

## campus Muristalden Momente

Hannah Arendt  
Dem Wirklichen die Treue halten

„Politisches Denken ist das einzige, was sich im common sense bewegen muss, also nicht nur in ihm gründet, und dann in eine andere Dimension wächst. Es verbleibt ständig in der gemeinsamen Welt.“

„ Dass man im Guten und Bösen dem Wirklichen die Treue halten muss, darauf läuft doch alle Wahrheitsliebe hinaus und alle Dankbarkeit dafür, dass man überhaupt geboren wurde“

Aus Anlass des 100. Geburtstages von Hannah Arendt haben wir am Muristalden mit zwei Vorträgen ihr Denken gewürdigt. Dabei standen die Idee der „Gebürtlichkeit“ sowie ihre Handlungstheorie im Zentrum des Nachdenkens.

Eine Kennerin des Werks „vita activa“, die Ethikerin Ina Prätorius, betonte dabei, dass Hannah Arendt aus der Perspektive einer Frau über das Handeln (als“ zweite Geburt“) nachgedacht hat.

Und aus nächster Nähe - aus der Sicht eines Freundes – hat uns Hans Saner erklärt, inwiefern der Blick auf die „Gebürtlichkeit“ aller Menschen von politischer Bedeutung ist.

Wir freuen uns über Ihr Interesse an den beiden Vorträgen.

## Impressum

"Momente" ist ein schriftliches Denk-, Sprach- und Kommunikationsforum am Gymnasium Muristalden in Bern. Am Muristalden Tätige und Gäste, präsentieren hier Gedanken, Reflexionen, Perspektiven, Aufsätze, Produkte.

In ihrer Bedeutung sind Momente (lat. *movere*) kritische, ausschlaggebende, bewegende Augenblicke. Um solche geht es hier *ansatzweise*.

Parallel zur ‚DenkBar‘, dem mündlichen Denk- und Reflexionsforum am Muristalden, werden in "Momente" Fragen der Bildung, der Schulentwicklung, der Jugend, der Ethik, des Unterrichts, des Alltags, der Zeit besprochen. Es erscheinen hier sowohl Sonderabdrucke von publizierten als auch speziell für "Momente" geschriebene Texte.

"Momente" wird als Print- und als Internetmedium produziert. Im Erscheinungsbild hat es Alltags- und Gebrauchscharakter. Die Sprachprodukte werden einer dem Gymnasium Muristalden nahe stehenden Leserschaft zugänglich gemacht, welche ausdrücklich bereit ist, sich lesend den "Menschen und Sachen" hier zuzuwenden.

In eigener Sache

„Momente“ erscheinen unregelmässig regelmässig: Wann immer uns etwas bewegt, beschäftigt, begeistert, herausfordert und sich dies in schriftlicher Form *be-greifen* lässt, versuchen wir eine neue Nummer zu gestalten. So entstehen jährlich mehrere Ausgaben zu ganz unterschiedlichen Themen (vgl. Impressum).

Gerne schicken wir Ihnen unsere „Momente“ auch nach Hause. Mit untenstehendem Talon können Sie uns Ihre Koordinaten mitteilen, so dass wir Ihnen die Neuerscheinungen zukommen lassen können.

---- ✂ ---- ✂ ---- ✂ ---- ✂ ---- ✂ ---- ✂ ---- ✂ ---- ✂ ---- ✂

Name und Vorname:

-----

Adresse / PLZ und Ort:

-----

Bitte schicken Sie diesen Talon an folgende Adresse:

Campus Muristalden AG  
zHd. Sekretariat / „Momente“  
Muristrasse 8  
3000 Bern 31

Diese realistische Einsicht in die Offenheit der Wirklichkeit auf Zukunft hin habe ich bei der Lektüre der „Vita Activa“ gewonnen. So erschreckend sie für Leute sein mag, die sich gern in einem Mechanismus mit Namen „Wirklichkeit“ gut aufgehoben wüssten, so befruchtend kann sie auf die immer neue Gestaltung unserer stets sich wandelnden Gegenwart wirken, von der „Ethik“ nur ein kleiner Teil ist.

Wattwil, im November 2006

In der Schriftenreihe "Momente" sind bisher erschienen:

- Nr. 1 1998 Von Bildern, ihren Schatten und der Freiheit hinauszutreten  
(W. Staub)
- Nr. 2 1999 Qualm (W. Staub)
- Nr. 3 2000 Das Gymnasium steht (W. Staub)
- Nr. 4 2006 Spiegelung mit anderen Gymnasien (B. Knobel)
- Nr. 5 2002 Die neuen Lernenden (W. Staub)
- Nr. 6 2002 Das geniale Rennpferd (Kathy Zarnegin, Basel)
- Nr. 7 2002 Werten und Bewerten (Wilhelm Schmid, Berlin)
- Nr. 8 2002 Reif und patentiert – zwei Reden (A. Hohn / A. Struchen)
- Nr. 9 2002 Weihnachtsfeier – vom Versuchtwerden (A. Hohn / R. Radvila)
- Nr. 10 2003 bau zeit (F. Müller)
- Nr. 11 2003 Faszination Clown – eine Matura-Arbeit (A. Michel)
- Nr. 12 2003 SteinGut (C. Jakob / R. Radvila)
- Nr. 13 2003 " Ich weiss, was gut für dich ist." (P. Zimmermann)
- Nr. 14 2003 Matura 2003 Eine Rede – Zwei Aufsätze  
(A. Rub / H. Bär / S. Steiner)
- Nr. 15 2003 Öffentliche Schule – Offene Schule (H. Saner, Basel)
- Nr. 16 2004 Wer schreibt hat mehr vom Lesen  
(M. Michel / S. Boulila / T. Steiner)
- Nr. 17 2004 Globaler Markt im ethikfreien Raum (T. Kesselring)
- Nr. 18 2004 Über die Pflege verrückter Kühlschränke (N. Theobaldy)
- Nr. 19 2005 Aufklärung und Weltveränderung  
Für Hans Saner – eine Festschrift anlässlich seines  
70. Geburtstages
- Nr. 20 2005 Jean-Jacques Rousseau und Europas Moderne. (P. Blickle)
- Nr. 21 2005 XY ungelöst – Reflexionen über Sex und Gender (J. Schönenberger)
- Nr. 22 2006 Kurt Marti und Polo Hofer und die Modernisierung der Mundart-  
lyrik oder die Erzählbarkeit des Alltags
- Nr. 23 2006 Totalitarismuskritik bei Hannah Arendt und Dietrich Bonhoeffer  
(Wolfgang Lienemann)
- Nr. 24 2006 Vom fragmentarischen Wissen und vom Willen zur Humanisierung  
des Lebens / Mozart, Ronaldinho und der Hang zur Perfektion  
(M. Baumann / B. Knobel)
- Nr. 25 2007 Dem Wirklichen die Treue halten – zum 100. Geburtstag von  
Hannah Arendt (Hans Saner / Ina Praetorius)

Redaktion dieser Ausgabe

Andreas Hohn

© Gymnasium Muristalden Bern 2007 [www.muristalden.ch](http://www.muristalden.ch)

April 2007 AHo/UBo

## Inhaltsverzeichnis

<b>Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt</b> Vortrag von Hans Saner am 6.12.2006 am Campus Muristalden, anlässlich einer Referatenreihe zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt	5
<b>Anmerkungen</b>	19
<b>Handeln in Bezogenheit</b> Vortrag von Ina Praetorius am 7.11.2006 am Campus Muristalden	23
<b>In eigener Sache</b>	31

Patriarchat eingesperrt hat, bedeutet, sie wieder funktionsfähig zu machen. Die Vernunft ist nämlich eine sehr nützliche Hilfskraft, wenn ich sie nicht für den allmächtigen Nachfolger Gottes und den unantastbaren Ursprung der „Normen und Werte“ halte.

Für den Bibeltext ist also durchgehend klar, dass GOTT die Gebote gegeben hat. Aber was bedeutet das eigentlich? - Nicht erst seit der Patriarchatskritik der Feministischen Theologie ist klar, dass GOTT nicht einfach ein statisches „Oben“ ist. Was die Leute „Gott“ nannten und nennen, war nie, wie die kirchliche Dogmatik immer wieder behauptet hat, ein Herr im Himmel, der die Menschen tanzen lässt wie Marionetten, der liebt, lobt, bestraft und verdammt, wie es ihm gerade einfällt. Im 1. Johannesbrief heisst es, GOTT sei DIE LIEBE (1 Joh 4, 8b), und im Anfang begegnet GOTT dem Mose im brennenden Dornbusch als ICH BIN DA (Ex 3, 14).

Ich übersetze mir das so, dass GOTT LEBENDIGES INTER-ESSE ist, LIEBENDES DAZWISCHEN, MACHT IN BEZIEHUNG, wie die Theologin Carter Heyward es nennt. Die Weisungen kommen aus diesem UNVERFUEGBAREN ZWISCHENRAUM, der Menschen im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten zueinander in Beziehung setzt und sie wider alle Unkontrollierbarkeit des Lebens immer wieder Erfahrungen des Gelingens machen und deshalb auf ein gutes Zusammenleben hoffen lässt.

Wenn es in der Bibel also heisst, die Weisung komme von GOTT, dann bedeutet das nicht, sie sei von einem Vater im Himmel herabgelassen worden. Und so wenig die moralische Ueberlieferung von einem patriarchalen Herr-Gott kommt, so wenig kommt sie aus dem „Oben“ einer scheinbar unbestechlichen allgemeinen Vernunft, wie Immanuel Kant sich das vorstellte. Die „Normen und Werte“ sind vielmehr unser lebendiges Herkommen und wollen als solches geliebt, gebraucht, kritisiert, debattiert und immer neu in unverwechselbaren Gegenwarten zum Leben erweckt werden.

Was bedeutet das für die Ethik? Es bedeutet, dass Ethik sich verstehen sollte als dynamischer Auslegungsprozess. In kritischer Bezogenheit auf unser Herkommen, im Bewusstsein der Unkontrollierbarkeit des Zukünftigen gilt es in jeder unverwechselbar neuen Gegenwart wieder aufzutauen, was unsere VorfahrInnen zum geschriebenen Wort gefroren haben. Es geht um die Wiederbelebung der Worte unseres Herkommens in bezogener Freiheit. Es geht darum zu verstehen, was die überlieferte Weisung im Kern sagen will, und sie dann schöpferisch in immer neues, noch nie da gewesenes Tun zu verwandeln.

