

Hannah Arendt

VITA
ACTIVA

oder vom
tätigen
Leben

KOHLHAMMER

Hannah Arendt

VITA ACTIVA

oder

Vom tätigen Leben



W. Kohlhammer Verlag

Stuttgart

INHALT

<i>Einleitende Bemerkungen</i>	7
<i>Erstes Kapitel: Die menschliche Bedingtheit</i>	14
§ 1 Vita Activa und Condition Humaine	14
§ 2 Der Begriff der Vita Activa	18
§ 3 Ewigkeit und Unsterblichkeit	23
<i>Zweites Kapitel: Der Raum des Öffentlichen und der Bereich des Privaten</i>	27
§ 4 Der Mensch, ein gesellschaftliches oder ein politisches Lebewesen	27
§ 5 Die Polis und der Haushalt	31
§ 6 Das Entstehen der Gesellschaft	38
§ 7 Der öffentliche Raum: Das Gemeinsame	49
§ 8 Der private Bereich: Eigentum und Besitz	57
§ 9 Das Gesellschaftliche und das Private	64
§ 10 Die Lokalisierung der Tätigkeiten	70
<i>Drittes Kapitel: Die Arbeit</i>	76
§ 11 „Die Arbeit unseres Körpers und das Werk unserer Hände“ . .	76
§ 12 Die Dinghaftigkeit der Welt	85
§ 13 Die Arbeit und das Leben	88
§ 14 Die Fruchtbarkeit der Arbeit im Unterschied zu ihrer vermeintlichen „Produktivität“	92
§ 15 Die Abschaffung des „toten“ Eigentums zugunsten der „lebendigen“ Aneignung	99
§ 16 Das Werkzeug und die Arbeitsteilung	107
§ 17 Die Gesellschaft von Konsumenten	115
<i>Viertes Kapitel: Das Herstellen</i>	124
§ 18 Die Dauerhaftigkeit der Welt	124
§ 19 Die Verdinglichung	127
§ 20 Die Rolle des Instrumentalen in der Arbeit	131
§ 21 Die Rolle des Instrumentalen für das Herstellen	139

§ 22 Der Tauschmarkt	145
§ 23 Die Beständigkeit der Welt und das Kunstwerk	154
<i>Fünftes Kapitel: Das Handeln</i>	<i>164</i>
§ 24 Die Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen	164
§ 25 Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und die in ihm dargestellten Geschichten	171
§ 26 Die Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten	180
§ 27 Der griechische Ausweg aus den Aporien des Handelns	185
§ 28 Der Erscheinungsraum und das Phänomen der Macht	193
§ 29 Homo faber und der Erscheinungsraum	202
§ 30 Die Arbeiterbewegung	207
§ 31 Der Versuch der Tradition, Handeln durch Herstellen zu ersetzen und überflüssig zu machen	214
§ 32 Der Prozeßcharakter des Handelns	225
§ 33 Die Unwiderruflichkeit des Getanen und die Macht zu verzeihen	231
§ 34 Die Unabschbarkeit der Taten und die Macht des Versprechens	239
<i>Sechstes Kapitel: Die Vita Activa und die Neuzeit</i>	<i>244</i>
§ 35 Der Beginn der Weltentfremdung	244
§ 36 Die Entdeckung des archimedischen Punkts	252
§ 37 Die kosmische Universalwissenschaft im Unterschied zur Natur- wissenschaft	262
§ 38 Der Zweifel des Descartes	267
§ 39 Selbstreflexion und der Verlust des Gemeinsinns	272
§ 40 Das Denk- und Erkenntnisvermögen und das neuzeitliche Welt- bild	277
§ 41 Die Umstülpung von Theorie und Praxis	281
§ 42 Die Umkehrung innerhalb der Vita activa und der Sieg von Homo faber	287
§ 43 Die Niederlage von Homo faber und der Glückskalkül	298
§ 44 Das Leben als der Güter höchstes	306
§ 45 Der Sieg des Animal laborans	312
<i>Anmerkungen</i>	<i>318</i>
<i>Register</i>	<i>373</i>

199

245

153

173

215-223

Spiel als Weltsymbol

Von Eugen Fink

Professor an der Universität Freiburg/Br.

243 Seiten · Leinen DM 19.60

Es geht Fink nicht um eine phänomenologische Beschreibung des vielgestaltigen Spielproblems, sondern um die Deutung des menschlichen Spiels, die sich auf die Frage konzentriert, welchen Sinn und welchen Rang die „Unwirklichkeit“ bzw. der Schein der zu jedem Spiel gehörigen „Spielwelt“ hat. Die erste Antwort auf diese Frage gibt schon Platon, für den die Spielwelt nur Paraphrase und Nachbildung der gewöhnlichen Dinge und deshalb von keinem grundsätzlichen Erkenntniswert für die Philosophie ist. Die zweite Antwort erhalten wir im Blick auf das archaische Kultspiel. Hier gewinnt die sogenannte „Unwirklichkeit“ der Spielwelt einen erhöhten Seinsrang.

