielen. Sollte es dem Philosophen gegen alle Wahrscheinlichkeit gelingen, sich ihrer zu vergewissern, so sind der Vertrag, das Gesetz, die Institutionen, die aus dem gemeinsamen Handeln entspringen mögen, doch nicht mehr vom Charakter der subjektiven Wahrheit. Diese kann "nicht verallgemeinert werden; um ihre Gültigkeit zu bewahren, muß sie subjektiv bleiben."<sup>8</sup> Nicht die Angemessenheit der Handlungen an objektive Gesetze und Institutionen, sondern allein ihr Vollzug aus subjektiver Gewißheit wahr den philosophischen, den moralischen Charakter.

Für Arendt geht das Moralische keineswegs dem Politischen voraus, kann das politische Handeln keineswegs aus der Moral abgeleitet werden. Gerade weil das moralische Handeln von der Frage nach der Übereinstimmung mit sich selbst, nach dem rechten Leben, wie es sich mir darstellt, inspiriert ist, würde ein allgemeines moralisches Handeln als Grundlage der politischen Ordnung den Frieden in jedem Gemeinwesen zerrütten. Menschliche Pluralität kann nicht unter die Moral (die immer die eines einzelnen ist) subsu-

7. WP/WLP, S. 70/1.

8. ZU/ZZ, S. 129

miert werden. Eher gilt das Umgekehrte: eine politische Ordnung respektiert und garantiert die unergründliche Einzigartigkeit der Personen und ihre individuelle Moral (z.B. im Recht auf Kriegsdienstverweigerung, in der Religions- und Weltanschauungsfreiheit etc.). Sie stellt an die Moral, sofern sie sich öffentlich zur Geltung bringen will, die Bedingung, daß sie sich ins Allgemeine übersetze, daß sie sich für die Vielen als eine Meinung darstelle, die angenommen oder abgelehnt werden kann (nicht aber mit Gewalt aufdringe). In normalen, d.h. rechtsstaatlichen Verhältnissen kommt es nicht zum Konflikt zwischen Moral und Politik, bedeutet das Gesetz doch keine positive Bestimmung individueller Existenz. Anders die ideologische Herrschaft: Ihre Subsumtion aller unter dasselbe "Geschichtsgesetz" verlangt eine "Gesetzestreue" ganz anderer Art, macht die Individuen "zu wandelnden Verkörperungen von Gesetzen"<sup>9</sup>. Gegen diese positive Bestimmung individueller Existenz kann das Gewissen nicht anders, als zu rebellieren, nicht mitzutun.

Dieser Gedankengang sei unter Bezugnahme auf Arendts Kantinterpretation wiederholt<sup>10</sup>. Kant bestimmt als die Hauptfragen der Philosophie die folgenden: "1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?"<sup>11</sup> Diese Fragen sind für Arendt in einfacher Weise miteinander verbunden. Sie entspringen alle dem Selbstinteresse, der Frage nach dem "Seelenheil" oder nach der Integrität des Selbst. "Der Gedanke, der allen drei Fragen zugrunde liegt, ist das Selbstinteresse"<sup>12</sup>.

9. EU/Bd. 3, S. 241.

10. Es scheint nahe zu liegen, Heideggers bekannte Gewissensanalyse in SZ (§§ 54-60, 62) heranzuziehen. Aber Arendt entwickelt die ihre ganz ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Heideggers, und scheint in diesem Punkt auch kaum von ihm beeinflusst. Jedenfalls ist es für die stringente Darstellung ihrer Überlegungen nicht notwendig, auf Heidegger zurückzugreifen. In Fragen der Moralphilosophie sind Sokrates, Kant oder Jaspers für Arendt erheblich interessanter als Heidegger. Für eine vergleichende Untersuchung - die wir nicht beabsichtigen - wäre ein Vergleich der Gewissensbegriffe von Heidegger und Arendt allerdings von Interesse.

11. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 833.

12. KPP, S. 33.

Die erste Frage findet ihre Antwort in der Abweisung metaphysischer Erkenntnisbestrebungen. Metaphysische Fragen sind zwar von alles überragendem Interesse, so die nach der Existenz Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit der Seele, aber theoretisch nicht einzuholen. Gleichwohl kann ich ob ihrer Dringlichkeit nicht unterlassen, über sie nachzudenken. Wie darüber nachzudenken ist, gibt mir die praktische Vernunft ein, d.h. diese Fragen sind letztlich praktische Fragen, Fragen, die auf ein rechtes Leben gehen. Das gilt auch für die dritte Frage, die auf ein glückseliges künftiges Leben zielt. Denn hierauf kann ich nur hoffen, insofern ich mich des Glückes für würdig erweise eben durch ein rechtes irdisches Leben. Die zweite Frage fragt ebenfalls nicht nach der mit anderen Menschen geteilten Welt, sondern nach der Struktur des Handelns, das mich vor dem Verlust der Selbstachtung bewahrt. Das vom kategorischen Imperativ gebotene Handeln ist seiner Struktur nach unkommunikativ, es vollzieht sich ganz aus sich selbst heraus. Es weist sich nicht auf die Zustimmung und Unterstützung anderer an.

Im Zentrum aller drei Fragen Kants steht also die Bemühung um das rechte Leben, um Einklang und Harmonie mit sich selbst. Für Kant ist selbstverständlich, daß "der Verlust der Selbstbilligung ... das größte Übel sein würde, das mir nur immer begegnen könnte"<sup>13</sup>.

Arendt meint, so wie Hume Kant aus dem metaphysischen Schlummer geweckt habe, so habe ihn die Französische Revolution aus dem politischen Schlummer geweckt. In seinen Schriften seit 1789 habe Kant vermocht, sich dem Politischen zu nähern, ohne es unter die Begriffe seines wesentlich moralischen Philosophierens zu subsumieren. Er erkannte als das Problem der Politik, einen guten Staat zu errichten, ohne von der moralischen Güte seiner Bürger ausgehen zu dürfen. Nicht moralische Qualitäten der Menschen, sondern die bürgerlichen Qualitäten der Staatsbürger ermöglichen eine gute Ordnung des Zusammenlebens. Auch ein mora-

13. KPP, S. 33, zitiert aus dem Arendtschen Text.

lisch haltloser Mensch kann in einem guten Staat ein guter Bürger sein. Es genügt, daß die Bürger sich an die allgemeinen Gesetze halten, aus welchen Gründen auch immer, und das heißt auch dann noch, wenn sie sich insgeheim auszunehmen wünschen. Für das Staatsleben ist das tatsächliche öffentliche Verhalten entscheidend. Und selbst ein Volk von Menschen, von denen ein jeder sich im Geheimen auszunehmen wünschte, würde nicht dulden, daß einer für sich öffentlich eine Ausnahme macht.