Professionelle EthikerInnen und AlltagsethikerInnen können so gemeinsam das Nachdenken in Bewegung setzen, sie können das kritische Vertrauen ins Herkommen erneuern und stärken, können zuweilen auch Lösungen für konkrete Probleme vorschlagen. Die Zukunft kontrollieren können sie so wenig wie sonst irgendjemand. Sie können uns nicht versprechen, dass alles gut wird, wenn wir uns gehorsam an „Normen und Werte“ halten. Denn „Gehorsam“ ist nur die eine Seite des Auslegungsprozesses, die andere ist schöpferische, immer neue, selbst verantwortete, riskante Weltgestaltung. Die Verantwortung für je einmalige Handlungen in Bezogenheit kann niemand einem oder einer anderen abnehmen. Denn geistesgegenwärtig in Liebe handeln, das kann nur jede und jeder einzelne in seiner oder ihrer unverwechselbaren Gegenwart. Ethik ist also ebenso wenig wie Recht oder Vernunft oder Geld oder Demokratie eine Versicherung für die Zukunft, denn es gibt keine Versicherung für die Zukunft.

## Handeln in Bezogenheit: ein neues Verständnis von Ethik

Für mich als postpatriachale Denkerin, die an ethischen Fragen arbeitet, läuft nun alles darauf hinaus, anknüpfend an Hannah Arendts Handlungstheorie neu darüber nachzudenken, was „Ethik“ eigentlich ist, sein soll und sein kann. Dass Hannah Arendt mir zu einem erneuerten Verständnis der biblischen Dynamik aus Weisung und Prophetie oder aus Gesetz und Liebe verholfen hat, habe ich schon angedeutet. Mein Neudenken habe ich im vergangenen Jahr vorläufig zusammengefasst in dem Buch „Handeln aus der Fülle. Postpatriachale Ethik in biblischer Tradition.“

Ich denke im übrigen über einen Neuanfang in der Ethik nicht einfach aus Spass am Denken nach. Dieses Neudenken ist vielmehr dringend notwendig, denn mit dem gängigen Verständnis von Ethik, mit all den Ethikkommissionen, die sich auf die Verbesserung und Präzisierung der „Werte und Normen“ und auf eng umschriebene Anwendungsfälle konzentrieren und die uns in einer trügerischen Sicherheit wiegen, kommen wir nur beschränkt weiter. Was wir als Gesellschaft viel dringender brauchen, ist etwas anderes: Wir brauchen einen gemeinschaftlichen Denkprozess darüber, wer wir als Menschen, als sechseinhalb Milliarden Würdeträgerinnen und Würdeträger, die in immer neuen Generationen zusammen mit unzähligen anderen Lebewesen die eine Erde bewohnen, eigentlich sind, was wir können, was wir nicht können und wie wir damit umgehen sollen, dass wir uns selbst, einander und die Zukunft nicht im Griff haben. Aristoteles hat vor ungefähr zweitausenddreihundert Jahren den Begriff „Ethik“ in die Welt gesetzt und ihn als „Nachdenken über gutes Leben“ definiert. Vielleicht können wir an diese schlichte, von den heutigen komplizierten Ethikdebatten unberührte Umschreibung anknüpfen, wenn wir darüber nachdenken, was Ethik werden könnte, jenseits der starren Scheinselbstverständlichkeiten einer akademischen Disziplin, die, wie alle anderen akademischen Disziplinen, schwer an ihrer patriarchalen Geschichte trägt.

Ich beginne mit der Frage, was „Werte und Normen“ eigentlich sind. Interessanterweise wird im Rahmen des neuen Ethik-Booms über diese Frage selten gesprochen. Man streitet sich darüber, welchen Inhalts die Werte sein sollen, an denen wir uns orientieren sollen. Aber was sie sind, dass sie nützlich sind, dass und wie sie wirken, das setzt man gewissermassen als selbstverständlich voraus.

„Werte und Normen“, ich sagte es bereits, sind Ueberlieferungen. Sie sind die schriftgewordenen Beziehungen zwischen uns Heutigen und unseren Vorfahrinnen und Vorfahren. Viele Menschen haben nämlich vor uns gelebt und ihre Erfahrungen gemacht. In den Normen und Regeln, die uns überliefert sind, wollen sie uns gewissermassen diese Erfahrungen mitteilen: „Wenn ihr euch an diese Regeln haltet, dann wird es euch vergleichsweise gut gehen“ sagen uns unsere VorgängerInnen durch die Ueberlieferung, die wir lesen können wie Briefe aus der Vergangenheit. In der Bibel wird die Ermahnung, sich an die Weisung der Tora zu halten, immer wieder genau so begründet:

„Du sollst Gottes Satzungen und Gebote halten, ... auf dass es dir und deinen Kindern nach dir wohl ergehe und du lange lebest in dem Land, das ich, Gott, dir geben will...“ (Dtn 5, 40)

Selbstverständlich sind nicht alle überlieferten Werte und Normen schon gut, nur weil sie da sind. Unsere Ahninnen und Ahnen waren nicht unfehlbar. Als postpatriachale Denkerin weiss ich sehr gut, dass es zu unterscheiden gilt zwischen Regeln, die dem Zusammenleben dienen wollen, und anderen, die dazu gemacht sind, ungerechte Privilegien abzusichern. Wenn ich für eine dynamischere Ethik plädiere, dann bedeutet das also bestimmt nicht, dass ich die kritische Vernunft suspendiere. Im Gegenteil: die Vernunft aus der starren „höheren Sphäre“ zu befreien, in die sie das

Hans Saner:

## Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt

Als es 1945 Hannah Arendt zur Gewissheit wurde, dass sie den Holocaust und den Zweiten Weltkrieg zwar im Schutze des Exils, aber letztlich doch zufällig überlebt hatte, war ihr keineswegs, als kehrte sie in die Verlässlichkeit einer altvertrauten Welt zurück. Die Zerstörung Europas, vor allem aber der „entschlossene Versuch der Ausrottung“ der Juden, hatte den „Boden der Tatsachen in einen Abgrund verwandelt“<sup>1</sup>, in den auch noch hineingezogen wurde, wer versuchte, „den ganzen Höllenspektakel“<sup>2</sup> im nachhinein zu verstehen. Dennoch musste der Versuch zu verstehen unternommen werden; denn er war der einzige Weg zu einer möglichen Versöhnung - nicht etwa mit den Mördern und den Machthabern: hier konnte es keine Versöhnung geben -, sondern mit der Welt, in der das geschehen war, was kaum jemand zuvor für möglich gehalten hatte, aber nun niemand mehr ungeschehen machen konnte. Die Unabänderlichkeit der Ereignisse zerbrach jedes Vertrauen in die Welt, die Hannah Arendt nach den epochalen Katastrophen noch unheimlicher war als ohnehin schon von Jugend auf. Klar war es ihr, dass für dieses Verstehen das Studium der Geschichte nicht ausreichte; denn weder die Geschichte des deutschen noch des jüdischen Volkes konnte Auschwitz „erklären“<sup>3</sup>. Also galt es, das Unverständliche politisch verstehen zu lernen und vielleicht auch philosophisch. Weil aber die neue Wirklichkeit so radikal die Grenzen der Humanität sprengte, dass niemand darauf vorbereitet war, sie zu denken, musste im Verstehen ein neues Denken geschaffen werden, das ihr gewachsen war. Eben dies war der beharrliche Versuch ihrer künftigen Lebensarbeit, durch den sie - anfänglich "etwas zwischen einem Historiker und einem politischen Publizisten"<sup>4</sup> - zur originellsten politischen Theoretikerin der Nachkriegszeit wurde.

Der ungeheure Schrecken einer abgründigen Realität und in deren Folge die radikale Ungeborgenheit in der Welt waren es also, die Hannah Arendt auf die Suche trieben. Was lag näher, als bei den ehemaligen Lehrern: bei Husserl, Heidegger und Jaspers, und bei deren geistigen Vätern: bei Schelling, Kierkegaard und Nietzsche, zu beginnen? Hatten nicht die Phänomenologen und die Existenzphilosophen durch den Einbruch des Ersten Weltkrieges einen vergleichbaren Schock erlitten? Die Schrift "Was ist Existenz-Philosophie?"<sup>5</sup> von 1946 ist aus dieser Frage entstanden. Sie untersucht das durch die Lehrer Mitbekommene auf sein Krisenbewusstsein hin und auf seine Eignung zu einem Neuanfang des Denkens.

Husserl, für Hannah Arendt ein Denker, der zur modernen Philosophie "nicht eigentlich gehörte"<sup>6</sup>, war in ihren Augen gleichsam ein klassizistischer Magier, der zwar etwas von der

Fremdheit der Wirklichkeit ahnte, sie aber in den Bewusstseinsakten verschwinden liess, um so, ähnlich wie Hofmannsthal in den kleinen Dingen, "aus der unheimlich gewordenen Welt wieder eine Heimat herauszuzaubern"<sup>7</sup>. Hannah Arendt räumt ein, dass die phänomenologische Reduktion ein Akt humaner Bescheidenheit sein könnte. Aber er wurde exakt dann zur Hybris, wenn er sich selbst mit einer Konstitution verwechselte, durch die der Mensch doch noch zum "Schöpfer der Welt und seiner selbst"<sup>8</sup> wird. Dann wäre nicht allein der Schock über die Wirklichkeit der Welt verfliegen, sondern es würde auch jede politische Reflexion gelähmt. Denn wenn jeder der Schöpfer seiner Welt und seiner selbst ist, gibt es über die gemeinsame Welt und ihre Veränderung nichts mehr zu reden, weil sie ja gar nicht gegeben ist.