Sowohl in der ersten als auch in

diesem höchsten Schaffen, dessen er fähig ist, das sich von Brauchen und Gebrauchen so weit emanzipiert hat, daß es nutzlose Dinge herstellt, ist es auch, als wachse er gleichsam über sich selbst und alle nur auf den Menschen bezogenen Bedürfnisse hinaus, als könne er ohne den Stachel materieller oder intellektueller Antriebe auskommen, als bedürfe er, um der Welt zu dienen, weder des natürlichen Verlangens nach den Gütern der Welt noch des spezifisch menschlichen Durstes, über die Welt Bescheid zu wissen. Das Erkennen hingegen spielt in allen, und nicht nur in den geistigen oder künstlerischen, Herstellungsprozessen, eine ausgezeichnete Rolle. Es hat mit dem Herstellen gemein, daß es ein Prozeß ist mit Anfang und Ende, dessen Nutzen kontrollierbar ist, und der, wenn er nicht zu dem gewünschten Resultat führt, eben seinen Zweck verfehlt hat, wie das Tischlern seinen Zweck verfehlt hat, wenn es einen zweibeinigen Tisch hervorbringt. Die Rolle, die das Erkennen in den Wissenschaften spielt, unterscheidet sich grundsätzlich nicht von seiner Funktion im Herstellen; und die wissenschaftlichen Resultate, die durch Erkennen gewonnen werden, können wie alle anderen Dingprodukte der menschlichen Welt hinzugefügt und in ihr untergebracht werden.

Was die spezifisch intellektuellen Tätigkeiten anlangt, so muß die logische Verstandestätigkeit noch einmal vom Denken wie vom Erkennen geschieden werden, sofern sie nämlich weder, wie das Denken, der lebendigen Erfahrung noch, wie das Erkennen, eines vorgegebenen Gegenstandes bedarf, um sich zu entfalten. Sowohl das Deduzieren aus Axiomen wie das Subsumieren von Einzelnem unter allgemeinere Regeln wie schließlich die verschiedenen Techniken, durch die der Verstand Ketten in sich stimmiger Schlußfolgerungen gleichsam aus sich herausspinnen kann, sind Tätigkeiten, in denen das menschliche Gehirn eine Art „Kraft“ entfaltet, die der Arbeitskraft, die sich aus dem Stoffwechsel des Menschen mit der Natur ergibt, sehr ähnlich ist. Im Gegensatz zum Denken wie Erkennen ist die Intelligenz, die sich im Logischen bewährt, ein eigentlich physisches Kraft-Phänomen und daher mit Intelligenz-Testen genauso meßbar, wie Körperkraft mit Hilfe anderer Apparaturen meßbar ist. Die Gesetze, denen logische Prozesse unterworfen sind, sind natürliche Gesetze, die letztlich von nichts anderem abhängen als von der Struktur des menschlichen Gehirns, in dem sie verankert sind. Alles eigentlich Logische übt auf menschliches Denken einen Zwang aus, dem es sich nicht entziehen kann – jedenfalls nicht, solange ein Gehirn normal funktioniert. Aber dieser Zwang, mit dem der Verstand das Denken beherrscht, unterscheidet sich in nichts von dem Zwang, mit dem der Körper das menschliche Leben seiner Notdurft untertan macht. Wäre der Mensch wirklich ein animal rationale, das sich von anderen Tieren nur durch eine überlegene Intelligenz unterscheidet, dann wären die neuen elektronischen Maschinen, die diese Intelligenz ins Ungeheure steigern, in der Tat gene Homunculi, für die ihre

14

wenn es sich um Dinge handelt, welche die Welt angehen, also den Zwischenraum, in dem Menschen sich bewegen und ihren jeweiligen, objektiv-weltlichen Interessen nachgehen. Diese Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ‚inter-est‘, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden. Fast alles Handeln und Reden betrifft diesen Zwischenraum, der ein jeweils anderer für jede Menschengruppe ist, so daß wir zumeist miteinander *über* etwas sprechen und einander etwas weltlich-nachweisbar Gegebenes mitteilen, für das die Tatsache, daß wir unwillkürlich in solchem Sprechen-über auch noch Aufschluß darüber geben, wer wir, die Sprechenden, sind, von sekundärer Bedeutung scheint. Dennoch bildet diese unwillkürlich-zusätzliche Enthüllung des Wer des Handelns und Sprechens einen so integrierenden Bestandteil allen, auch des „objektivsten“, Miteinanderseins, daß es ist, als sei der objektive Zwischenraum in allem Miteinander, mitsamt der ihm inhärenten Interessen/gleichsam/ von einem ganz und gar verschiedenen Zwischen durchwachsen und überwuchert, dem Bezugssystem nämlich, das aus den Taten und Worten selbst, aus dem lebendig Handeln und Sprechen entsteht, in dem Menschen sich direkt, über die Sachen, welche den jeweiligen Gegenstand bilden, hinweg aneinander richten und sich gegenseitig ansprechen. Dieses zweite Zwischen, das sich im Zwischenraum der Welt bildet, ist ungreifbar, da es nicht aus Dinghaftem besteht und sich in keiner Weise verdinglichen oder objektivieren läßt; Handeln und Sprechen sind Vorgänge, die von sich aus keine greifbaren Resultate und Endprodukte hinterlassen. Aber dies Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung. Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.