Diese dem guten Bürger im Unterschied zum guten Menschen eigene *Rücksicht auf die Beurteilung durch andere* macht das Staatsleben aus. Sie erfolgt nach Kant letztlich nicht aufgrund einer bloßen physischen Abhängigkeit der Menschen voneinander, sondern aufgrund des geselligen Wesens des Menschen, "als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfes"<sup>14</sup>. Damit entdeckt Kant in den Schriften seit der Französischen Revolution den Menschen nicht nur als zur Naturordnung einerseits, zur Vernunftordnung andererseits, sondern auch als zu Seinesgleichen gehörig.

Wenn sich auch das politische Denken nicht völlig ohne Rücksicht auf das moralische und philosophische Denken vollziehen kann, so ist es doch eigenen Ursprungs. Daß Kant dies erfaßt hat, macht ihn für Arendt zu einer Ausnahmeerscheinung unter den Philosophen. Er hat sich - jedenfalls seit 1789 - auf den Weg begeben, das Politische ursprünglich zu denken, d.h. nicht von der Absicht bestimmt, das politische Leben zugunsten des philosophischen, rechten Lebens, d.h. des Lebens aus der subjektiven moralischen Integrität, zu verwerfen und zurückzudrängen.

14. KPP, S. 98, zitiert aus dem Arendtschen Text.

#### ANHANG: ZUR GENESE DER TÄTIGKEITSLEHRE

Schon eine genetische Betrachtung macht plausibel, was die systematische Rekonstruktion, die in dieser Arbeit vorgenommen wurde, u.a. beweisen wollte: daß Arendts Werk als ein System oder besser: eine Systematik der Tätigkeiten verstanden werden kann.

Die Genese von Arendts Tätigkeitslehre läßt sich dank des Briefwechsels mit Jaspers verfolgen. Dabei zeigt sich, daß Jaspers' Philosophie zusammen mit Marx' Konzeption der Arbeit den entscheidenden Anstoß zu Arendts "Systemidee" geben konnte. Dies wird im Folgenden ausgeführt.

Erst nach der Fertigstellung von EU findet Arendt Zeit, sich Jaspers' VdW, dem hier entscheidenden Werk, wie noch gezeigt wird, ausführlich zu widmen. Dies läßt sich am Briefwechsel zwischen beiden verfolgen. In einem Brief vom 11. Juli 1950<sup>1</sup> an Jaspers schreibt Arendt, daß sie an ihrem Werk Korrektur liest, im nächsten Brief, geschrieben am 4. Oktober 1950<sup>2</sup> berichtet Arendt dann davon, ihr Korrekturlesen beendet und VdW gelesen zu haben.

Als schwerstwiegenden Mangel ihres Totalitarismusbuches sah Arendt das Fehlen einer angemessenen historischen und begrifflichen Analyse des Marxismus und Bolschewismus an<sup>3</sup>. Dieses Thema wollte sie in einem weiteren Werk behandeln, das auf drei Teile konzipiert war: im ersten Teil sollte der Marxsche Begriff der Arbeit untersucht werden sowie der Begriff der Geschichte als einer von Menschen gemachten. Der zweite Teil sollte eine historische Untersuchung der Geschichte des europäischen Marxismus und Sozialismus werden. Der dritte Teil sollte die beiden ersten zusammennehmend aufweisen, wie die totalitären Züge des marxistischen Denkens in bestimmten geschichtlich-politischen Umständen sich als totalitäre Herrschaft verwirklichen konnten<sup>4</sup>.

1. Br., S. 189/190.

2. Br., S. 192-195.

3. Vgl. E. Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 276.

4. E. Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 277.

Dieses Buch ist so nie entstanden. Arendts Absichten entwickelten sich weiter und aus den genannten Anfängen entstanden drei Bücher: VA, R und die Aufsatzsammlung T (stark erweitert in der amerikanischen Fassung BPF).

In die Zeit des Abschlusses von EU und die Fortführung dieser Untersuchungen im Blick auf den Marxismus fällt so Arendts eingehende Lektüre von Jaspers Werk VdW, das sie begeistert aufnimmt. Sie schreibt: "Lieber Verehrtester, um ganz unbekümmert anzufangen, dies ist natürlich das größte Ihrer Bücher und ein sehr, sehr großes Buch" (Brief 4. Oktober 1950)<sup>5</sup>. Es wäre also werkgeschichtlich gesehen nicht verwunderlich, wenn in den genannten folgenden Büchern Einflüsse sowohl ihrer Marxismusauseinandersetzung wie ihrer Jaspersaneignung nachzuweisen wären.

Daß die politische Philosophie Arendts die Gestalt einer Lehre der Tätigkeitsweisen annehmen konnte, beruht darauf, daß ihr Ausgangspunkt die Auseinandersetzung mit dem Marxismus war und so auch und zentral die mit dem Marxschen Begriff der Arbeit; daß sie die Gestalt einer Lehre der Tätigkeitsweisen annehmen konnte, ist durch ihre Aneignung von Jaspers' VdW ermöglicht.

Der erste Teil dieser These liegt nach dem Ausgeführten auf der Hand und Arendt verbirgt auch keinen Augenblick, daß ihre Untersuchung der Arbeit in VA im steten Hinblick auf Marx geschrieben ist.<sup>6</sup> Die zweite These bedarf einer ausführlicheren Begründung.

Am 25. Dezember 1950 bemerkt Arendt in einem Brief an Jaspers, "wie sehr 'Von der Wahrheit' als Ausdruck Ihrer Philosophie das Denken ent-tyrannisiert"<sup>7</sup>. Worin ist das Ent-tyrannisierende zu sehen? In dem unmittelbar vorhergehenden Brief vom 4. Oktober 1950 kann man hierüber Auskunft finden: "Diese Gänge des Denkens ... erschließen und vergegenwärtigen und schreiten ab den gesamten Raum und die gan-

5. Br., S. 193.

6. Vgl. VA, S. 76: "Eine Analyse der Arbeit kann nicht umhin, sich mit Karl Marx kritisch auseinanderzusetzen ...". Mit diesen Worten leitet Arendt ihr Kapitel über die Arbeit ein.