Gemessen an Husserl war Heidegger für Hannah Arendt immer ein nicht-epigonaler Denker, der in die Moderne gehörte. Er wusste zweifellos etwas über die Unheimlichkeit der Welt und der Gegenstände in ihr. Aber im Hinblick auf ein politisches Denken war er gleichsam ein verkehrter Wegweiser. Er sprach nie vom Menschen sondern ausschliesslich vom Dasein, und er reduzierte über diese Reduktion alles Menschliche auf Daseinsmodi, die phänomenologisch nachweisbar sind. Damit entfallen alle jene Qualitäten des Menschen, "die Kant als Freiheit, Menschenwürde und Vernunft vorläufig skizziert hatte"<sup>9</sup>, Qualitäten, die aus "Spontaneität" und nicht aus "Funktionen des Seins" entspringen. An ihrer Stelle bleibt bloss noch das Nichts als "eigentlich freie Domäne des Menschen"<sup>10</sup>. Dasein wird nun ausschliesslich rückbezüglich, "selbstisch", wie Hannah Arendt sagt, und diese „hybride Leidenschaft“<sup>11</sup> der absoluten "Selbstischkeit"<sup>12</sup>, in der es sich abtrennt "von allen, die seinesgleichen sind"<sup>13</sup>, wird fixiert durch das Existential des Vorlaufs zum Tode, das Heideggers eigentliches "principium individuationis"<sup>14</sup> ist. - All das bedeutet:

Heideggers Analytik des Daseins verstellt jeden Zugang zur politischen Reflexion. Sie erstickt das Bewusstsein der Spontaneität in einem realistischen Funktionalismus, durchschneidet die mitmenschlichen Relationen und treibt das Individuum unaufhörlich in die Richtung der Jemeinigkeit des Todes und in die Weltlosigkeit des Alleinseins: Je selbstischer, desto eigentlicher; je gemeinsamer, umso verfallener an das Man. Dass all dies, politisch bedacht, eine schon groteske Verkehrung sein muss, hat sich für Hannah Arendt in Heideggers Rektoratszeit offenbart: "Heidegger ... hat in seiner politischen Handlungsweise alles dazu getan, uns davor zu warnen, ihn ernst zu nehmen."<sup>15</sup> Ihre eigene politische Theorie wird geradezu die Revolution, d.h. die Umkehrung, all dieser Verhältnisse sein.

schen Maschinen wären, die das objektiv berechnete Gute mechanisch in Wirklichkeit umsetzen, dann würde das Zusammenleben reibungslos, konfliktlos funktionieren.

So aber, und das ist die entscheidende Intervention Arendts, ist das menschliche Zusammenleben nicht beschaffen. Es ist, so Arendt, eben kein Mechanismus, sondern ein Prozess mit offenem Ausgang, denn spätestens in der Politik kommt menschliche Freiheit, also Unberechenbarkeit, Zukunftsoffenheit ins Spiel. Es ist daher ein Fehler zu meinen, man könne das gute Leben herstellen, indem man Menschen dazu anhält oder zwingt, sich an „Werten und Normen“ zu orientieren, und vor allem: indem man die Illusion erzeugt, damit habe man die Zukunft im Griff. Man kann, indem man die Erinnerung an die moralische Ueberlieferung wachhält, zwar das Nachdenken anregen und möglicherweise lebensförderliche Prozesse in Gang setzen. Aber man kann die Zukunft nicht kontrollieren. Denn was unverwechselbare Menschen dann tatsächlich – gut- oder böswillig – tun, wie sie die Normen zu ihren noch nie da gewesenen Alltagen in Beziehung setzen und was mit den Handlungen geschieht, wenn sie in den Zwischenräumen des Bezugsgewebes auf die freien Handlungen anderer treffen, das ist nicht voraus berechenbar.

Der Apostel Paulus hat diese Erfahrung der Unabsehbarkeit der Handlungsfolgen im siebten Kapitel des Römerbriefes auf den Begriff gebracht:

„Denn was ich vollbringe, erkenne ich nicht; denn nicht, was ich will, das führe ich aus, sondern was ich hasse, das tue ich.“ (Röm 7, 15)

Und entsprechend weise ist auch die Konsequenz, die Paulus aus dieser Erkenntnis zieht: Weder korrekter Gesetzesgehorsam noch immer bessere und genauer formulierte „Werte und Normen“ können uns die Anstrengung abnehmen, im entscheidenden Moment geistesgegenwärtig zu sein. Und selbst wenn wir nach bestem Wissen und Gewissen handeln, können wir das Gute nicht herstellen, sondern nur erhoffen. Deshalb helfen uns die besten „Werte und Normen“ und die besten Ethikexperten nichts, sondern, wenn überhaupt etwas hilft, dann Gottvertrauen und immer neues Vergeben in Liebe. Auch Hannah Arendt, die Jüdin, setzt auf die Praxis des Verzeihens als Voraussetzung dafür, dass Menschen trotz ihrer Unfähigkeit, die Zukunft im Griff zu haben, nicht verzweifeln müssen, sondern immer neu anfangen können: wie neu geboren.

„Das Heilmittel gegen Unwiderrufflichkeit – dagegen, dass man Getanes nicht rückgängig machen kann, obwohl man nicht wissen konnte, was man tat – liegt in der menschlichen Fähigkeit zu verzeihen.“ (231)

Hannah Arendt, übrigens, hat sich nicht viele Gedanken gemacht über das Geschlechterverhältnis. Sie wurde deshalb in der Frauenbewegung und im feministischen Denken lange nicht gebührend zur Kenntnis genommen. Das ändert sich heute: mit dem Entstehen des postpatriarchalen Diskurses. Denn Arendts Kritik an der Überbewertung der instrumentellen Vernunft und eines Denkens, das die Welt zweiteilt in eine höhere Sphäre der („männlichen“) Ideen und eine niedrige, kontrollbedürftige („weibliche“) Sphäre des bloss mechanischen Ausführens, lässt sich in fruchtbare Beziehung setzen zur Patriarchatskritik, wie sie feministische Denkerinnen in den vergangenen dreissig Jahren erarbeitet haben. Es ist nämlich kein Zufall, dass die Illusion einer kontrollierbaren Welt und die damit eng zusammenhängende Tabuisierung der Geburtlichkeit und ihrer anthropologischen Konsequenzen sich in einer Zeit besonders gut ausbreiten konnten, in der Männer das Denken für sich allein beansprucht haben.

das individuelle Leben einzelner Menschen und gibt ihm Beständigkeit, Orientierung und Schutz. Die dritte Tätigkeitsform nun, die Arendt das „Handeln“ nennt, unterscheidet sich grundlegend von den beiden ersten. Der ihr zugewiesene Ort ist, was Arendt „das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ (171 u. passim) nennt: das Zusammenleben der Menschen, die Politik.

Das Wesen des Handelns liegt darin begründet, dass Menschen nicht nur gleich sind in ihrer Bedürftigkeit, sondern sich auch voneinander unterscheiden: als Individuen haben sie unverwechselbare Wünsche, Bestrebungen und Lebensgeschichten. Arendt bezeichnet als Ausgangspunkt für die Verschiedenheit der Menschen - und damit für ihre Fähigkeit zum Handeln und zur Freiheit - das Faktum des Geborens. Sie schreibt:

„Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.“ (166)

Mit diesem Gedanken bricht Arendt mit der Jahrhunderte alten patriarchalen Tradition, das Geborensein zu tabuisieren. Vom Geborensein her erfindet sie den Begriff der Freiheit neu: Freiheit und Handeln bedeuten für sie nicht mehr grösstmögliche Unabhängigkeit, sondern Freiheit bedeutet,...

„...dass Menschen das Neue, das in die Welt kam, als sie geboren wurden, handelnd als einen neuen Anfang in das Spiel der Welt werfen.“ (199)

Obwohl also jeder Mensch qua Geburt ein Original im strengen Sinne ist, bewohnen Menschen gemeinsam die eine Welt. Jeder Mensch, der geboren wird, beginnt eine neue, noch nie da gewesene Geschichte, hat aber deren Ausgang nicht in der Hand. Denn seine oder ihre Handlungen vollziehen sich stets *zwischen* einmaligen und daher immer neu überraschenden Menschen. Handlungen haben zwar wie Herstellungsprozesse einen Anfang - so wie jedes menschliche Leben einen unverwechselbaren Anfang in seiner Geburt hat -, aber ihr Ende ist offen. Das Wesen des Handelns ist es, „Anfänge zu setzen und Bezüge zu stiften, aber nicht zu stabilisieren und zu begrenzen“ (183).

### **Kritik an der „im Herstellungsmodus“ gedachten Ethik**

Und nun sagt Arendt also, die Manier, ein „Tun im Modus des Herstellens an die Stelle des Handelns zu setzen“ (214) ziehe sich wie ein roter Faden durch die Geschichte. Was ist damit gemeint?

Arendt stellt fest, dass es vielen Leuten, gerade auch den Männern des Denkens, offensichtlich schwer fällt, die Pluralität des Menschseins und damit die Grundbedingung des Handelns und der Freiheit anzuerkennen. Tatsächlich wäre ja vieles einfacher, wenn Menschen Automaten wären, die nach Plan funktionieren. Dann könnte man nämlich das gute Zusammenleben herstellen wie einen Stuhl oder einen Fensterladen. Dann wären letztlich nicht einmal mehr Ethikkommissionen nötig. Denn wenn die Vernunft ein Apparat ist, der immer und überall gleich, voraus berechenbar funktioniert, der also unabhängig ist von subjektiven Urteilen, dann kann sie auch einer allein bedienen. (In der Wirtschaft rationalisiert man schliesslich auch: je weniger menschliche Arbeitskraft es braucht, umso billiger wird der Herstellungsprozess und damit das Produkt.) Und wenn Men-

In Jaspers' Denken dagegen schien schliesslich Hannah Arendt "sehr viel moderner"<sup>16</sup> zu sein als das neusachliche und methodisch schulmässige von Heideggers "Sein und Zeit". "Modern" aber bedeutete ihr lediglich, "dass für das gegenwärtige philosophische Denken sich unmittelbare Anhaltspunkte ergeben"<sup>17</sup>, und zwar schon in der 1919 erschienen "Psychologie der Weltanschauungen", dem ersten grossen Werk der deutschen Existenzphilosophie. Die Sprengung aller weltanschaulich mythologisierenden Gehäuse, welche Fluchtmischen vor der Wirklichkeit sind; die Verwandlung der Philosophie in den Plural der Philosophien, der statischen Standpunkte in die Verschieblichkeit der Multiaspektivität; die Rückstellung aller Resultate in eine offene Schwebelage, die Umschmelzung des belehrend Normativen in das bewegend Appellative und die Öffnung des Denkens im Raum der Möglichkeiten bis an die Grenze eines Wirklichen, das nicht mehr bloss Möglichkeit sein kann - all das gab seinem Philosophieren eine Weite des Experimentierens, die niemanden zur Zustimmung zwang. Hier war der ontologische Wahn nicht bloss der Erschaffung, sondern auch der Erkenntnis des Seins radikal abgelegt. Eben deshalb konnte die Zerrissenheit des Seins, dieses Grundmerkmal der Moderne, gesehen werden. Die Fremdheit und die antinomische Struktur der Welt mussten nicht geleugnet werden, aber auch nicht der Wille zu einer Menschenwelt, "die Heimat werden konnte"<sup>18</sup>. Die Chance dafür lag in der Kommunikation, jenem kämpfenden Miteinanderreden der Philosophierenden, in dem Existenz sich verwirklicht - aber nun gerade nicht in der Selbstschicklichkeit oder sonst in einem Modus des Alleinseins, "sondern umgekehrt nur in dem Zusammen der Menschen in der gemeinsam gegebenen Welt"<sup>19</sup>. Eben deshalb hielt er als einziger an den Kantischen Qualitäten von "Freiheit und Würde"<sup>20</sup> fest. In all dem war wenigstens der Versuch gemacht, "eine neue Art Philosophie überhaupt zu begründen"<sup>21</sup>. Deshalb sagte Hannah Arendt später gelegentlich, sie sei durch Jaspers' Denken, "trotz meiner Ahnungslosigkeit"<sup>22</sup>, für die Politik vorbereitet worden. - Aber auch ihn traf das Verdikt gegen alle Existenzphilosophie: Ihre Auslegung des existentiellen, des eigentlichen Menschseins war an Kierkegaards Kategorie der "Ausnahme"<sup>23</sup> orientiert, und das war kein gutes Erbe für die politische Reflexion - wie es die Philosophie, gerade als reines Denken, insgesamt nicht war.