Nun ist dies Gewebe menschlicher Bezüge natürlich, trotz seiner materiellen Ungreifbarkeit, weltlich nachweisbar und genau so an eine objektiv-gegenständliche Dingwelt gebunden, wie etwa die Sprache an die physische Existenz eines lebendigen Organismus gebunden ist; aber das Verhältnis zwischen dem Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und der objektiv-gegenständlichen Welt, die es durchdringt, gleicht nicht etwa dem Bezug, der zwischen einer Fassade und einem Gebäude oder, in marxistischer Terminologie, zwischen dem „Überbau“ und den ihn tragenden materiellen Strukturen obwaltet. Der Grundirrtum aller Versuche, den Bereich des Politischen materialistisch zu verstehen – und dieser Materialismus ist nicht eine Erfindung von Marx und noch nicht einmal spezifisch modern, sondern im Wesentlichen genau so alt wie die Geschichte politischer Philosophie^s –, liegt darin, daß der allem Handeln und Sprechen inhärente, die Person

Neues unter der Sonne. . . . Man gedenkt nicht, wie es zuvor gewesen ist, also auch das, das hernach kommt, wird man nicht gedenken bei denen, die darnach sein werden.“ So spricht die Weisheit der Schwermut; es ist die Weisheit, mit der sich der Mensch tröstet, wenn das Vertrauen in die Welt als eines Ortes, auf dem Menschen handelnd und sprechend in Erscheinung treten können, geschwunden ist. Es „geschieht nichts Neues unter der Sonne“, es sei denn, daß Menschen, das Neue, das in die Welt kam, als sie geboren wurden, handelnd als einen neuen Anfang in das Spiel der Welt werfen; „man gedenkt nicht, wie es zuvor gewesen ist“, es sei denn, das Gewesene hätte sich in der Sprache der Menschen zuvor schon transformiert und materialisiert, um erinnert werden zu können; und auch „das hernach kommt, wird man nicht gedenken bei denen, die darnach sein werden“, es sei denn, es hätte bereits eine bleibende Stätte gefunden in einer Welt, die das Kommen und Gehen der Generationen überdauert. Und in dieser uns überdauernden Dingwelt ist es wiederum die Macht, die den Erscheinungsraum – der als ein Zwischen jedesmal aufleuchtet, wenn Menschen handelnd und sprechend beieinander sind, um sich urplötzlich wieder zu verdunkeln, wenn sie sich zerstreuen – überhaupt im Dasein hält.

Nichts vielleicht ist in unserer Geschichte so selten und so kurzfristig gewesen wie echtes Vertrauen auf Macht; nichts hat sich hartnäckiger zur Geltung gebracht als das platonisch-christliche Mißtrauen gegen den Glanz, der der Macht eigen ist, weil sie dem Erscheinen und dem Scheinen selbst dient; nichts schließlich hat sich in der Neuzeit allgemeiner durchgesetzt als die Überzeugung, daß „Macht korrumpiert“. Einmalig jedenfalls in dem hohen Vertrauen darauf, daß Menschen die ihnen eigene Größe handelnd darstellen und als Handelnde der Nachwelt überliefern können, sind die Worte des Perikles, wie Thukydides sie berichtet, als sei die δύναμις, die das Handeln erzeugt, so vollkommen in ihrer Mächtigkeit, daß das Gehandelte der verwandelnden Verdinglichung durch Homo faber entraten kann und für immer in der ihm eigenen „Dynamik“ schwingt³². So sehr die Rede des Perikles vermutlich den innersten Überzeugungen der Athener entsprach, so sehr sie vermutlich, wie das bei den Reden der wirklich großen Staatsmänner zu gehen pflegt, in seinen Worten das ausgesprochen hörten, was sie alle dachten, gelesen hat man sie doch immer, auch schon im Altertum, mit der traurigen, rückwärts gewandten Gewißheit, daß dieser Höhepunkt der Polis doch auch bereits der Anfang vom Ende war. Das reine Vertrauen auf die sich selbst haltende „dynamische“ Macht des Handelns, und damit auf die mächtige Größe des Politischen als solchen, hat kurz genug gewährt – sie war bereits erloschen, als die Philosophie begann, sich mit der Politik, dem Leben in der Polis, auseinanderzusetzen; und dennoch hat die schiere Tatsächlichkeit des Perikleischen Zeitalters genügt, dem Handeln auch theo-

Politische überhaupt verwandeln lassen, je stichhaltiger und beweiskräftiger sie vorgetragen sind.

Die Aporien des Handelns lassen sich alle auf die Bedingtheit menschlicher Existenz durch Pluralität zurückführen, ohne die es weder einen Erscheinungsraum noch einen öffentlichen Bereich gäbe. Daher ist der Versuch, der Pluralität Herr zu werden, immer gleichbedeutend mit dem Versuch, die Öffentlichkeit überhaupt abzuschaffen. Dabei liegt es natürlich sehr nahe, seine Zuflucht erst einmal zu der Monarchie oder Ein-Herrschaft zu nehmen, die ihrerseits mannigfacher Variationen fähig ist – von der offenen Tyrannis eines Einzelnen gegen alle anderen über die verschiedenen Formen des aufgeklärten Despotismus und Absolutismus bis herunter zu den Abarten der Demokratie, in der die Vielen in einen kollektiven Körper verschmelzen, sodaß das Volk wirklich ein vielköpfiges Eine wird, das sich als Alleinherrscher, als „Monarch“ konstituiert⁵⁸. Platons Vorschlag, einen Philosophen-König zur Herrschaft zu berufen, der dann vermöge seiner „Weisheit“ die Schwierigkeiten des Handelns so löst und auflöst, als handele es sich um Erkenntnisprobleme, ist nur eine und keineswegs die untyrannischste Spielart der „monarchischen“ Lösung. Der Grund, warum diese naheliegenden Lösungen nicht akzeptabel sind, liegt keineswegs darin, daß die vorgeschlagenen Staatsformen ihrem Wesen nach grausam sind. Tyrannen, die sich auf das Geschäft des Regierens verstehen, können es sich oft leisten, wohlwollend zu sein und mit Milde zu regieren, wie Peisistratos, dessen Herrschaft schon die Antike „dem goldenen Zeitalter des Kronos“ verglich⁵⁹; gerade an modernen Maßstäben gemessen werden ihre Maßnahmen oft besonders „fortschrittlich“ erscheinen, wie im Falle jenes Periander, Tyrann von Korinth, der offenbar den einzigen, allerdings gescheiterten Versuch im Altertum gemacht hat, die Sklaverei abzuschaffen⁶⁰. Nicht Grausamkeit ist das Merkmal der Tyrannis, sondern die Vernichtung des öffentlich politischen Bereichs, den der Tyrann aus „Weisheit“ – weil er sich, und vermutlich sogar zu Recht, einbildet, es besser zu wissen – oder aus Macht-hunger für sich monopolisiert, daß er also darauf besteht, daß die Bürger sich um ihre Privatangelegenheiten kümmern und es ihm, dem „Herrscher überlassen, sich der öffentlichen Geschäfte anzunehmen“⁶¹. Dies besagte natürlich immer eine außerordentliche Förderung der Privatindustrie und Privatinitiative und überhaupt des Gewerbelebens, nur haben diese Förderungen im Altertum nicht viel geholfen, weil die Menschen der Antike in dieser Politik nichts anderes sahen, als den empörenden Versuch, ihnen die Zeit zu stehlen für die Teilnahme an dem, was ihnen gemeinsam war. Die unmittelbaren Vorteile der Tyrannis sind so offenkundig – Steigerung der gesellschaftlichen Produktivität, Sicherung der innenpolitischen Verhältnisse, Stabilität der Regierung –, daß es in der Tat sehr verführerisch