7. Br., S. 196.

ze Vielfalt, in der das 'Vernehmen im Getroffensein', eigentlich das antwortende Vernehmen, sich als Vernunft etabliert hat. ... Durch die Errichtung des Raumes, der sich durch die Gänge des Denkens oder das unermüdlich denkende überallhin Gehen erst eröffnet, verliert jedes einzeln Gedachte gleichsam seine Standortsgebundenheit und damit seine Pedanterie ...".<sup>8</sup>

Die ent-tyrannisierende Wirkung von Jaspers' Philosophie stellt Arendt in eben dem Zusammenhang fest, da sie von Marx spricht. Damit sind die Voraussetzungen ihrer künftigen Marxaneignung angezeigt: das "einzeln Gedachte", der Marxsche Arbeitsbegriff nämlich, wird von seiner "Pedanterie" und seiner Gebundenheit an einen naturalistischen Standpunkt befreit durch ein "denkendes überallhin Gehen", das Tun der Vernunft. In diesem wird der Raum des "antwortenden Vernehmens" abgeschritten und dies wird im Fortgang des Arendtschen Denkens konkret der Raum der Tätigkeiten.<sup>9</sup>

Doch hebt Arendt in ihrer Tätigkeitslehre nicht nur das Denken von Marx auf, sondern in gewisser Weise ihr eigenes. Sie überwindet sich selbst, nämlich ihre rein politische Position von EU, sie im Handlungsbegriff von VA wählend. Und auch hierzu konnte für sie noch Jaspers Pate stehen, hat er doch für sie in VdW seine "existenzial-philosophischen Positionen überwunden ..., ohne sie aufzugeben"<sup>10</sup>, (weshalb Arendt dieses Buch als sein größtes bezeichnen

8. Br., S. 193.

9. Mit dem Begriff des antwortenden Vernehmens ist nicht nur der des Umgreifenden charakterisierbar, sondern auch und vor allem Arendts Tätigkeitsbegriff. Die Tätigkeiten antworten auf Grundbedingungen, die in ihnen vernommen sind. Arbeiten, Herstellen und Handeln "sind Grundtätigkeiten, weil jede von ihnen einer der Grundbedingungen entspricht ..." (VA S. 14).

10. Arendt an Jaspers, 28. Mai 1948 (Br., S. 148). Daß Arendt schon zu diesem Zeitpunkt ein Urteil über VdW trifft, obwohl sie doch erst zwei Jahre später das Buch systematisch liest, bedeutet keinen Widerspruch. Zum einen kannte sie schon die Schrift "Vernunft und Existenz" von Karl Jaspers, in der die Grundthemen von VdW angesprochen sind, zum anderen war sie schon seit einer Woche im Besitz dieses Buches und hatte darin gelesen (vgl. eben diesen Brief).

kann, größer damit, als sein existenzphilosophisches Hauptwerk, die "Philosophie"<sup>11</sup>).

In Analogie zu Jaspers Lehre vom Umgreifenden, die sich als eine Lehre der Weisen des Umgreifenden darstellt, entsteht so Arendts Lehre von der Tätigkeit als Lehre von den Tätigkeitsweisen (bzw. Geschehensweisen). Anders als Jaspers freilich expliziert Arendt ihren Vernunftsbegriff nicht eigens, gibt sie keine ausdrückliche Rechenschaft von ihrer systembildenden Idee, von der gedanklichen Grundbewegung, durch die sich ihr Denken ausfaltet und wieder mit sich zusammenschließt.

Keineswegs soll mit diesen Ausführungen gesagt sein, daß Jaspers und Marx die wichtigsten Denker für Arendt waren und den größten Einfluß auf sie hatten. Es soll nur gesagt sein, daß sich Arendt von ihnen inspirieren lassen konnte bei der Suche nach einer Grundstruktur, besser: einer Grundbewegung, durch die sie ihre Gedanken entwickeln und darstellen konnte.

11. Karl Jaspers, Philosophie, Berlin/Heidelberg/New York 1973.

## Nachwort

Arendts Philosophie thematisiert das Politische und zugleich damit wesentliche präpolitische Bedingungen des Politischen (Lebensgeschehen, Weltlichkeitsgeschehen, Geistesleben). Sie führt das Politische nicht auf diese zurück, d.h. auf das Ökonomische, auf das Technische (bzw. das instrumentelle Tun) oder auf das Gemüts- und Geistesleben. Politik ist für sie vielmehr eigenen Ursprungs, wenn auch unlösbar verflochten mit allem anderen. Die Ursprünglichkeit der Politik entspricht der Ursprünglichkeit der Tatsache, daß zum Begriff des Menschen der des anderen Menschen gehört, zum Begriff des Ich der des Du und des Wir. Das schließt in sich: Der Mensch ist nicht zunächst solus ipse, losgelöst von allen anderen. Er ist auch nicht bloß soziales Wesen, d.h. objektiv biologisch (und in diesem reduzierten Sinne ursprünglich) auf andere angewiesen. Er ist schließlich auch nicht bloß dazu auf andere angewiesen, seine höheren Anlagen zu entfalten. Die Beziehung auf andere geht vielmehr jeder Zwecksetzung voraus. Sie geht auch moralischen Entschlüssen voraus. Jeder ausdrücklichen Setzung und Gestaltung (d.h. auch Verweigerung) einer Beziehung, geht eine ursprüngliche Beziehung voraus.

Wie läßt diese ursprüngliche Beziehung sich charakterisieren? Sie geht vom Anderen aus. Er hat - wie man mit Levinas sagen kann - einen Anspruch auf mich, auf meine Antwort. Darin bin ich eingesetzt als eine ansprechbare Person. Als Angesprochener bin ich erst, bin ich in die Verantwortung gerufenes Ich. Die Anrede ist die Pro-vokation der Freiheit, die Weckung des Ich inmitten der Gleichgültigkeit des Seins.

Arendt faßt diese Wirklichkeit in dem Gedanken, daß der Mensch nur im Plural existiert, d.h. nur im Bezug von Menschen aufeinander. Kant hat sie in der Idee der Menschheit angesprochen. Jeder Mensch repräsentiert die Menschheit, d.h. in jedem Einzelnen wird die gesamte Menschheit gewürdigt oder geschändet. Solche Solidarität des Menschenged

schlechts ist nicht als moralisches Postulat zu verstehen, sondern als Wirklichkeit. Sie kann zwar geleugnet werden, man kann im Widerspruch zu ihr leben und handeln (wie man ja auch analog gegen seine leibliche Wirklichkeit leben kann). Dies aber "rächt" sich.