Schon aus diesen Kritiken und Zustimmungen liesse sich Hannah Arendts politische Theorie in Umrissen entwerfen. Aber man würde sich mit einer solchen Rekonstruktion etwas vormachen; man würde die Schwierigkeiten der ursprünglichen Konstruktion zum Verschwinden bringen, die weit eher einer erlebten Geschichte gleicht als einer logischen Herleitung. Diese Schwierigkeiten waren dadurch gegeben, dass sich die ganze Tradition des abendländischen Denkens darauf verschworen zu haben schien, die politische Reflexion aus der Welt zu schaffen. Das galt gleichermassen von der grossen Philosophie, von den modernen Wissenschaften und von der jü-

disch- christlichen Theologie. Sie sprachen immer von *dem* Menschen, als ob es nur einen gäbe oder als ob alle Menschen gleiche Exemplare derselben Gattung wären. Die Philosophen wurden dazu verführt durch die Platonische Metaphysik und die Ontologie, der auch noch Heidegger verfallen war, die Wissenschaftler dazu gezwungen, weil das Besondere nicht der Gegenstand ihrer Theorie sein konnte, und die Theologen wurden dazu genötigt, weil es der Schöpfungsmythos so vorgab. Keine Disziplin hatte eine "gültige Antwort auf die Frage: Was ist Politik? gefunden"<sup>24</sup>.

Mehr als jede andere Wissenschaft hatte die grosse Philosophie diese Frage verfehlt. In ihr jedenfalls erreichte diese Politik "nie die gleiche Tiefe" wie die metaphysische Spekulation, selbst nicht bei Plato. "Der fehlende Tiefsinn ist ja nichts anderes als der fehlende Sinn für Tiefe, der in der Politik verankert ist."<sup>25</sup> Wo die tiefe Verankerung der Politik aber versucht wurde, wie bei Aristoteles, wurde sie falsch geortet, nämlich im Zoon politikon, als ob es in *dem* Menschen eine "politische Substanz"<sup>26</sup> gäbe. Hannah Arendt opponiert dagegen entschieden: "der Mensch ist apolitisch"<sup>27</sup>. Der Ort des Politischen ist nicht ein essentielles Innen, sondern das "Zwischen-den-Menschen"<sup>28</sup>. Dieses Inter-esse spielt bei ihr in mehrfacher Hinsicht eine entscheidende Rolle: in ihm sind die Relationen zu Hause, die Sprache und auch die öffentliche Freiheit, ja das politische Leben insgesamt: "inter homines esse", so schreibt sie öfters, hiess für die Römer „leben“ und "desinere inter homines esse" hiess "sterben"<sup>29</sup>. - Auch schien den "professionellen Denkern"<sup>30</sup> die Freiheit als Sinn der Politik nicht 'zu passen'. Denn die Freiheit oder die Spontaneität des Menschen muss man mit der Zufälligkeit, der Kontingenz, all dessen bezahlen, was der Mensch aus Freiheit tut, und das bedeutet nichts anderes, als dass wir aus Freiheit immer nur das tun, "was auch ungetan bleiben könnte"<sup>31</sup>. Die Philosophen haben deshalb in der Regel - Kant ist die grosse Ausnahme - die Freiheit auf das neue Jerusalem verlagert, wo sie sich sofort in ein Reich der Notwendigkeit - nämlich der Unveränderbarkeit - verwandeln musste, was ihrer Zerstörung wesentlich näher kam als ihrer Aktualisierung. - Schliesslich ist das Denken der Philosophie in der Regel ein weltfremdes Denken, eine innere Zwiesprache des Ich mit dem Selbst, aber kaum ein öffentliches Gespräch. Diese innere Zwiesprache legte sich in ihrer Tradition so sehr in Fesseln der Selbstkontrolle, eben weil ihr das öffentliche Korrektiv fehlte, dass sie alle Kultur des Experimentierens und des Spielens verloren hat, fast überall an Geländern geht und von der Totenstarre der Logik wie gelähmt ist. Der so erstarrte Diskurs hat nun selber Teil an der Gewalt, gegen die sich ursprünglich Sprache doch wendet. Gegen Ableitungen dieser Art müsste die politische Theorie eine Sprache, eine Philosophie zur Grundlage haben, der die Freiheit 'passt', ohne dass sie selber vom Abgrund der Freiheit verschlungen wird.

meisten Ethiker ihr Fach, sagte Carol Gilligan, die bekannte amerikanische Neudenkerin des Ethischen, schon in den Siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts.

Man neigt also heute dazu, moralische Urteile als logische Operationen, analog zu mathematischen Problemlösungen, aufzufassen. Und da Mathematik in unserer Gesellschaft als ein Fachgebiet gilt, das nur wenige ganz besonders gezeichnete Leute durchschauen, sind viele Menschen bereit, auch eine Ethik, die sich mit der Aura mathematischer Genauigkeit umgibt, den Experten zu überlassen. Ob da wohl eine Absicht dahinter steckt? – Wenn wir nun das korrekt Berechnete ebenso korrekt befolgen, also zum Beispiel erst restriktive Gesetze schreiben und dann im Vertrauen auf das reibungslose Funktionieren dieser Gesetze zum Beispiel an Embryonen forschen, dann, so nimmt man an, kann nichts mehr schief gehen. Denn dann wirken die Werte und Normen gewissermassen selbsttätig in die richtige Richtung, also in Richtung auf das Ziel aller Ethik: ein gutes menschliches Zusammenleben. Und wir, die handelnden Menschen, sind als gut geölte Rädchen im Uhrwerk Welt fein raus.

So platt und überdeutlich wird das mechanistische Weltbild, das der gängigen nach wie vor in höhere und niedere Sphären zweigeteilten Ethik zugrunde liegt, natürlich meistens nicht benannt. Inzwischen sind ja auch die Postmoderne und der Feminismus, die *postcolonial studies* und die kommunitaristische Kritik durchs Land gezogen, und der Ethikexperte hat sich mit all dem ein wenig befasst. Weil aber die anstehenden Probleme so drängend sind und das Volk, wie es scheint, auf die nächste Expertise wartet, zieht man sich in den Kommissionen doch wieder auf die bewährte Idee zurück, dass oben das männliche Prinzip sitzt und unten die kontrollbedürftige Ehefrau mit Namen „Wirklichkeit“ werkelt, die dringend auf Führung angewiesen ist. Und genau an dieser Stelle komme ich nun auf Hannah Arendt zu sprechen:

#### *Ein andere Theorie des Handelns*

Hannah Arendt bescheinigt der Neuzeit und damit vielen ihrer denkenden Kollegen „... eine „Leidenschaft für reibungsloses Funktionieren“ (214). Der Versuch, „ein Tun im Modus des Herstellens an die Stelle des Handelns zu setzen“ (214) ist ihr zufolge sogar um einiges älter, denn er „zieht sich wie ein roter Faden durch die uralte Geschichte der Polemik gegen die Demokratie“ (214). - Ich meine nun, dass es für die Entwicklung einer realistischeren, zukunftsfähigen Ethik sehr wichtig ist zu verstehen, was Arendt hier meint. Sie hat den entscheidenden Gedanken, dem ich mich jetzt zuwenden will, in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts in einigen Vorträgen und dann vor allem in ihrem Werk „Vita Activa oder Vom tätigen Leben“ entwickelt: Arendt beschäftigt in diesem Buch ganz allgemein die Frage, „was wir tun, wenn wir tätig sind“ (12). Sie unterscheidet drei Modalitäten menschlichen Tätigseins: Das Arbeiten, das Herstellen und das Handeln. „Arbeit“ nennt Arendt diejenigen Tätigkeiten, die „durch die Notdurft des Körpers erzwungen“ (78) sind. Arbeit ist notwendig, weil alle Menschen bedürftig sind. Um ihre elementaren, unabschaffbaren Bedürfnisse nach Nahrung, Wohnung, Kleidung usw. zu erfüllen, müssen sie arbeiten oder arbeiten lassen, und zwar ununterbrochen. Arbeit ist also bedingt durch die zyklischen Stoffwechselprozesse und endet nie. Der Prozess des *Herstellens* dagegen „ist zeitlich begrenzt, hat ein vorhersehbares kontrollierbares Ende, das mit der Fertigstellung des Gegenstandes zusammenfällt“ (111). Ziel und Zweck des Herstellens sind dauerhafte Gebrauchsgegenstände, die im allgemeinen von handwerklich geschulten Menschen nach bestimmten Regeln, Zeitplänen und Zielvorstellungen gemacht werden: Möbel, Maschinen, Musikinstrumente, Brücken, Gebäude usw. Die Gesamtheit der hergestellten Gegenstände bezeichnet Arendt als die „Welt“. Diese von Menschen hergestellte Welt ist eingebettet in den natürlichen Kosmos, sie überdauert