tisch“ gesprochen, nichts tut. Auf diese Weise können *beginnen* (ἀρχεῖν) und *tun* (πράττειν) zu zwei voneinander ganz und gar geschiedenen Tätigkeiten werden; derjenige, der begann ist ein *Herrscher* geworden – ein ἄρχων in dem zwiefachen Sinne des Wortes –, der „nicht selbst etwas verrichtet (πράττειν), sondern nur über die, welchen Verrichtungen obliegen, herrscht (ἀρχεῖν)“. Unter diesen Umständen ist das eigentlich Politische auf eine „Kunst“ reduziert, derzufolge es möglich ist, „den Anfang und Antrieb zu allem Wichtigsten im Staat nach Zeit und Unzeit zu erkennen“. Zugleich mit dem Handeln verschwinden die ihm entstammenden menschlichen Bezüge zwischen solchen, die anfangen und denen, die zu Hilfe kommen und mitvollbringen; an ihre Stelle tritt der Herrschende und „die anderen, die, was ihnen aufgetragen ist, verrichten“⁶². Plato hat als erster die Menschen eingeteilt in solche, die wissen und nicht tun, und solche, die tun und nicht wissen, was sie tun. Betrachtet man die Geschichte des politischen Denkens seit Plato, so ist man versucht zu meinen, daß der Riß, mit dem Plato das Handeln in einen Gegensatz zwischen Tun und Wissen aufspaltete, zwar auf die mannigfaltigste Weise variiert und auch wieder verdeckt wurde, aber nie wieder verheilt ist.

Auf Grund des ursprünglich radikalen Charakters seiner Metaphysik (im Unterschied zu dem derivativen Charakter seiner im engeren Sinne politischen Philosophie) mußte Plato den am Handeln abgelesenen Gegensatz zwischen Tun und Wissen zu einem Gegensatz von Handeln und Denken überhaupt erweitern, und dies ist natürlich nicht ohne Folgen für die Geschichte der Metaphysik geblieben. In unserm Zusammenhang ist wesentlicher, daß er innerhalb seiner politischen Philosophie den Riß zwischen Tun und Wissen sofort mit dem Abstand identifizierte, der die Herrschenden von den Beherrschten trennt; denn diese Identifizierung weist deutlichst auf den Erfahrungsbereich, der das Modell für diese Theorien geliefert hat. Es ist der Bereich des antiken Haushalts, der darauf beruhte, daß der Herr und Haushaltsvorstand wußte, was zu tun war, und genügend Sklaven besaß, die seine Anweisungen ausführten, ohne darum wissen zu müssen, was sie eigentlich taten. Die Haushaltsorganisation, vor allem unter den Verhältnissen einer Sklavengesellschaft, stellt in der Tat so vorbildlich dar, daß Wissen und Tun getrennt sein können, und daß diese Trennung mit der Trennung von Einem Herrscher und vielen Beherrschten koinzidiert, daß sie seit eh und je das klassische Modell dieser Gegensätze abgegeben hat. Aber Plato wußte noch, daß er eine revolutionäre Umwandlung der Polis vorschlug, wenn er sie nach den Regeln verwalten ließ, die allgemein als gültig für die Führung eines geordneten Haushalts anerkannt waren; er meinte nicht wie seine Nachfolger, damit eine Analyse des Politischen zu geben, so wie es ist und von sich aus in Erscheinung tritt⁶³. (Dabei muß man

tät einer Tyrannei der Vernunft über alle den Menschen als solchen angehenden Angelegenheiten, seinen Umgang mit sich selbst wie mit anderen, noch tief in der eigentümlichen Doppeldeutigkeit des griechischen Wortes ἀρχή verwurzelt, in der Tatsache, daß die Sprache selbst darauf hinwies, daß Herrschen und Beginnen dasselbe sein könnten. Entscheidend ist der Gedanke, den er am Ende der „Gesetze“ ausspricht, daß nämlich die „Seele“ deshalb zur Herrschaft berufen ist (ἀρχει), weil sie das „Ursprünglichste von allem ist“, das πρῶτον. So artikuliert sich bei Plato die Doppeldeutigkeit des Wortes ἀρχή in den Satz: Zur Herrschaft berechtigt ist, was Anfang ist. In der Überlieferung hat diese, in der griechischen Sprache vorgezeichnete und von Plato artikuliert Identität von Herrschen und Anfangen dann noch einmal, in verwandelter Gestalt, das römische Verständnis von Politik, sofern es sich philosophisch aussprach, mitgeprägt, und erst nach dem Untergang der antiken Welt ist die Vorstellung von einem Anfangen aus dem Herrschaftsbegriff ganz verschwunden. Mit diesem Verlust verlor die Tradition politischen Denkens die elementarste und ursprünglichste Erfahrung des gewaltigen Vermögens menschlicher Freiheit.