Wer handelt, als ob es nur darum ginge, seine Zwecke oder die seiner Gruppe (etwa: seines Volk) zu erreichen, scheitert an der Wirklichkeit der Pluralität. Denn intentionales Handeln veranlaßt prinzipiell nicht Intendierbares und nicht Berechenbares: das Handeln der Anderen. Handeln muß das Nichtintendierbare in sich aufnehmen, es muß primär Nichtintentional sein, soll es gelingen: Es muß ein *miteinander* Handeln und Sprechen sein.

Maßstab des Gelingens, des Sinns des Handelns kann dann nicht mehr primär das Erreichen von Zwecken sein, sondern ist das Miteinander selbst.

Man kann es auch so ausdrücken: Primär geht es im Handeln und Sprechen nicht darum, Ziele zu erreichen, womöglich immer höher gesteckte (Fortschritt). Denn wesentlich sind wir handelnd und sprechend schon am Ziel, an einem nicht intentional herbeizuführenden, sondern geschenkten Ziel, dem Miteinander selbst. Dies gerade ist die Selbstzwecklichkeit der Politik. Politik ist die Stätte der Verwirklichung menschlicher Pluralität, die Stätte, an der die Menschen das (einander) sind, was sie (einander) immer schon waren.

## SIGLENVERZEICHNIS

## 1. Siglen zu Arendts Werk

- Anspr.      Ansprache, in: Gedenkfeier für Karl Jaspers, Basler Universitätsreden 60. Heft, 1969, S. 18-20.
- BPF          Between Past and Future - Eight Exercises in Political Thought, Harmondsworth 1977 (Erstausgabe: New York 1961).
- WF/BPF      What is Freedom? BPF, S. 143-171.
- CE/BPF      The Crisis in Education, BPF, S. 173-196.
- Br.          Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969, hrsg. von Lotte Köhler u. Hans Saner, München/Zürich 1985.
- EJ          Eichmann in Jerusalem - ein Bericht von der Banalität des Bösen, m.e. Essay von Hans Mommsen, München 1986.
- EU          Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1975.
- EU/Bd. 1    EU, Antisemitismus
- EU/Bd. 2    EU, Imperialismus
- EU/Bd. 3    EU, Totale Herrschaft
- FP          Freiheit und Politik. Ein Vortrag, in: Die Neue Rundschau 69/4 (1958), S. 670-694.
- Gespr.      Gespräche mit Hannah Arendt, hrsg. von Adelbert Reif, München 1976.
- KP          Kultur und Politik, in: Merkur, 12. Jg., Nr. 12, Stuttgart 1958, S. 1122-1145.
- KPP          Das Urteilen - Texte zu Kants politischer Philosophie, hrsg. u.m.e. Essay von Ronald Beiner, München 1985 (Erstausgabe: Chicago 1982).
- LG          Vom Leben des Geistes, München 1979 (Erstausg. New York 1978).
- LG/Bd.1    Das Denken
- LG/Bd.2    Das Wollen
- MfZ          Menschen in finsternen Zeiten, hrsg. von Ursula Ludz, München 1989.
- MG          Macht und Gewalt, 4. Aufl., München 1981 (1. Aufl. 1970)
- PRD          Personal Responsibility under Dictatorship, in: The Listener, 36. Jg., London 6. August 1964, S. 185-187 und 205.
- R          Über die Revolution, 2. Aufl., München 1974 (1. Aufl. 1963).
- SE          Sechs Essays, Heidelberg 1948.
- T          Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Frankfurt/M. o.J. (1956).
- GPN/T      Geschichte und Politik in der Neuzeit; T, S. 81-116.
- NG/T      Natur und Geschichte; T, S. 47-80.
- TN/T      Tradition und die Neuzeit; T, S.9-46.
- WA/T      Was ist Autorität?; T, S. 117-168.

- UP Understanding and Politics, in: Partisan Review 20/4 (Juli/August 1953), S. 377-392.
- URI Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus, München 1958.
- VA Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart 1960.
- WLP Wahrheit und Lüge in der Politik, München 1972.
- LP/WLP Die Lüge in der Politik; WLP, S. 7-43.
- WP/WLP Wahrheit und Politik, WLP, S. 44-92.
- ZZ Zur Zeit - Politische Essays, hrsg. von Marie Louise Knott, Berlin 1986.
- ZU/ZZ Ziviler Ungehorsam; ZZ, S. 119-159.

## 2. Siglen zu anderer Werke

- SZ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 15. Aufl., Tübingen 1984.
- TU Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. v. Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München 1987.
- VdW Karl Jaspers: Von der Wahrheit, 3. Aufl., Darmstadt 1983.

## VERZEICHNIS DER VERWENDETEN LITERATUR

### A. Werke und Schriften Hannah Arendts

#### a) Selbständige Publikationen

- Der Liebesbegriff bei Augustin - Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin 1929.
- Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1975.
- The Human Condition, Chicago 1958.
- Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus, München 1958.
- Rahel Varnhagen - Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, 3. Aufl., München 1981 (Erstausgaben: London 1958; München 1959).
- Vita activa oder Vom tätigen Leben, 2. Aufl., München 1981 (Erstausgabe: Stuttgart 1960).
- Eichmann in Jerusalem - ein Bericht von der Banalität des Bösen, m.e. Essay von Hans Mommsen, München 1986.
- On Revolution, New York 1963.
- Über die Revolution, 2. Aufl., München 1974 (1. Aufl. 1963).
- Macht und Gewalt, 4. Aufl., München 1981 (1. Aufl. 1970; vgl. H. Arendt: On Violence; in Crises of the Republik, San Diego (etc.) 1972, S. 103-198).
- The Life of the Mind, San Diego/New York/London 1978.
- Vom Leben des Geistes (Bd. 1: Das Denken; Bd. 2: Das Wollen), München 1979.
- Das Urteilen - Texte zu Kants politischer Philosophie, hrsg. u.m.e. Essay von Ronald Beiner, München 1985 (Erstausgabe: Chicago 1982).

## b) Briefe

Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969, hrsg. von Lotte Köhler u. Hans Saner, München/Zürich 1985.

## c) Sammelwerke

Sechs Essays, Heidelberg 1948.

Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Frankfurt/M. o.J. (1956).

Between Past and Future - Eight Exercises in Political Thought, New York 1961.

Men in Dark Times, New York/London 1968.

Crises of the Republic, San Diego (etc.) 1972.

Wahrheit und Lüge in der Politik, München 1972.