### Das gängige Verständnis von Ethik

Man geht also im allgemeinen davon aus, dass Menschen sich, wenn sie sich für eine bestimmte Handlung entschliessen, an bestimmten „Werten“ oder „Normen“ orientieren und diese Normen dann „in Wirklichkeit umsetzen“. Die Werte heissen zum Beispiel „Freiheit“ oder „Gerechtigkeit“ oder „Menschenwürde“ oder „Nächstenliebe“ oder auch „Eigennutz“, „Mitleid“, „Wohlbefinden“, „Glück“. Früher meinte man, die Werte kämen direkt von Gott, sie seien also „göttliches Gebot“. Die Geschichte von Mose, der am Berg Sinai die Gesetzestafeln von Gott entgegennimmt und dann dem Volk Israel überbringt, ist ein Beispiel für einen Mythos, der die Vorstellung vom Eingehen des göttlichen Gebotes in die Welt der Menschen bebildert. Es kam dann eine Zeit, in der man die göttlichen Gebote mit den Gesetzen der Natur in Einklang zu bringen sich bemühte. Und seit der Zeit, die „die europäische Aufklärung“ heisst, glauben viele Menschen, zumindest hier im Westen, nicht mehr, dass ein himmlischer Gesetzgeber am Ursprung der ethischen Werte steht. Man glaubt heute eher, dass die Werte durch vernünftige Vereinbarungen zwischen Menschen zustande gekommen sind, die dann von Generation zu Generation überliefert und immer neuen kritischen Prüfungen unterzogen werden. Weil man sich aber daran gewöhnt hat, dass die Normen etwas „Höheres“, Übermenschliches sind, und vielleicht auch, weil man Angst hat, dass die Leute sie nicht befolgen, wenn sie einfach als von Ihresgleichen erfunden gelten, versuchen die Philosophen seit der Aufklärung, sie durch logische Operationen wieder in einer solchen höheren Sphäre zu befestigen. Diese Sphäre heisst jetzt aber nicht mehr „Gott“, sondern „Vernunft“. Man hebt die Gesetze, die man gerade vom Himmel herunter geholt hat, also wieder hinauf in einen Himmel, der jetzt allerdings anders, abstrakter, mathematischer aussieht als Gottes Himmel. Gleich geblieben ist, dass die höhere Sphäre, die jetzt eine von „Vernunftprinzipien“ und „Grundsätzen“ ist, umgeben ist von einem Nimbus der Unantastbarkeit und vor allem von Männern oder von „Männlichkeit“ bevölkert wird. Immanuel Kant, der wohl wichtigste Mann im himmlischen Tauschgeschäft, hat diese Entwicklung am Ende des achtzehnten Jahrhunderts gewissermassen vorgezeichnet. In einer seiner Frühschriften schreibt er:

„ Das Frauenzimmer ist aller Befehle und alles mürrischen Zwangs unleidlich. Sie tun etwas nur darum, weil es ihnen so beliebt, und die Kunst besteht darin, zu machen, dass ihnen nur dasjenige beliebt, was gut ist. Ich glaube schwerlich, dass das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei.“

Ungefähr seit Kant befinden sich die religionskritisch vom Himmel geholten Werte und Normen also wieder „oben“, jetzt im Bereich der strengen, sogenannt allgemeinen Rationalität, die oben sitzt wie der Kopf auf dem restlichen Körper und die den Körper befehlen soll wie der General die Armee, der traditionelle Ehemann seine Frau, der patriarchale Vater seine Kinder, die Wissenschaft den Glauben, der Markt den Haushalt usw. Und wir, die handelnden Menschen, die Manager und die ForscherInnen zum Beispiel, können und sollten uns nun also da oben bedienen. Wir recken uns nach oben, zu den Sternen, den Stars, den Experten, den vernünftigen Herren und wenigen Damen und implantieren dann gewissermassen in unseren Alltag, was sie für uns ausgerechnet und hergestellt haben. Als „eine Art mathematisches Problem mit Menschen verstanden die

Aus Ungenügen an den Theorien suchte Hannah Arendt schliesslich bei den Gründungslegenden und den Menschen der Praxis nach neuen Anstössen. Sie hoffte, dort Hinweise auf das Dilemma des Anfangens zu finden: Wie war es überhaupt möglich, dass Katastrophen und Verbrechen solchen Ausmasses, wie Auschwitz und die totale Herrschaft sie darstellen, nicht in alle Zeiten fortwirken? Wie ist, obwohl sie nicht ungeschehen gemacht werden können, es möglich, politisch einen neuen Anfang zu setzen? Denn *dass* er gesetzt werden musste, war offensichtlich. Aber *warum* und *wie* er gesetzt werden könnte, lag völlig im Dunkeln.

Aber auch hier ergab sich bald ein ernüchterndes Fazit. In den Gründungslegenden klappte jeweils ein Hiatus zwischen den Aktionen der Befreiung aus einem unerwünschten Zustand und den Handlungen der eigentlichen Neugründung. Dieser Hiatus wies zwar auf das Problem des Anfangens hin, aber löste es nicht. Die Menschen der Praxis wiederum überbrückten ihre Verlegenheit damit, dass sie das Neue als Neugründung eines Alten ausgaben und es damit legitimierten: die Revolution als Wiederherstellung oder, um es krass zu sagen, als Restauration.

Um etwa 1950 scheinen derart alle Versuche gescheitert zu sein, in der Geschichte der Theorien und der Praxis einen Ansatz für eine neue politische Theorienbildung zu finden. Das Sonderbare ist nun, dass ausgerechnet eine Interpretation jenes jüdisch-christlichen, monotheistischen Mythos' von der Erschaffung des *einen*, ebenbildlichen Menschen, den Hannah Arendt für den Verlust des politischen Bewusstseins mitverantwortlich machte, den Durchbruch zu einem eigenen konsistenten, politischen Denken ermöglicht, weil diese Interpretation (nicht etwa der Mythos selber<sup>32</sup>) die Anfangsfrage löst, dem Menschen die Freiheit zurückgibt und die Politik verlässlich, tief und dennoch in einem alltäglichen, aber basalen Ereignis gründet: im Faktum des Geborenwerdens. Die Rede ist von Augustinus' Interpretation der Erschaffung des Menschen und von ihrer politischen Umdeutung durch Hannah Arendt.

\*

Im 12. Buch der "Civitas Dei" polemisiert Augustinus heftig gegen die griechische und römische "Annahme von Kreisläufen, in denen sich immerfort notwendig dasselbe von Zeit zu Zeit wiederholen soll"<sup>33</sup>. Diese Lehre - sie ist uns vertraut in der Erneuerung durch Nietzsche - sei "für fromme Ohren unerträglich"<sup>34</sup>. Denn sie würde nicht allein bedeuten, dass die grenzenlose Seligkeit der Heiligen mit einer "jammervollen Sterblichkeit"<sup>35</sup> periodisch abwechselt, sondern auch, dass dauerhafte Liebe unter Menschen unmöglich wäre. Wir müssten den Freund, den wir aufrichtig lieben, bald wieder hassen. Nur wenn die Zeit nicht an Kreisläufe gebunden sei, "kann sich Neues zutra-

gen, noch nie Dagewesenes, ohne dass es aus der Ordnung der Dinge herausfällt<sup>36</sup>. Eben dieses Neue wäre ein Anfang, der in der ewigen Wiederkehr des Gleichen nicht möglich sei. "(Initium) hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit." "Damit also ein Anfang in der Welt sei, wurde der Mensch erschaffen, vor dem Niemand war."<sup>37</sup>

Diesen Satz und die vorausgehenden Überlegungen muss Hannah Arendt 1953 als eine Art Offenbarung empfunden haben.<sup>38</sup> Plötzlich meinte sie, "eine ansatzhafte Alternative" zur "gesamten Geschichte des politischen Denkens"<sup>39</sup> entdeckt zu haben, und das bei einem Denker, der selber im Schatten eines "katastrophalen Endes" gelebt hat, "das dem von uns erreichten vergleichbar sein mag"<sup>40</sup>. Eben deshalb ist er für die Gegenwart glaubwürdig. Diese ansatzhafte Alternative galt es nun für das politische Denken systematisch fruchtbar zu machen. Der erste Schritt dazu lag in einer Auslegung des Satzes, welche die Frage des Anfangs befriedigend zu lösen vermochte. Der Interpretationsprozess erstreckte sich über Jahre und führte insgesamt etwa zur folgenden Auslegung:

Der Mensch hat die Fähigkeit anzufangen, weil er selber als Anfang geschaffen ist. Zwar gab es vor ihm einen Anfang anderer Art, ein absolutes pricipium, aus dem die Welt und mit ihr die naturhafte, zyklische Zeitlichkeit erschaffen wurde. Aber *in* der Welt ist er das initium, der relative Anfang, vor dem es anderes, aber nicht Andere gab. In ihm als initium liegt indes zugleich das Prinzip des Anfangens überhaupt - und insofern gründet sein komparativer Anfang im absoluten der Erschaffung der Welt. Als initium ist er ein Initiator, und im Initiator liegt die Schubkraft der Initiative, die neue Anfänge setzt. Der Sprung aus der zyklischen in die lineare Zeitlichkeit geschah nicht nur einmal, sondern geschieht bei jedem Menschen im Geborenwerden neu, im Eintritt nämlich aus einer naturhaften, geschlossenen Fetalwelt in die gemeinsame, offene Sozialwelt, und dieser Sprung ist der Beginn der Geschichte eines bestimmten und durch seine Geschichten einzigartigen Menschen. Einzigartigkeit und Pluralität aber bedingen sich gegenseitig. Beide sind nur möglich, wenn es Freiheit gibt. Und deshalb tritt mit jedem neuen homo temporalis die Gabe der Freiheit in die Welt. Sie ist identisch mit der Fähigkeit, etwas Neues anzufangen.

Die Geburt im Sinn von Gebären - wie übrigens auch das Zeugen hat noch den naturhaften Charakter des Zyklischen. Von beiden sagt Hannah Arendt, dass sie keineswegs "schöpferisch"<sup>41</sup> seien. Aber das Faktum des Geborenwerdens oder, schärfer, des Geborenwordenseins ist der Anfang des Anfangens, in dem die Politik verankert werden muss. Sie ist gleichsam die zweite Geburt, durch die der Mensch aus der offenen in die *öffentliche* Welt tritt, sich in ihr "einschaltet" und damit die Verantwortung dafür übernimmt, dass er zur Welt gebracht worden ist. Das bleiben- de Anfangenkönnen schliesslich ist die Natalität, ein Existential oder eine Struktur des

## Handeln in Bezogenheit

*Anstösse aus Hannah Arendts „Vita Activa“ für eine Ethik des 21. Jahrhunderts*  
Vortrag von Ina Praetorius am 7. November 2006 im Campus Muristalden, Bern

Alle wissen heute, was „Ethik“ ist. Und wenn sie es nicht genau wissen, so wissen sie doch, dass Ethik wichtig ist und wo sie gebraucht wird. Ethik scheint überall dort hinzugehören, wo man nicht sicher ist, was man tun soll: in der sich globalisierenden Wirtschaft zum Beispiel. Selten ist so viel von „Ethik“ die Rede wie beim *World Economic Forum* in Davos. Oder in der Wissenschaft: Darf man Tiere klonen, oder gar Menschen? Wie steht es mit Organtransplantationen und Präimplantationsdiagnostik? Auch in der Tagespolitik ist immer öfter von „ethischen Fragen“ die Rede, und natürlich auch im sogenannten Privatleben, wenn zum Beispiel verschiedene Formen von Sexualität oder von Erziehung zur Debatte stehen.