Die platonische Trennung von Wissen und Tun hat sich dagegen 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. Die philosophischen Erörterungen eigentümliche, begriffliche Kraft hat es vermocht, die platonische Identifizierung von Wissen mit Befehlen und Herrschen, und von Handeln mit Gehorchen und Vollstrecken von Befehlen gegen alle früheren Erfahrungen und Artikulierungen im politischen Bereich durchzusetzen. So konnte sie maßgebend bleiben für die gesamte Tradition politischen Denkens, auch als die Erfahrungsquellen, aus denen Plato selbst noch seine Begriffe herleitete, längst versiegt waren. Wenn wir einmal absehen dürfen von der in der Philosophiegeschichte wohl einzigartigen Mischung von Tiefe und Schönheit, deren Gewicht die platonische Gedankenwelt ohnehin durch die Jahrhunderte trägt, so ist die erstaunliche Zähigkeit, mit der gerade der politische Teil dieses Werkes sich im Bewußtsein der abendländischen Menschheit festgesetzt hat, vor allem dem geschuldet, daß Plato für seine Auflösung des Handelns in Befehlen und Gehorchen sich nicht nur an den Herrschaftsverhältnissen der antiken Familie orientierte, sondern sich auf Beispiele bezog, die der Sphäre des Herstellens und Produzierens entnommen sind. Denn so unangemessen die Trennung von Wissen und Tun im Gebiet des Handelns ist, dessen Gültigkeit und Sinnhaftigkeit sich in nichts auflöst, sobald man das Denken aus dem Handeln ganz und gar entfernt, so einleuchtend und unvermeidlich drängt sich eine solche Trennung für die Analyse der herstellenden Tätigkeiten auf, deren Prozesse offenbar in zwei

Dialogen nicht das Gute, sondern das Schöne das Wesen der Ideen ausmacht. Gerade für den Philosophen ist nicht das Gute, sondern das Schöne die ihn leitende „Idee“, er ist φιλόσοφος ἢ φιλόκαλος, wie es im „Phädrus“ heißt, und selbst im „Staat“ wird der Philosoph noch als Liebhaber des Schönen definiert, und nicht des Guten⁹⁷. Er verläßt die „Höhle“ der Menschen und ihrer Angelegenheiten und begibt sich unter den reinen Himmel der Ideen, um das wahre Wesen der Dinge zu schauen, das sich als Schönheit offenbart, und erst wenn er in die Höhle zurückkehrt, weil auch er ein Mensch und unter Menschen zu leben gezwungen ist, verwandelt sich das, was er als Schönheit gesehen hat, in den Maßstab, mit dem das Mannigfaltige abgemessen, und in die Regel, unter die es subsumiert werden kann.

Zwischen dem Gebrauch der Ideen als Modelle des Herzstellenden und ihrem Gebrauch als Maßstäbe für praktisch-politisches Verhalten ist kein großer Unterschied, und Aristoteles vergleicht in einem seiner frühesten Dialoge das „vollkommenste Gesetz“, das der Idee am nächsten kommt, mit dem „Senkblei, dem Maß und dem Kompaß ... [welche] unter allen Werkzeugen eine hervorragende Stellung einnehmen“⁹⁸. Erst in dieser Umwandlung kann die ursprünglich philosophische Konzeption der Ideen auf das Politische angewandt werden, wo es nun scheinen kann, als könne der Philosoph, auf Grund seiner Erfahrungen im Bereich der „Ideen“, die Mannigfaltigkeit menschlicher Taten und Worte mit der gleichen, „objektiven“ Gewißheit abmessen, beurteilen und ihnen Richtlinien vorschreiben, die dem Handwerker eigen ist, wenn er Gegenstände herstellt, aber auch dem Laien eignet, wenn er ihre Tauglichkeit beurteilt; denn platonisch gesprochen richtet sich beides, Herstellung und Beurteilung, nach der allem Herstellen vorangehenden und alles einzeln Hergestellte überdauernden „ideellen“ Anwesenheit eines „Dinges überhaupt“, das etwa als „Bett überhaupt“ ermöglicht, alle wirklich vorkommenden und herzustellenden Betten in ihrer „Betthaftigkeit“ zu bestimmen, zu erkennen und zu beurteilen.