The Jew as Pariah - Jewish Identity and Politics in the Modern Age, hrsg. u. eingel. von Ron H. Feldman, New York 1978.

Zur Zeit - Politische Essays, hrsg. von Marie Louise Knott, Berlin 1986.

Menschen in finsternen Zeiten, hrsg. von Ursula Ludz, München 1989.

## d) Unselbständige Publikationen

Adam Müller-Renaissance?, in: Kölnische Zeitung Nr. 501 (13. September 1932) und Nr. 510 (17. September 1932).

Friedrich von Gentz. Zu seinem 100. Todestag am 9. Juni, in: Kölnische Zeitung Nr. 308, 8. Juni 1932.

Sören Kierkegaard, in: Frankfurter Zeitung Nrn. 75/76, 29. Januar 1932.

French Existentialism, in: Nation, 82. Jg., (23. Febr.) 1946, S. 226-228.

Religion and the Intellectuals, A Symposion, in: Partisan Review 17 (Februar 1950), S. 113-116.

Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps, in: Jewish Social Studies 12/1 (1950), S. 49-64.  
Bei Hitler zu Tisch, in: der Monat 4 (Oktober 1951), S. 85-90.

Ideology and Terror: A Novel Form of Government, in: Review of Politics 15/3 (Juli 1953), S. 303-327.

The Origins of Totalitarianism - A Reply; in: The Review of Politics, 15, Januar 1953, Nr.1, S. 76-85.

Religion and Politics, in: Confluence 2/3 (September 1953), S. 105-125.

Understanding and Politics, in: Partisan Review 20/4 (Juli/August 1953), S. 377-392.

Understanding Communism, in: Partisan Review 20/5 (September/Oktober 1953), S. 580-583.

Europe and America: Dream and Nightmare, in: Commonweal 60/23 (24. September 1954), S. 551-554.

Europe and America: The Threat of Conformism, in: Commonweal 60/25 (17. September 1954), S. 607-610.

Europe and the Atom Bomb, in: Commonweal 60/24 (17. September 1954), S. 578-580.

History and Immortality, in: Partisan Review 24/1 (Winter 1957), S. 11-53.

Freiheit und Politik. Ein Vortrag, in: Die Neue Rundschau 69/4 (1958), S. 670-694.

Kultur und Politik, in: Merkur, 12. Jg., Nr. 12, Stuttgart 1958, S. 1122-1145.

Reflections on Little Rock, in: Dissent 6/1 (Winter 1959), S. 45-56.

Man's Conquest of Space, in: American Scholar, 32. Jg., (Herbst 1963), S. 527-540.

Eichmann in Jerusalem, An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt, in: Encounter, 22, 1964, S. 53-56.

Personal Responsibility under Dictatorship, in: The Listener, 36. Jg., London 6. August 1964, S. 185-187 und 205.

Politik und Verbrechen - ein Briefwechsel mit Hans Magnus

- Enzensberger; in: Merkur, 19. Jg., Nr. 4, Stuttgart 1965, S. 380-385.
- On the Human Condition, in: The Evolving Society - The Proceedings of the First Annual Conference on the Cybercultural Revolution- Cybernetics and Automation, hrsg. von Alice Mary Hilton, New York 1966, S. 213-220.
- Ansprache, in: Gedenkfeier für Karl Jaspers, Basler Universitätsreden 60. Heft, 1969, S. 18-20.
- Thinking and Moral Consideration: A Lecture, in: Social Research, 38. Jg., Nr.3 (Herbst 1971), S. 417-464.
- Public Rights and Private Interests - In Response to Charles Fraenkel, in: Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy, hrsg. von Michael Mooney u. Florian Stuber, New York 1977, S. 103-108.

#### e) Gespräche

- Interview mit Adelbert Reif, in: Macht und Gewalt, 4. Auflage, München 1981, S. 105-133.
- On Hannah Arendt - Aufzeichnungen von einer Konferenz über "The Work of Hannah Arendt" im November 1972 in Toronto, in: Hannah Arendt: The Recovery of the Public World, hrsg. von Melvyn A. Hill, New York 1979, S. 301-339.
- Gespräche mit Hannah Arendt, hrsg. von Adelbert Reif, München 1976.

#### B. Literatur zu Hannah Arendt

- Amor Mundi - Essays on the Faith and Thought of Hannah Arendt, hrsg. von James Bernauer, Dordrecht 1987.
- Auden, W.H.: Thinking What We Are Doing; in: Encounter, 7. Jg., Nr. 12, 1959, S. 72-76.
- Bakan, Mildred: Arendt and Heidegger: The Episodic Interwining of Life and Work, in: Philosophy and Social Criticism 12 (1987) 1, S. 71-98.

- Barash, Jeffrey Andrew: Die Auslegung der "öffentlichen Welt" als politisches Problem. Zu Hannah Arendts Heidegger-Deutung, in: Dietrich Poppenfuß und Otto Pöggeler (Hrsg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. II, Frankfurt/M 1990, S. 113-127.
- Barley, Delbert: Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk, München 1990.
- Beatty, Joseph: Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt's Eichmann, in: The Journal of Value Inquiry, Den Haag, 10, 1976, S. 266-278.
- Beiner, Ronald: Judging in a World of Appearances, in: History of Political Thought, 1, Frühjahr 1980, S. 117-135.
- : Vorwort; in: Das Urteilen - Texte zu Kants politischer Philosophie, hrsg. u.m.e. Essay von Ronald Beiner, München/Zürich 1985, S. 7-9.
- : Hannah Arendt über das Urteilen; in: Das Urteilen - Texte zu Kants politischer Philosophie, hrsg. u.m.e. Essay von Ronald Beiner, München 1985, S. 113-197, 206-216.
- : Lectures on Kant's Political Philosophy, Chicago 1989.
- Beladinelli, Sergio: Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von "Welt" und "Praxis", in: Dietrich Poppenfuß und Otto Pöggeler (Hrsg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. II, Frankfurt/M 1990, S. 128-141.
- Bell, Daniel: The Alphabet of Justice, in: Partisan Review, 30/3, 1963, S. 417-429.
- Bernstein, Richard J.: Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Praxis; in Political Theory and Praxis - New Perspectives, hrsg., von Terence Ball, Minneapolis 1977, S. 141-158, 256/7.
- Breier, Karl-Heinz: Hannah Arendt, zur Einführung, Hamburg 1992 (Hamburger Dissertation).
- Botstein, Leon (Jay Martin): Hannah Arendt - Opposing Views; in: Partisan Review, 45/3, 1978, S. 368-380.
- Canovan, Margaret: The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought, in: Political Theory, 6, Februar 1978,