Was genau bedeutet das eigentlich, wenn wir solche Fragen als „ethisch“ wahrnehmen und behandeln? Oder anders formuliert: Was tun professionelle EthikerInnen, was tun wir alle als AlltagsethikerInnen, wenn wir uns auf den Schauplätzen des Nichtweiterwissens vorfinden?

*Wie funktioniert die heute gängige professionelle Ethik? Ein Beispiel*

Normalerweise erwartet man, wenn zum Beispiel eine der vielen „Ethikkommissionen“, die es inzwischen gibt, zusammen tritt, dass bestimmte gegenwärtige oder zukünftige Handlungen an sogenannten „Werten und Normen“ gemessen werden. So hat zum Beispiel die „Nationale Ethikkommission im Bereich Humanmedizin“ (NEK) erstmals im Jahr 2002 zur Frage der Forschung an menschlichen Embryonen Stellung bezogen, und zwar verhalten positiv. Sie hat also die *Handlung*, dass ForscherInnen aus verschiedenen Disziplinen mit abgetriebenen oder im Verlauf künstlicher Inseminationen übrig gebliebenen Embryonen experimentieren, an *Werten* wie etwa dem Heilungswunsch kranker Menschen und der Freiheit der Forschung auf der einen Seite, der Menschenwürde auf der anderen Seite gemessen. Solche Urteile sind allerdings, sobald sie in der Öffentlichkeit erscheinen, meist schon in der Kommission selbst, umstritten. Denn wie Menschenwürde und Freiheit der Forschung gegeneinander abgewogen werden sollen und ob man mit einem Heilungsanspruch argumentieren kann, wenn die entsprechende Heilweise noch gar nicht existiert, darüber gehen die Meinungen weit auseinander. Trotzdem sind viele Leute beruhigt, wenn die Ethikkommission gesprochen hat, denn schliesslich sind die Leute, die in den Kommissionen sitzen, Experten, und also umgeben von einer Aura des Objektivens.

Mir geht es hier nicht darum, die Diskussion um die Angemessenheit der Urteile eidgenössischer Ethikkommissionen zu führen. Vielmehr möchte ich anhand dieses Beispiels die Frage klären, welches Verständnis von ethischem Bewerten und Handeln solchen Urteilen zugrunde liegt. Ich werde also zunächst dieses gängige Verständnis von Ethik erläutern. Danach werde ich, mit Hannah Arendt, ein paar kritische Fragen stellen und dann, schon bald, zur Frage übergehen, inwiefern Hannah Arendt, insbesondere mit dem Kapitel „Das Handeln“ aus ihrem Buch „Vita Activa“ mir hilft, ein anderes, ein dynamischeres und, wie ich meine, ein wirklichkeitsgerechteres Verständnis von Ethik zu entwickeln.

<sup>68</sup> A. a. 0., p. 126.

<sup>69</sup> Kant: Kritik der reinen Vernunft A 132 f./ B 172 f.

<sup>70</sup> A. a. 0., B 173 Anm.

<sup>71</sup> Kant: Kritik der Urteilskraft, Par. 40.

<sup>72</sup> Kant: Kritik der reinen Vernunft A 822/ B 850.

<sup>73</sup> Freiheit und Politik. - In: VuZ, p. 225.

<sup>74</sup> Revolution und Freiheit. - In: VuZ, p. 249.

<sup>75</sup> A. a. 0., p. 250.

<sup>76</sup> Die Krise in der Erziehung. - In: VuZ, p. 255 ff.

Vortrag, gehalten am 6. Dezember 2006 im Campus Muristalden in Bern, anlässlich einer Referatenreihe zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt.

Der Vortrag wurde ursprünglich für die ersten Zürcher "Hannah Arendt - Tage" 1996 geschrieben. Er ist gedruckt worden im Sammelband:

Hans Saner: *Erinnern und Vergessen. Essays zur Geschichte des Denkens*. Basel (Lenos) 2004, p. 33-57.

Menschseins, die Hannah Arendt auch "Gebürtlichkeit" nennt.

So wie die Geschichte eines jeden Menschen als Geschichte in der gemeinsamen Welt mit der Geburt beginnt und mit dem Tod endet, so sind die beiden Grundstrukturen des Menschseins die Natalität und die Mortalität oder eben Gebürtlichkeit und Sterblichkeit, wobei für Hannah Arendt die Natalität die fundamentalere Struktur des Humanen ist. Eben darin ist ihre Philosophie schlechthin revolutionär: Das "principium individuationis" der Menschen ist nicht mehr die Sterblichkeit, sondern die Gebürtlichkeit. Das eigentliche Leben ist nicht ein Vorlaufen zum Tod, sondern ein Handeln aus der Freiheit der Natalität. Und die Menschen sind nicht primär "Sterbliche", sondern "Geborene" oder "Anfänger" oder wie die Griechen von Kleinkindern sagten: "Neue" (néoi).

Diese Auslegung ist handwerklich kühn, um nicht zu sagen halsbrecherisch. Hannah Arendt greift einen Satz auf, der einen *Mythos* interpretiert. Sie macht aus ihm eine *Metaphysik* des Anfangs und des Anfangens. Diese verknüpft sie mit einem *ontischen Geschehen*, dem Geborenwerden, und aus ihm erschliesst sie eine *ontologische Struktur*, die Natalität, auf die sie eine *Metapher*, die zweite Geburt als politisches Handeln, pflöpft. All dies wird nun zur scheinbar homogenen Grundlage einer neuen politischen Theorie. Die Schritte aber wird sie jeweils in der konkreten Verankerung des Politischen zurückgehen: von der Zufälligkeit des Handelns bis zur Geburt und zur Erschaffung des Menschen. Alles, was in der Schulphilosophie verboten ist, geschieht dabei: Sie denkt in Zirkeln, etwa wenn sie vom Anfang des Anfangens spricht; sie leistet sich Widersprüche zuhauf, und sie geht von einer *metábasis eis állo génos* zur nächsten munter voran. Aber all dies mit Bedacht und mit Bedeutung. Das Vorgehen erwächst nämlich der Einsicht, dass das Problem des Anfangs eine "logisch unlösbare Aufgabe"<sup>42</sup> ist und bleibt. Man könnte zwar schweigen. Aber dann bliebe der existentielle Schock, dass in jedem Anfang der Abgrund der Willkür liegt. Deshalb zieht sie das Reden vor und versucht es eben mit einem logisch fraglichen Sprachspiel, das zeigen möchte, dass der Mensch "gleichsam existentiell vorbestimmt" ist – auch dies ein Widerspruch –, "einen Anfang zu setzen"<sup>43</sup>. Ihre letzte Gründung, nicht etwa Be-Gründung des Politischen, hat selber einen Charakter des "peithein", des politischen Redens, des Überzeugens und Überredens also, das weiss, dass es nicht zwingen kann, und es übrigens auch gar nicht möchte. Aber sie will, so scheint mir, das Erlebnis der Evidenz vermitteln, die in ihr aufgeleuchtet ist, als sie den Satz des Augustinus' las.

Diese Funktion der Evidenz-Vermittlung übernehmen mit der Zeit auch eine Reihe anderer Zitate. So etwa eine Stelle aus Platos "Nomoi": "Denn der Anfang ist auch ein Gott, und er rettet alle Dinge, solange er unter den Menschen weilt."<sup>44</sup> Oder der Satz des Polybios: "Der Anfang ist

nicht nur die Hälfte des Ganzen, sondern reicht bis zum Ende.<sup>45</sup> Und schliesslich zitierte sie fast eben so oft wie die Augustinus-Stelle die 4. Ekloge von Vergil: "Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo"<sup>46</sup> "Aufs Neue hebt an die grosse Ordnung der Zeiten." Sie hielt diese Ekloge für einen Hymnus auf die Geburt eines "wirklichen Kindes"<sup>47</sup> und kommentierte ihn: "Was in ihm gepriesen wird, ist die Göttlichkeit der Geburt überhaupt, und was er ausspricht, ist, dass die Erlösung der Welt darin beschlossen liegt, dass das Menschengeschlecht sich für immer durch Geburt, durch die Ankunft neuer Geschlechter, erneuert."<sup>48</sup> Es mutet an, als ob sie die Spuren einer verborgenen Tradition suchte, die übrigens weit zahlreicher sind, als Hannah Arendt dies vermutete, insbesondere in der deutschen Philosophie. So bei Jacob Böhme, der vor ihr als einziger die Geburt "centraliter"<sup>49</sup> dachte, aber auch bei Meister Eckehart<sup>50</sup>, Hegel<sup>51</sup> und Fichte, von dem das schöne Wort stammt, mit dem sie ganz einverstanden gewesen wäre: die Geburt sei "die Erscheinung ... der Genesis der Freiheit"<sup>52</sup>. - Wie soll man es aber deuten, dass Hannah Arendt bei Ihrer Spurensuche nie auf Heidegger verweist? Sie war eine exzellente Kennerin von "Sein und Zeit". Der folgende Passus dürfte ihr nicht unbekannt gewesen sein: "Existential verstanden ist die Geburt nie ein Vergangenes im Sinne des Nichtmehrvorhandenen, so wenig wie dem Tod die Seinsart des noch nicht vorhandenen, aber ankommenden Ausstandes eignet. Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode."<sup>53</sup> Das bedeutet natürlich nichts anderes, als dass schon für Heidegger die Gebürtigkeit ein Existential war, dessen Analyse ihn allerdings, aus welchen Gründen auch immer, nicht interessierte.

Aus dem Gedanken der Natalität ergeben sich einige Bestimmungen des Menschen, die Hannah Arendt konsequent für ihr politisches Denken fruchtbar macht:

Die Menschen sind von Geburt ein *Anfang* und dadurch befähigt zum Anfangen. Politik ist dort und nur dort, wo anfangend ein *Neues* versucht wird.

Die Menschen werden in eine *gemeinsame Welt* hineingeboren. Politik ist deshalb ausgerichtet auf dieses In-der-Welt-Sein der *Weltbewohner* und auf die gemeinsame Weltgestaltung durch sie.

Als Weltbewohner sind die Menschen immer echte Vielheit. Dieses *Faktum der Pluralität* ist die grundsätzliche Bedingung "des Handelns wie des Sprechens"<sup>54</sup>. Das Subjekt der Politik ist deshalb nicht *der* Mensch, sondern sind *die* Bürgerinnen und Bürger.