Was nun Platos politische Philosophie selbst anlangt, so lag der größte Vorteil dieser Umwandlung und Anwendung der Ideenlehre auf den Bereich des Politischen darin, daß sie es ermöglichte, den persönlichen Faktor aus dem platonischen Herrschaftsbegriff zu eliminieren. Was im „Staat“ noch als direkter persönlicher Herrschaftsanspruch der Philosophen auftritt, konnte in den „Gesetzen“ zu einem unpersönlichen Herrschaftsanspruch der Vernunft und der von ihr gesichteten Ideen umgewandelt werden. Damit löste sich eine Hauptschwierigkeit, die sich gerade aus den Analogien des legitimen Herrschens zu solchen Haushaltsverhältnissen wie der Beziehung zwischen Herr und Sklave oder der zwischen Hirt und Herde, ergeben hatte, daß nämlich der Herrscher eine Art von Gott sein mußte, um sich von den

da ja im Sinne dieser Hierarchie alle Gliederungen der *Vita activa*, Handeln, Herstellen und Arbeiten gleichermaßen, nur Mittel zu einem außerhalb der *Vita activa* liegenden Zweck waren. Politisch gesprochen, hatte dies zur Folge, daß der Herrschaftsbegriff und die sich aus ihm ergebenden Probleme der Legitimität von Macht und Autorität theoretisch eine sehr viel größere Rolle spielten als die Versuche, das Handeln selbst zu verstehen und zu interpretieren.

Virulent sind die sehr alten, gewalttätigen Elemente politischer Theorie erst in der Neuzeit geworden, und zwar in dem Moment, in dem, aus welchen Gründen immer, die Überzeugung sich verbreitete, daß Menschen nur das wissen können, was sie selbst gemacht haben, daß also die angeblich höheren Erkenntnis- und Wahrheitskapazitäten des *Animal rationale* faktisch von einer der Tätigkeiten der *Vita activa* abhängen, nämlich von dem Herstellen des *Homo faber*. Dieser spezifisch moderne Einbruch der Gewalt in das politische Handeln und Denken (der nur dadurch in Schach gehalten wird, daß das Politische überhaupt verdrängt, bzw. in eine Funktion des Gesellschaftlichen umgedeutet wird) ist besonders schlagend in den gerade für die Neuzeit so charakteristischen Ereignissen der Revolutionen, die alle – mit der einzigen Ausnahme der Amerikanischen Revolution, die in vieler Hinsicht eigentümlich altmodische Züge trägt – den alten römischen Enthusiasmus für die Idee der Gründung mit der dem Römischen ganz fremden Verherrlichung der Gewalt verbinden als dem einzigen Mittel der Staatsgründung. Marx' berühmtes Wort von der Gewalt als dem „Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht“, und das heißt bei ihm natürlich aller politisch-geschichtlichen Ereignisse überhaupt⁷², entspricht der Grundüberzeugung der gesamten Neuzeit, gemäß deren die Geschichte von Menschen in dem gleichen Sinne „gemacht“ wird, wie die Natur von Gott „gemacht“ worden ist.

Der durchschlagende Erfolg der Umwandlung des Handelns in eine Form des Herstellens ließe sich leicht an der uns selbstverständlich gewordenen Terminologie politischer Theorie und des praktisch-politischen Denkens erweisen. Sie macht es nämlich nahezu unmöglich, über Fragen der Politik auch nur zu sprechen, ohne uns der Zweck-Mittel-Kategorie zu bedienen. Vielleicht noch überzeugender für diesen Tatbestand ist die Einstimmigkeit, mit der uns die volkstümlichen Sprichwörter und Redensarten aller lebendigen Sprachen sagen, daß wer A gesagt hat, auch B sagen müsse, daß der Zweck die Mittel heilige, daß „he who wants an end must also want the means“ oder daß „on ne fait pas d'omelette sans casser des oeufs“. Vielleicht hat keine Generation vor uns so reichlich Gelegenheit gehabt, sich von den mörderischen Konsequenzen dieser Vorstellungen zu überzeugen, denen zufolge alle Mittel, sofern sie wirksam sind, berechtigt sind, wenn sie nur

Wir sahen, wie der Mensch qua *Animal laborans* den Kreislauf des Lebensprozesses, der ihn in die immerwiederkehrende Notwendigkeit von Arbeit und Verzehr zwingt, nur dadurch durchbrechen kann, daß er eine andere, ihm eigene Fähigkeit mobilisiert, die Fähigkeit herzustellen, zu fabrizieren und zu produzieren, um so als *Homo faber* und *Werkzeugmacher* nicht nur die Mühe und Plage des Arbeitens zu erleichtern, sondern auch eine Welt zu errichten, deren Dauerhaftigkeit gegen den verzehrenden Kreislauf des Lebens gesichert ist und ihm widersteht. Das Heil des Lebens, das durch Arbeit sich erhält, ist Weltlichkeit, die ihrerseits sich im Herstellen realisiert. Wir sahen weiter, wie der Mensch qua *Homo faber* dem Fluch der Sinnlosigkeit, der „Entwertung aller Werte“, der Unmöglichkeit, gültige Maßstäbe in einer Tätigkeit zu finden, die wesentlich durch die Zweck-Mittel-Kategorie bestimmt ist, nur dadurch entinnen kann, daß er die in sich zusammenhängenden Fähigkeiten des Handelns und Sprechens mobilisiert, die so selbstverständlich sinnvolle Geschichten erzeugen wie das Herstellen Gebrauchsgegenstände produziert. Läge dies nicht außerhalb des Rahmens dieser Betrachtung, könnte man diesen Beispielen noch die Verlegenheit hinzufügen, in die das Denken gerät und aus der es sich so wenig selbst herausdenken kann, wie das Arbeiten sich selbst aus dem Kreislauf befreien kann, in den es seiner Natur nach gebunden ist. In allen diesen Fällen, in denen wir den Menschen nach Maßgabe nur einer seiner Fähigkeiten bestimmen, als ein arbeitendes oder herstellendes oder denkendes Lebewesen, kommt ihm sein Heil gleichsam von Außen, nämlich von einer ganz und gar anders gearteten Fähigkeit, als es die war, die ihn in seine Verlegenheit brachte. Vom Standpunkt des *Animal laborans* ist es wie ein Wunder, daß es als Mensch auch und zugleich ein Wesen ist, das eine Welt kennt und bewohnt; vom Standpunkt von *Homo faber* ist es wie ein Wunder, wie die Offenbarung eines Göttlichen, daß es in dieser von ihm hergestellten Welt so etwas wie Sinn geben soll.