- S. 5-26.
- : The Political Thought of Hannah Arendt, London 1974.
- Clark, Barry: Beyond the Banality of Evil, in: British Journal of Political Science, 10/4, Oktober 1980, S. 417-439.
- Diemer, Alwin: Der Mensch, sein Tun und die menschliche Grundsituation - Kritische Betrachtungen zu H. Arendts "Vita activa", in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 16. Jg., Meisenheim/Glan 1962.
- Dostal, Robert J.: Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant, in The Review of Metaphysics, Washington, 37/4, Juni 1984, S. 725-755.
- Edwards, Scott E.: The Political Thought of Hannah Arendt: A Study in Thought and Action, Ann Arbor, Mich. 1964 (Mikrofilm).
- Erler, Hans: Hannah Arendt, Hegel und Marx - Studien zu Fortschritt und Politik, Köln/Wien 1979.
- Friedmann, Friedrich Georg: Hannah Arendt - Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus, München 1985.
- Gehlen, Arnold: Vom tätigen Leben, in: Merkur, 15. Jg., Nr.5, Stuttgart 1961, S. 482-486.
- Gray, Sherry: Hannah Arendt and the Solitariness of Thinking, in: Philosophy Today, 25, 1981, S. 121-130.
- Gurian, Waldemar: Hannah Arendt; in: Hochland, 44. Jg., Nr. 6, 1952, S. 568-569.
- Habermas, Jürgen: Die Geschichte von den zwei Revolutionen, in: Philosophisch-politische Profile, erw. Ausg., 2. Aufl., Frankfurt/M 1984, S. 223-228.
- : Hannah Arendts Begriff der Macht, in: Philosophisch-politische Profile, erw. Ausg., 2. Aufl., Frankfurt/M 1984, S. 228-248.
- Hannah Arendt - Materialien zu ihrem Werk, hrsg. von Adelbert Reif, Wien (etc.) 1979.
- Hannah Arendt: The Recovery of the Public World, hrsg. von Melvyn A. Hill, New York 1979.
- Heuer, Wolfgang: Hannah Arendt - Republikanerin gegen die Massengesellschaft, in: Civis 3/ 1986, S. 68-79.

- : Hannah Arendt, Reinbek 1987.
- Hinchman, Lewis P. und Hinchman, Sandra K.: In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism, in: The Review of Politics, 46/2, 1984, S. 183-211.
- Inantsy Pap, Elmer von: Der Begriff der Arbeit bei Hannah Arendt, Tübingen/Hamburg 1967.
- Jay, Martin (Botstein, Leon): Hannah Arendt - Opposing Views, in: Partisan Review, 45. Jg., Nr. 3, New York 1978, S. 348-368.
- Kateb Georg: Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt, in: Political Theory, 5., 1977, S. 141-181.
- : Hannah Arendt - Politics, Conscience, Evil, Oxford 1984.
- King, Richard H.: Endings and Beginnings: Politics in Arendt's Early Thought, in: Political Theory 12, Mai 1984, S. 235-251.
- Knauer, James, T: Motive and Goal in Hannah Arendts's Concept of Political Action, in: American Political Science Review, 74/3, 1980, S. 721-733.
- : Re-thinking Arendt's vita activa: Towards a Theory of Democratic Praxis, in: Praxis International, 5, Juli 1985, S. 185-194.
- Lambert, Jean Christine: The Human Action of Forgiving. A Critical Application of the Metaphysics of Alfred North Whitehead, Lanham/New York/London 1985.
- Laqueur, Walter: The Shortcomings of Hannah Arendt, in: Jewish Chronicle, London 11. Oktober 1963, S. 7.
- : Hannah Arendt: Wie Banal war das Böse? Eine historische Kritik einer philosophischen Hypothese, in: Der Monat, 31/2, 1979, S. 66-73.
- Levin, Martin: On "animal laborans" and "homo politicus", in: Political Theory, 7, November 1979, S. 521-531.
- Dazu: Margaret Canovan: On Levin's "On animal laborans and homo politicus", in: Political Theory, 8, August 1980, S. 403-405.
- Martin, Richard T., Nietzsche and Arendt: On Public Action in Mass Society. Kent State Univ. 1977.

- May, Derwent: Hannah Arendt. Eine bedeutende Repräsentantin deutsch-jüdischer Kultur, übers. v. Bernd Lenz, München 1990.
- May, William E., "Animal laborans" and "homo faber": Reflections on a Theory of Work, in: *Thomist*, 36, Oktober 1972, S. 626-644.
- McKenna, Georg: A Critic of Modernity: The Political Thought of Hannah Arendt, New York 1967 (Mikrofilm).
- : On Hannah Arendt - Politics: As It Is, Was, Might Be; in: *Salmagundi*, 5./6. Jg., Nr. 10/11, Saratoga Springs, New York 1969/70, S. 104-122.
- Meyerson, Robert Eric: Hannah Arendt, Romantic in a Totalitarian Age, 1928-1963, Ann Arbor, Mich. 1972 (Mikrofilm).
- Nelson, John S.: Politics and Truth: Arendt's Problematic; in: *American Journal of Political Science*, 22/2, 1978, S. 270-301.
- O' Sullivan, Noel K.: Hannah Arendt - Hellenic Nostalgia and Industrial Society; in: *Contemporary Political Philosophers*, hrsg. von Anthony de Crespigny u. Kenneth Minogue, London 1975/76, S. 228-251.
- Parekh, Biku: Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy, London/Basingstoke 1981.
- Penta, Leo Josef, Macht und Kommunikation. Eine Studie zum Machtbegriff Hannah Arendts, Berlin 1985.
- Politics and the Social Contract - Articles on Hannah Arendt; *Salmagundi*, 9. Jg., Nr. 60, Saratoga Springs, 1983.
- The Realm of Humanitas, ed. by Reuben Garner, New York 1990.
- Reist, Manfred: Die Praxis der Freiheit. Hannah Arendts Anthropologie des Politischen, Würzburg 1990 (Baseler Dissertation).
- Rubinoff, Lionel: The Dialectic of Work and Labor in the Ontology of Man, in: *Humanitas*, 7, Herbst 1971, S. 147-176.
- Stern, Peter, und Jean Yarbrough: Vita activa and vita

- contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought of "The Life of the Mind" (New York 1978), in: *Review of Politics*, 43/3, 1981, S. 323-354.
- Sternberger, Dolf: Hannah Arendt - Denkerin der Polis, in: Eckhard Nordhofen (Hg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt 1986, S. 143-158.
- Suchting, W.A.: Marx and Hannah Arendt's "The Human Condition", in: *Ethics*, 73, Herbst 1963, S. 47-55.
- Tolle, Gordon J.: Human Nature under Fire. The Political Philosophy of Hannah Arendt, Lanham/New York/London 1982.
- Villa, Dana Richard: Arendt and Heidegger. Being and Politics, Princeton Univ. Press. 1987.
- Voeglin, Eric: The Origins of Totalitarianism; in: *Review of Politics*, 15, 1953, S. 68-76.
- Wanker, William Paul: Nous and Logos. Philosophical Foundations of Hannah Arendt's Political Theory, New York/London 1991.
- Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt - Leben, Werk und Zeit, übers. v. Hans Günter Holl, Frankfurt/M 1986
- : Hannah Arendt. For Love of the World, New Haven/London 1982
- : Reflections on Hannah Arendt's "The Life of the Mind"; in: *Political Theory*, 10/2, Mai 1982, S. 277-305.
- C. Allgemeine Literatur**
- Amery, Jean: Jenseits von Schuld und Sühne, Stuttgart 1977.
- Anweiler, Oskar: Die Rätebewegung in Russland 1905-1921, Leiden 1958.
- Aristoteles: Eudemische Ethik, hrsg. u. erl. von Paul Gohlke, Paderborn 1954.
- : Nikomachische Ethik, hrsg. u. übers. von Olof Gigon, Zürich/München 1967.
- : *Ethica Nicomachea*, hrsg. von I. Bywater, Nachdr. d. Ausgabe 1894, Oxford 1970.

- : Politik, eingel., übers., u. komm. von Olof Gigon, 2. durchges. u. um e. Komm. erw. Aufl., Zürich/München 1971.
- : Politica, hrsg. von W.D. Ross, Nachdr. d. Ausg. 1957, Oxford 1980.
- Auden, W.H.: Des Färbers Hand und andere Essays, übers. v. Fritz Lorich, Gütersloh 1962.
- Augustinus, Aurelius: Vom Gottesstaat, übers. von Wilhelm Thimme, eingel. u. komm. von Carl Andresen, München 1985.
- Bermbach, Udo: Theorie und Praxis der direkten Demokratie - Texte und Materialien, Opladen 1973.
- Buber, Martin: Ich und Du, Heidelberg 1977.
- Buchheim, Hans: Das Dritte Reich, Grundlagen und Entwicklung, München 1958.
- : Totalitäre Herrschaft. Wesen und Merkmale, München 1962.
- : SS und Polizei im NS-Staat, Duisdorf bei Bonn 1964.
- : Theorie der Politik, München/Wien 1981.
- : Aurelius Augustinus' Friedensbegriff als Konzept einer modernen Theorie des Friedens, in: Grewe, Wilhelm: Im Dienste Deutschlands und des Rechts. Festschrift für Wilhelm G. Greve zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Friedrich J. Kroneck u. Thomas Oppermann, S. 425-444.
- : Person und Politik, in: Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, hrsg. v. Volker Gerhardt, Stuttgart 1990, S. 95-108.
- Bühler, Karl: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1978.
- Bullock, Alan: Hitler. Eine Studie über Tyrannei, übers. v. W. und M. Pferdekamp, Düsseldorf 1971.
- Burke, Edmund: Betrachtungen über die Französische Revolution, übers. von Friedrich Gentz, hrsg. von Ulrich Frank-Planitz, Zürich 1986.
- Cicero, Marcus Tullius: De re publica - Vom Gemeinwesen, eingel., übers. u. hersg. von Karl Büchner, Stuttgart 1979.
- The Federalist Papers (Alexander Hamilton, James Madison u.

- John Jay), m.e. Einf. hrsg. von Clinton Rossiter, New York 1961.
- Fest, Joachim C.: Das Gesicht des Dritten Reiches. Profile einer totalitären Gesellschaft, München/Zürich 1986.
- Fetscher, Iring: Karl Marx und der Marxismus. Von der Ökonomiekritik zur Weltanschauung, überarb. u. erw. Neuausgabe, 4. Aufl., München 1985.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., 3. durchges. Aufl. Frankfurt/M. 1985.
- : Philosophisch-politische Profile, erw. Ausg., 2. Aufl., Frankfurt/M 1984.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, m.e. Einl. hg. von Bernhard Lakebrink, Stuttgart 1981.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 15. Aufl., Tübingen 1984.
- : Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft, Gesamtausgabe Bd. 25, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1987.
- : Kant und das Problem der Metaphysik, 4. erw. Aufl., Frankfurt/M. 1973.
- : Der Ursprung des Kunstwerks, Stuttgart 1960.
- : Einführung in die Metaphysik, 4. Aufl. Tübingen 1976.
- : Wegmarken, 2. erw. Aufl., Frankfurt/M. 1978.
- : Vorträge und Aufsätze, 5. Aufl., Pfullingen 1985.
- : Was heißt Denken? 3. Aufl. Tübingen 1971.
- Hereth, M.: Tocqueville zur Einführung, Hamburg 1991.
- Himmeler, Heinrich: Geheimreden 1933-1945 und andere Ansprachen, hrsg. von Bradley F. Smith und Agnes F. Peterson m. e. Einf. von J.C. Fest, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1974.
- Hitler, Adolf: Mein Kampf 76. Aufl., München 1933.
- Jaspers, Karl: Die geistige Situation der Zeit, 8. Abdr. d. 1932 bearb. 5. Aufl., Berlin/New York 1979.
- : Philosophie (3 Bde.), 4. Aufl., Berlin/Heidelberg/New York 1973.
- : Vernunft und Existenz, Fünf Vorlesungen, 4. Aufl.,

- München 1987.
- : Von der Wahrheit, 3. Aufl., Darmstadt 1983.
  - : Die Schuldfrage; Für Völkermord gibt es keine Verjährung, München 1979.
  - : Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 8. Aufl., München 1983.
  - : Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Drei Vorlesungen, München 1950.
  - : Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit, 7. Aufl., München/Zürich 1983.
  - : Die großen Philosophen, 5. Aufl., München 1989.
  - : Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 3. Aufl., München 1984.
  - : Chiffren der Transzendenz, 3. Aufl., München 1977.
  - : Wohin treibt die Bundesrepublik?, m.e. Einf. v. Kurt Sontheim, 10. Aufl., München 1988.
- Kant, Immanuel: Werke in zehn Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, 5., erneut überprüfte Nachdr. d. Ausg. von 1960, Darmstadt 1983.
- Koestler, Arthur: Sonnenfinsternis, Stuttgart 1948.
- Kogon, Eugen: Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager, München 1974.
- Kopper, Joachim: Die Stellung der "Kritik der reinen Vernunft" in der neueren Philosophie, Darmstadt 1984.
- Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, übers. v. Hermmann Vetter, 2., rev. u. um d. Postskriptum von 1969 erg. Aufl., Frankfurt/M. 1976.
- Leonhard, Wolfgang: Die Revolution entläßt ihre Kinder, Köln/Berlin 1978.
- Lenin, W.I.: Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Band III, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1985 (darin: Staat und Revolution, S. 461-584).
- Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. v. Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München 1987.

- : Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers., hersg. u. eingel. v. Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München 1983.
  - : Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, übers. v. Th. Wiemer, mit einem Vorwort von B. Casper, Freiburg/München 1985.
  - : Die Zeit und der Andere, übers. u. m. e. Nachwort v. L. Wenzler, Hamburg 1984.
  - : Gott und die Philosophie, in: B. Casper (Hrsg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg/München 1981, S. 80-123.
- Lorenz, Konrad: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 1ff., Berlin 1957ff..
- Meier, Christian: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt/M. 1983.
- Michel, Isabel: Heideggers Verständnis der "transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe", Mainz 1988 (unveröffentlicht).
- Montesquieu: Der Geist der Gesetze, mit Anmerkungen von Voltaire, Crevier, Mably, La Harpe u.A., übers. v. A. Fortmann, Leipzig 1891.
- Popper, Karl Raimund: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, übers. v. P.K. Feyerabend, 4. Aufl. München 1975.
- Reiter, Josef: Emmanuel Levinas' ethische "Verwindung" der Metaphysik, in: E. Coreth (Hrsg.), Metaphysik in unmetaphysischer Zeit, Düsseldorf 1989, S. 97-113.
- : Der "Humanismus des anderen Menschen": eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas, in: Theologie und Philosophie 59, (1984), S. 356-378.
  - : Das unbewältigte Gute. Der "offene Anspruch" praktischer Autonomie im neuzeitlichen Philosophieren, in: Alois Halder u.a. (Hrsg.), Spuren der Erlösung: religiöse

- Tiefendimensionen neuzeitlichen Denkens, Düsseldorf 1986, S. 78-123.
- : Differenz und Entsprechung. Überlegungen zum Verhältnis von biblischem Anspruch und griechischer Denkform bei E. Levinas, in: Archivio di Filosofia LIII (1985), S. 245-263.
- Ritter, Joachim: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/M. 1977.
- Saner, Hans: Geburt und Phantasie - Von der natürlichen Dissidenz des Kindes, Basel 1979.
- Seubold, Günter: Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik, Freiburg/München 1986.
- Simon, Josef: Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie, Berlin/New York 1978.
- : Sprachphilosophie, Freiburg/München 1981.
- : Ende der Herrschaft? Zu Schriften von Emmanuel Levinas in deutschen Übersetzungen, in: Josef Simon (Hrsg.), Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Jg. 10, 1985, S. 25-48.
- Strasser, S: Jenseits von Sein und Zeit, Den Haag 1978.
- Solschenizyn, Alexander: Im ersten Kreis, vollst. Ausg. d. wiederhergest. Urfas. d. Romans "Der erste Kreis der Hölle", zusammengetragen u. übers. v. Swetlana Geier, Frankfurt/M. 1988.
- : Der Archipel Gulag, 1918-1956, Versuch einer künstlerischen Bewältigung, übers. v. Anna Peturnig, 37. Aufl. Bern 1974.
- Tocqueville, Alexis de: Über die Demokratie in Amerika, übertr. von Hans Zbinden, Stuttgart 1959.
- : Der alte Staat und die Revolution, übers. v. Theodor Oelckers, durchges. v. Rüdiger Volhard. M. e. Nachw. u. Anmerkungen hrsg. v. Jacob P. Mayer, München 1978.
- Vollrath, Ernst: Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft, Stuttgart 1977.
- : Grundlegung zu einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg 1987.

- : Hannah Arendt und Martin Heidegger, in: Martin Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt/M. 1988, S. 357-372.
- Weber, Max: Soziologie, universalgeschichtliche Analysen, Politik, m.e. Einl. v. Eduard Baumgarten, Hrsg. u. Erl. von Johannes Winckelmann, 5. überarb. Aufl., Stuttgart 1973.
- Wege der Totalitarismus-Forschung, hrsg. von Bruno Seidel und Siegfried Jenkner, Darmstadt 1974.
- Wisser, Richard: Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, C.F.v. Weizsäcker, Guardini, Heidegger, Mainz 1967.

### Zusammenfassung

Diese Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, Hannah Arendts politische Philosophie systematisch zu rekonstruieren. Dies ist nicht ohne Hilfsmittel möglich, da Arendts Argumentation oft unzureichend ausgearbeitet ist und da sie immer wieder von der begrifflichen Analyse in metaphorische Rede oder ins Erzählen übergeht.

Um ihre Philosophie als eine solche herauszuarbeiten, wird auf die ihrer Lehrer Jaspers und Heidegger zurückgegriffen sowie auf die von Levinas. Die Hauptthesen der Arbeit sind:

1. Arendt entwickelt eine offene Systematik von Tätigkeiten - Arbeiten, Herstellen, Handeln, Denken, Wollen, Urteilen -, deren innere Ordnung und Vernunft im Rückgang auf Jaspers' Denken aufgeheilt werden kann.

2. Methodisch zeigen die Arendtschen Tätigkeitsanalysen eine Verwandtschaft mit dem transzendentalen Denken des frühen Heidegger.

3. Die Theorie des Arbeitens und des Herstellens läßt sich im Blick auf Marx und Heidegger systematisch rekonstruieren.

4. Die Theorie des Handelns und das gesamte politiktheoretische Werk Arendts entwickelt *einen* Gedanken: Das zwischenmenschliche Verhältnis (Pluralität) ist am Leitfaden der Sprache zu denken. Oder: In der Sprache kommt das zwischenmenschliche Verhältnis zu sich selbst. Oder: Politik ist, weil Sprache wirklich ist (und nicht bloßes Abbild, Überbau, Instrument etc.).

5. Die Philosophie von Emmanuel Levinas kann als Artikulationshilfe für Arendts Theorie des Handelns und Sprechens angesehen und genutzt werden.