Durch die Geburt fängt die *lineare Geschichte* der Menschen an. Politik ist dort und nur dort, wo der zyklische Ablauf der Ereignisse linear aufgebrochen wird.

Durch ihre Geschichten und ihre Vielheit sind die Menschen nicht bloss verschieden wie

<sup>44</sup> Platon: Nomoi 775. - Zitiert in: Tradition und die Neuzeit. In: VuZ (cf. Anm. 29), p. 24.

<sup>45</sup> Polybios V, 32,1. - Zitiert in: Über die Revolution (cf. Anm. 42), p. 274.

<sup>46</sup> Vergil: Ecloga IV, Vers 5. - Zitiert in: Über die Revolution (cf. 42), p. 272 f.).

<sup>47</sup> Über die Revolution, a. a. 0., p. 395.

<sup>48</sup> A. a. 0., p. 271.

<sup>49</sup> So Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) über Böhme (Brief an einen Unbekannten Nr. 592, 1769).

<sup>50</sup> Meister Eckehart: Von der ewigen Geburt. Vier Predigten. In: Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von H. Büttner, 1. Band (Jena 1919), pp. 75 ff.

<sup>51</sup> Hegel WW (Glockner) VI, 304; X, 95 f., 98 f., 449; XII, 282, 284 f.

<sup>52</sup> Fichte: Von der Errichtung des Vernunftreiches. - In: WW (Medicus) VI, 522.

<sup>53</sup> Martin Heidegger: Sein und Zeit, Halle 1927, Par. 72.

<sup>54</sup> Vita activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960, p. 164.

<sup>55</sup> A. a. 0., p. 15.

<sup>56</sup> A. a. 0., p. 14.

<sup>57</sup> A. a. 0., p. 14.

<sup>58</sup> Kultur und Politik. - In: VuZ (cf. Anm. 29), p. 294.

<sup>59</sup> A. a. 0., p. 294.

<sup>60</sup> Freiheit und Politik. - In: VuZ, p. 206.

<sup>61</sup> A. a. 0., p. 206.

<sup>62</sup> A. a. 0., p. 206.

<sup>63</sup> Kant: Kritik der reinen Vernunft. A 533/ B 561.

<sup>64</sup> Freiheit und Politik. - In: VuZ, p. 224.

<sup>65</sup> Vita activa (cf. Anm. 54), p. 16.

<sup>66</sup> A. a. 0., p. 16.

<sup>67</sup> Verstehen und Politik. - In: VuZ, p. 126.

- <sup>25</sup> A. a. 0., p. 9.
- <sup>26</sup> A. a. 0., p. 11.
- <sup>27</sup> A. a. 0., p. 11.
- <sup>28</sup> A. a. 0., p. 11.
- <sup>29</sup> Freiheit und Politik. - In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Uebungen im politischen Denken 1. Hrsg. von Ursula Ludz, München/Zürich 1994 (VuZ), p. 214.
- <sup>30</sup> Vom Leben des Geistes. Band 11: Das Wollen, München/Zürich 1978, p.189.
- <sup>31</sup> A. a. 0., p. 189.
- <sup>32</sup> Hannah Arendt hat offensichtlich damals die Texte Genesis 1 und 2 gar nicht gelesen. Jedenfalls scheint es ihr nicht aufgefallen zu sein, dass zwei unterschiedliche Schöpfungsgeschichten vorliegen und auch zwei unterschiedliche Mythen über die Erschaffung des Menschen, deren erster (1. Mose 1,27) von der Erschaffung eines Paares berichtet und deren zweiter von der Erschaffung vorerst *eines* Menschen (des Mannes), aus dessen Rippe dann seine "Gesellin" geformt wird (1. Mose 2, 7 und 15ff.). Erst in der "Vita activa" wird es ihr bewusst (p. 15), und sie vermutet nun, dass Augustinus die Stelle 1. Mose 1,27 "gänzlich ignoriert" (p. 318, Anm. 1) habe. Davon kann allerdings bei diesem sorgfältigen Leser nicht die Rede sein, was sein Genesis-Kommentar ja auch beweist. Vermutlich war für Augustin der Schluss zu kühn, dass zwei unterschiedliche Autorschaften vorliegen. Und so hat er die Differenzen überdeckt, indem er interpretierte, dass der erste Bericht bloss sage, *dass* zwei Menschen erschaffen worden seien, der zweite aber, *wie* sie erschaffen worden seien.
- <sup>33</sup> Augustinus: De civitate Dei XII, 20.
- <sup>34</sup> A. a. O. XII, 21.
- <sup>35</sup> A. a. O. XII, 21.
- <sup>36</sup> A. a. O. XII, 21.
- <sup>37</sup> A. a. O. XII, 21.
- <sup>38</sup> 1951 ist die englische Originalausgabe der "Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft" erschienen. In ihr findet sich der Hinweis auf Augustinus noch nicht, den Hannah Arendt dann in die deutsche Übersetzung (1955) aufgenommen hat (p. 752). Die erste Auslegung wird im Essay "Verstehen und Politik" gegeben, der in englischer Sprache ("Understanding and Politics") im Herbst 1953 erschienen ist.
- <sup>39</sup> Vom Leben des Geistes. Band II (cf. Anm. 30), p. 206.
- <sup>40</sup> Verstehen und Politik. In: VuZ (cf. Anm. 29), p. 125.
- <sup>41</sup> Macht und Gewalt. München 1970, p. 82.
- <sup>42</sup> Über die Revolution. München, 1963, p. 272.
- <sup>43</sup> A. a. O., p. 272.

alles Lebendige, sondern *einzigartig*. Politik beginnt dort, wo diese Einzigartigen und Vielen zueinander in *Relationen* treten.

Der Gegenpol der Einzigartigkeit ist nicht die Gleichheit, sondern die *Gleichartigkeit* aller Geborenen - unabhängig von ihrer individuellen Lebenszeit. Politik beginnt dort, wo die Ungleicheren, die dennoch ihresgleichen sind, durch Sprache und Handeln sich in der Öffentlichkeit verständigen.

Der letzte Grund des anfangenden Handelns ist die *Freiheit*. Politik ist dort und nur dort, wo *aus* Freiheit gehandelt wird und Freiheit der *Sinn* des Handelns bleibt.

Etwa so könnte man nach Hannah Arendt die Maximen einer Politik der Natalität formulieren. Aber sie machen nicht das ganze Fundament ihrer Politik aus. Vielmehr gründet diese auch in einem gewissen Zutrauen zu den Mitgeborenen und in der Liebe zur Welt, ohne die jedes Miteinander zur Qual werden müsste und das Am-Leben-Bleiben nur ein Zeichen unserer Schwäche wäre.

\*

Die Natalität wirkt in der ganzen Breite des Politischen kategorienbildend. Wir wollen dies am politischen Handeln und Reden und an der Bestimmung des Raumes der Politik aufzeigen.

Das politische Handeln trennt Hannah Arendt scharf von den übrigen Tätigkeiten: dem Arbeiten und dem Herstellen.

*Arbeiten* ist für sie ein zyklisches Tun, das sich an biologischen Prozessen orientieren muss, weil es die ebenfalls zyklisch auftretenden Lebensbedürfnisse des menschlichen Körpers mit den lebensnotwendigen Stoffen versorgt, die ihrerseits zyklisch wachsen und reifen oder erzeugt und zubereitet werden. Die Grundbedingung all dieser Prozesse ist das Leben selbst. Arbeiten ist deshalb als Vollzug kein gebürtliches Tun. Es ist in die Notwendigkeit des Lebens als Natur eingebunden und insofern ohne Freiheit. Aber in ihm liegt ein doppeltes Interesse an der Natalität: Es sichert angesichts der Sterblichkeit das Am-Leben-Bleiben der Geborenen und es sorgt prospektiv immer auch für die künftigen "Neuankömmlinge"<sup>45</sup>.

Das *Herstellen* dagegen ist eine Antwort des Menschen darauf, dass er in der Natur keine Heimat findet, weil sie von den Prozessen der Sterblichkeit durchherrscht ist. Es produziert gegen die natürliche eine "künstliche Welt der Dinge"<sup>46</sup>, die den Naturprozessen in gewissem Grad widerstehen. Diese Dingwelt bietet den Menschen insofern eine Heimat, als sie individuelles menschliches Leben überdauert. Die Grundbedingung des Herstellens ist Weltlichkeit, das Ange-

wiesensein der Menschen auf Artefakte. - Herstellen ist also in gewissem Sinn eine Rebellion gegen die Sterblichkeit. Es offenbart damit ebenfalls ein Interesse an der Natalität. Aber es ist darum noch nicht ein Tun aus Freiheit. Es ist im Vollzug zu zweckgeleitet, zu material- und produkteorientiert, um im emphatischen Sinn anfangendes Handeln zu sein. Ja es ist die eigentliche Gefahr für das Handeln, weil es so oft dieses ersetzt und dann die Politik buchstäblich in eine Industrie und das Handeln in eine Fertigung verkehrt.

Im Unterschied zum Arbeiten und zum Herstellen ist das Handeln weder prozess- noch gegenstandsorientiert und weder zyklisch in die Natur eingebunden noch in eine materielle Vermittlung überhaupt. Es ist vielmehr die einzige Tätigkeit, die sich "direkt zwischen Menschen abspielt"<sup>57</sup>. Seine Grundbedingung ist die Pluralität. Zwar mag es von einer Einzelinitiative ausgehen; aber auch dann fällt es sogleich in ein "Netz von Bezügen"<sup>58</sup>, in dem alles einzeln intendierte durch Gegen- und Querintentionen und -handlungen wieder aufgehoben und verwandelt wird, so dass niemand weiss, was das Ende der Geschichte bringt. Deshalb ist das Handeln unfähig, "irgendeinen Zweck, so wie er konzipiert ist, je zu verwirklichen"<sup>59</sup>. Somit kann es in ihm keine Souveränität und keine Meisterschaft geben.