Ganz anders liegt der Fall des Handelns und der ihm eigentümlichen Verlegenheit. In diesem einzigen Fall erwächst das Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit und Unabschbarkeit der von ihm begonnenen Prozesse nicht aus einer anderen und potentiell höheren Fähigkeit, sondern aus den Möglichkeiten des Handelns selbst. Das Heilmittel gegen Unwiderruflichkeit – dagegen, daß man *Getanes* nicht rückgängig machen kann, obwohl man nicht wußte, und nicht wissen konnte, was man tat – liegt in der menschlichen Fähigkeit zu verzeihen. Und das Heilmittel gegen Unabschbarkeit – und damit gegen die chaotische Ungewißheit alles Zukünftigen – liegt in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten. Diese beiden Fähigkeiten

gehören zusammen, insofern die eine sich auf die Vergangenheit bezieht und ein Geschehenes rückgängig macht, dessen „Sünde“ sonst, dem Schwert des Damokles gleich, über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich begraben müßte; während die andere ein Bevorstehendes wie einen Wegweiser in die Zukunft aufrichtet, in der ohne die bindenden Versprechen, welche wie Inseln der Sicherheit von den Menschen in das drohende Meer des Ungewissen geworfen werden, noch nicht einmal irgendeine Kontinuität menschlicher Beziehungen möglich wäre, von Beständigkeit und Treue ganz zu schweigen.

Könnten wir einander nicht vergeben, d. h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden, im Guten wie im Bösen; gerade im Handeln wären wir das Opfer unserer selbst, als seien wir der Zauberlehrling, der das erlösende Wort: Besen, Besen, sei's gewesen, nicht findet. Ohne uns durch Versprechen für eine ungewisse Zukunft zu binden und auf sie einzurichten, wären wir niemals imstande, die eigene Identität durchzuhalten; wir wären hilflos der Dunkelheit des menschlichen Herzens, seinen Zweideutigkeiten und Widersprüchen, ausgeliefert, verirrt in einem Labyrinth einsamer Stimmungen, aus dem wir nur erlöst werden können durch den Ruf der Mitwelt, die dadurch, daß sie uns auf die Versprechen festlegt, die wir gegeben haben und nun halten sollen, in unserer Identität bestätigt, bzw. diese Identität überhaupt erst konstituiert. (Beide Fähigkeiten können sich somit überhaupt nur unter der Bedingung der Pluralität betätigen, der Anwesenheit von Anderen die mit-sind und mit-handeln. Denn niemand kann sich selbst verzeihen, und niemand kann sich durch ein Versprechen gebunden fühlen, das er nur sich selbst gegeben hat. Versprechen, die ich mir selbst gebe, und ein Verzeihen, das ich mir selbst gewähre, sind unverbindlich wie Gebärden vor dem Spiegel.

Die Fähigkeiten zu verzeihen und zu versprechen sind in dem Vermögen des Handelns verwurzelt; sie sind die Modi, durch die der Handelnde von einer Vergangenheit, die ihn auf immer festlegen will, befreit wird und sich einer Zukunft, deren Unabsehbarkeit bedroht, halbwegs versichern kann. Als solche sind diese Fähigkeiten geeignet, in der Politik bestimmte Prinzipien zu konstituieren, die sich von den „moralischen“ Maßstäben, welche die Philosophie seit Plato der Politik vorzuschreiben versucht, grundsätzlich unterscheiden. Diese moralischen Maßstäbe, denen der Politiker Realitätsblindheit vorzuwerfen pflegt, werden wie alle Maßstäbe von Außen an den Bereich des Politischen angelegt, und das Außen, dem sie entnommen sind, ist seit Plato der Bereich des Innerseelischen, bzw. des Umgangs mit sich selbst, der seinerseits durch Selbst-Beherrschung charakterisiert ist; wer sich

wirklich in den Revolutionen des achtzehnten Jahrhunderts; aber die Männer, die an der Schwelle der Neuzeit stehen, sind keine Revolutionäre, und ihre Motive und Absichten wurzeln noch in einer gesicherten Tradition.

Keines dieser Ereignisse dürfte so unmittelbar die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf sich gezogen haben wie die Entdeckung der Kontinente und Ozeane; keines dürfte so tief den Seelenfrieden der Zeit beunruhigt haben wie die unheilbare Kluft, die die Reformation in der europäischen Christenheit aufriß; sicher aber ist keines von ihnen weniger bemerkt und bestaunt worden als die Tatsache, daß sich das ohnehin bereits beträchtliche Werkzeugarsenal des Menschen um ein neues Gerät vermehrt hatte (das erste, das für rein wissenschaftliche Zwecke ersonnen war), das ohnehin zu nichts anderem gut war, als die Sterne zu betrachten. Könnten wir die Triebkraft historischer Ereignisse messen wie die Stoßkraft natürlicher Vorkommnisse, so dürfte sich herausstellen, daß das, was sich bei seinem Erscheinen am wenigsten bemerkbar machte, nämlich die ersten tastenden Schritte des Menschen von der Erde weg auf die Entdeckung des Universums hin, an Geschwindigkeit und Wucht ständig gewachsen ist, bis es nicht nur die ungeheure Erweiterung der Erdoberfläche, das Bekanntwerden des gesamten Erdballs, sondern auch die anscheinend unbegrenzte und immer noch fortschreitende Akkumulierung von Reichtümern auf der Erde an Bedeutung in den Schatten stellte.

Das sei, wie es wolle. Tatsache jedenfalls ist, daß die Entdeckung der Erdoberfläche, das Vermessen und Kartographieren der Kontinente und Ozeane, Jahrhunderte gedauert, und erst heute sein Ende erreicht hat. Erst in unserem Jahrhundert hat der Mensch begonnen, seine irdische Wohnstätte ganz in Besitz zu nehmen, und erst heute haben sich die weit offenen Horizonte, die unerreichbar und lockend alle vergangenen Generationen der Erde durch ihr Leben begleiteten, ~~sich~~ in den Erdball zusammengeschlossen, dessen majestätischer Umkreis uns in allen seinen Einzelheiten so bekannt ist wie die Linien im Innern der eigenen Hand. Und im selben Augenblick, da der ungeheure Raumvorrat der Erde entdeckt war, begann der gleiche Erdball zu schrumpfen, bis in der Welt, in der wir leben – die zwar das Resultat der Neuzeit, aber keineswegs die Welt der Neuzeit ist –, jedermann fast im gleichen Maße ein Erdbewohner wie der Einwohner eines bestimmten Landes ist. Die moderne Welt ist ein über die ganze Erde sich erstreckendes Kontinuum, aus dem Ferne und Entfernung vor dem Ansturm der Geschwindigkeit verschwunden sind. Die Geschwindigkeit hat den Raum erobert und würde ihn zu vernichten drohen, wenn ihrer noch immer wachsenden Beschleunigung nicht die für Körper unübersteigbare Grenze gesetzt wäre, an zwei verschiedenen Orten nicht gleichzeitig anwesend sein zu können. Denn die Bedeutung der Ferne ist vernichtet, seitdem es keinen Punkt

Leben nichts als eine einzige Bewährungsfrist³⁶ –, so endete der Verlust der Wahrheitsgewißheit in einem neuen und ebenfalls bis dahin unbekanntem Eifer für Wahrhaftigkeit – als hätten Menschen es sich nur solange leisten können zu lügen, als sie ganz sicher waren, es gäbe eine unantastbare Wahrheit und eine objektive Wirklichkeit, die sich schließlich durchsetzen und sie eben Lügen strafen werde³⁷. Der radikale Wechsel moralischer Maßstäbe, den wir in den ersten hundert Jahren der Neuzeit beobachten können, stammt aus den Bedürfnissen und Idealen der ersten modernen Menschen, die es gibt, der Forscher und Wissenschaftler; und die Tugenden, welche die moderne Gesellschaft zu Kardinaltugenden erhoben hat: Erfolg, Fleiß und Wahrhaftigkeit, sind genau die Tugenden, welche die moderne Wissenschaft bei ihrem Entstehen auf ihre Fahne geschrieben hat³⁸.

So wurden die moralisch wirksamsten Zentren der Neuzeit die gelehrten Gesellschaften und Königlichen Akademien, in denen die Wissenschaftler sich organisiert hatten, um Mittel und Wege zu finden, die Natur in die Falle zu locken und ihr ihre Geheimnisse abzuzwingen. Und diese gigantische Aufgabe, der kein einzelner Mensch, sondern nur ein Kollektiv der besten Geister überhaupt gewachsen sein konnte, schrieb die Verhaltensregeln und die neuen moralischen Maßstäbe vor. Wenn früher die Stätte der Wahrheit in der „Theorie“ selbst gelegen hatte, wobei dies Wort noch den ursprünglich griechischen Klang hatte und meinte, daß sie nur aussagte, was sich dem „theoretischen“ Blick des Betrachters geöffnet hatte, so trat an ihre Stelle der Erfolg, d. h. das Kriterium für die „Wahrheit“ der Theorie war ein praktisches, ob sie zu Resultaten führte oder nicht. Theorie verstand man nun im Sinne der Arbeitshypothese, und Wahrheit nannte man die Bewährung der Hypothese. Aber daß Erfolg der ausschlaggebende Maßstab für menschliches Handeln und Sich-Verhalten wurde, war keineswegs, wie man oft meint, praktischen Erwägungen geschuldet, bzw. eine Folge der Technik, die sich schließlich aus der neuzeitlichen Wissenschaft entwickelte. Auch die von praktischen Erwägungen ganz ungetrübte, reine Forschung der Neuzeit ist für ihren Fortgang an Erfolg gebunden, nämlich an die Bewährung der Hypothesen. Erfolg und Fortschritt, die dann als Maßstäbe der bürgerlichen Gesellschaft gleichsam zu den Symbolen der ihr eigenen Substanzlosigkeit wurden, haben ihren Ursprung und ihre Legitimität in den Wissenschaften, bzw. in dem ungleichen Kampf, in den der Mensch sich mit der Natur eingelassen hatte, nicht um sie zu beherrschen, sondern um ihr durch Scharfsinn und Erfindungsreichtum ihre Geheimnisse zu entreißen, und in dem der menschliche Geist seine größten Triumphe feierte.

Die kartesische Auflösung des universalen Zweifels, bzw. die Rettung aus den beiden, miteinander zusammenhängenden Angstträumen – daß alles ein Traum ist, daß es Wirklichkeit nicht gibt, und daß nicht Gott, sondern ein