Nun ist Handeln zwar auch auf die Sterblichkeit bezogen, so wie Arbeiten und Herstellen auch auf die Natalität bezogen sind. Aber Handeln ist an die Grundbedingung der Natalität, an Anfang und Freiheit, weit enger gebunden als die anderen Tätigkeiten. Handeln ist immer neu, d.h. es ruft "etwas in die Wirklichkeit", das zuvor "als Gegebenes ... nicht bekannt"<sup>60</sup> war. Es ist deshalb immer unerwartet, radikal überraschend und "unerrechenbar"<sup>61</sup>. Auch ist es immer "Vollzug" von Freiheit und darin "Freisein"<sup>62</sup>, ja es ist, wie Hannah Arendt gelegentlich sagt, im strengen, nämlich im Kantischen Sinn ein säkulares Wunder: die Fähigkeit, eine neue Kausalreihe, die alten durchbrechend, "von selbst anzufangen"<sup>63</sup>. In seinen Produkten ist es bereits geronnenes, also verdinglichtes Handeln. Sowie es aber als lebendiges auf diese stösst, wird es sie in neuen Handlungsvollzügen verändern. Handeln ist so nicht nur am Beginn neu, sondern entweder "dauernd neu"<sup>64</sup> oder überhaupt nicht. Es ist seinem Wesen nach so sehr immer- und unaufhörlich-anfangend, dass es uns in die Verlegenheit bringt, ob es denn wirklich jemals angefangen habe und nicht vielmehr immer schon gewesen sei. Zugleich ist es durch sein Immer-anfangend-Sein in allem Erreichten und durch seine Vernetzung in allem Intendierten extrem vergänglich und flüchtig. Zwar "hinterlässt" es in einem buchstäblichen Sinn Ereignisse, die niemand mehr ungeschehen machen kann und die so die Zähigkeit von Fakten haben; aber es verändert sogleich deren Folgen.

Eben von diesem Handeln in seiner Unvorhersehbarkeit und Unabsehbarkeit, in seiner Flüchtigkeit und Willkür, seiner Zweckverschieblichkeit und strukturalen Wunderhaftigkeit sagt

#### **Anmerkungen:**

<sup>1</sup> Sechs Essays, Heidelberg 1948 (= Schriften der Wandlung 3), p. 9.

<sup>2</sup> Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969. Hrsg. von Lotte Köhler und Hans Saner, München/Zürich 1985, Brief 31 vom 18. 11. 1945, p. 58.

<sup>3</sup> Sechs Essays, a.a.O., p. 10.

<sup>4</sup> Brief 31 (cf. Anm. 2), p. 59.

<sup>5</sup> Deutsch erschienen im Rahmen der "Sechs Essays".

<sup>6</sup> Was ist Existenz-Philosophie? - Wir zitieren im folgenden die Ausgabe Frankfurt am Main 1990; Zitat p. 10.

<sup>7</sup> A. a. 0., p. 9.

<sup>8</sup> A. a. 0., p. 11.

<sup>9</sup> A. a. 0., p. 32.

<sup>10</sup> A. a. 0., p. 30.

<sup>11</sup> A. a. 0., p. 35.

<sup>12</sup> A. a. 0., p. 37.

<sup>13</sup> A. a. 0., p. 37.

<sup>14</sup> A. a. 0., p. 37.

<sup>15</sup> A. a. 0., p. 28, Anm.

<sup>16</sup> A. a. 0., p. 39.

<sup>17</sup> A. a. 0., p. 39.

<sup>18</sup> A. a. 0., p. 46.

<sup>19</sup> A. a. 0., p. 47.

<sup>20</sup> A. a. 0., p. 20.

<sup>21</sup> A. a. 0., p. 27.

<sup>22</sup> Briefwechsel, cf. Anm. 2), Brief 87 vom 11.3.1949, p. 169.

<sup>23</sup> Was ist Existenz-Philosophie? Cf. Anm. 6, p. 24.

<sup>24</sup> Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass. Hrsg. von Ursula Ludz, München/ Zürich 1993, p. 9.

des Denkens lösen. Das häusliche Leben, die Erziehungswelt, die Wissenschaft und die Religion, ja sogar die soziale Frage, stehen ganz oder überwiegend ausserhalb des politischen Raumes. Dabei werden nicht nur sie vor der Politisierung geschützt, sondern auch die Politik vor ihnen, mithin vor der Privatisierung, der Pädagogisierung, der Ökonomisierung und der Verwissenschaftlichung. Hannah Arendt insistiert auf diesen Trennungen. Etwa der Versuch, die soziale Frage mit politischen Mitteln zu lösen, führe, so sagt sie, "in den Terror", was "alle Zeugnisse vergangener Revolutionen ... jenseits allen Zweifels beweisen"<sup>74</sup>. Die soziale Frage müsse "auf technischer und wissenschaftlicher Grundlage, ausserhalb des Rahmens politischer Überlegungen"<sup>75</sup> gelöst werden, was nichts anderes bedeutet, als dass die Korrektur des Sozialen ein Problem des Herstellens ist und nicht des Handelns. Das nie klar eingrenzbar Feld des Gesellschaftlichen wird in ihrer politischen Theorie deshalb systematisch ausgeklammert, weil es eine Zwischenposition zwischen der öffentlichen und der privaten Welt einnimmt und dadurch, der Tendenz nach, alles Private an die Öffentlichkeit zerrt und das Öffentliche privatisiert. Die Kategorie des Gesellschaftlichen zerstört sowohl diejenige des Politischen als auch die des Privaten. Der Raum des Politischen ist also eng, auch enger als der Raum der Öffentlichkeit, in dem auch die Kunst

beheimatet ist. Er ist der Staat, aber auch nicht der Staat als verdinglichte Institution, als Verwaltungs- und Funktionssystem, sondern nur als Bühne der Öffentlichkeit, sofern auf ihr geredet, entschieden und gehandelt wird - etwa so wie es in der griechischen Polis der Fall war oder in gewissen Phasen der Revolutionen.

Diese Begrenzung gibt uns einen letzten Hinweis für die Auslegung der Natalität. Sie ist zwar vom Ursprung her ein anthropologisches Prinzip. Hannah Arendt aber legt sie nicht in ihrer umfassenden anthropologischen Bedeutung aus, sondern allein in ihrer politischen Relevanz. Dies liesse sich leicht an ihren Gedanken über Erziehung<sup>76</sup> nachweisen, die vielleicht noch konservativer sind als ihr Denken in der sozialen Frage. Die Fokussierung nicht nur des Politischen auf die Natalität, sondern auch der Natalität auf das Politische mutet an, als wolle sie das ganze Potential der Erneuerung dort einsetzen, wo es, angesichts der Katastrophen des Holocaust, des Weltkrieges und der totalen Herrschaft, auch am nötigsten ist, damit die anfängliche Hoffnung nicht aus der gemeinsamen Welt verschwindet: Man kann zwar in ihr vieles zerstören, aber nicht die Fähigkeit zu einem Neuanfang, weil sie mit jedem Menschen neu zur Welt gebracht wird.

nun Hannah Arendt, dass es "die politische Tätigkeit par excellence"<sup>65</sup> sei. Da es mit der Natalität enger verknüpft ist als jede andere Tätigkeit, ist anzunehmen, dass im Politischen die Natalität "ein so entscheidendes Kategorien-bildendes Faktum darstellt"<sup>66</sup> wie in früheren Theorien die Sterblichkeit.

Man muss sich klar vergegenwärtigen, wie Hannah Arendt in dieser Handlungs-Theorie vorgeht: Sie strukturiert das Handeln, das sie zur zentralen Tätigkeit der Politik macht, ganz und gar aus dem Grundgedanken der Natalität. Sie entgrenzt es aus allen nur denkbaren vorwegnehmenden Normen. Sie verabsolutiert damit seine Neuheit so radikal, dass es nicht bloss für Überraschungen gut ist, sondern prinzipiell und nur Überraschungen zeitigt. Sie bindet es an keine einzelne Zwecke mehr, sondern nur noch an ein Prinzip, das das Prinzip der Natalität selber ist: die Freiheit. Von dieser radikal entnormten, geöffneten Freiheit kann niemand mehr wissen, ob sie nicht die Willkür sei. Das aber bedeutet, dass das Anfangs-Problem mit Augustinus doch nicht gelöst ist. Beantwortet ist lediglich die Frage, weshalb wir überhaupt anfangen können, aber nicht die Frage, ob im jeweils besonderen Anfang nicht doch der Abgrund der Willkür liege. Diese Frage muss für alles Handeln immer neu im öffentlichen Gespräch erörtert werden. Aber wer und welches Vernunft-Vermögen, welche Instanz also, sollen dafür zuständig sein?

Die erste Frage ist leicht zu beantworten; nicht die Philosophen von Beruf und nicht die Experten der Wissenschaften qua Philosophen und Experten, sondern die Bürgerinnen und Bürger, also die politisch Handelnden insgesamt. Da aber das öffentliche Gespräch selber ein politisches Handeln ist und auch die Philosophen und Experten Bürger sind, ist niemand vom Gespräch ausgeschlossen, der sich nicht selber aus Furcht oder Scheu vor der Öffentlichkeit ausschliesst.

Schwieriger ist die Frage nach dem oder den Vermögen der Vernunft oder des Geistes, und sie hat Hannah Arendt bis in die letzte Arbeitszeit bewegt. Gewiss war ihr schon früh: Alles Denken, das auf *eine* Wahrheit ausgeht, kann der Pluralität der Handelnden nicht genügen. Alles Denken, das *zwingen* will, verstösst gegen das Prinzip der Freiheit. Insbesondere können deduktives und induktives Denken dem Handeln, das neu und überraschend ist, nicht gerecht werden, weil das erste ein Allgemeines voraussetzt, das nicht gegeben ist, und das zweite eines zwingend erschliessen möchte, was nicht möglich ist. Ebenso ist das genuin philosophische Denken mit seiner Struktur des Zwei-in-einem nicht öffentlich genug. All diese Modi des Denkens dienen Wahrheitsweisen, die es in der Politik nicht gibt, und Wahrheitsansprüchen, die es in ihr nicht geben darf. Also muss man das Denken und Reden öffnen über die Grenzen der herkömmlichen Logik und über die harten Wahrheitsweisen hinaus in die Weite der verstehenden und versuchenden Reflexion. Dabei soll es nur wenig Grenzen geben: eine ist der Respekt vor den Tatsachen, die andere

der Verzicht auf eine nur noch beliebig erfindende Phantasie. Beide Grenzen weisen darauf hin, dass wir in einer gemeinsamen, faktischen Welt leben, in der schon vor uns Menschen lebten und nach uns andere leben werden.

Im Verlauf der Jahre bietet Hannah Arendt eine ganze Reihe von Erkenntnis-Vermögen, Reflexionsfähigkeiten und Erkenntnis-Instanzen auf, die dem Politischen besser entsprechen als der reine Verstand oder die reine Vernunft der Philosophie. Zu Beginn ist es das Vermögen der Einbildungskraft mit der Instanz des "verstehenden Herzens", das – "von Sentimentalität gleich weit entfernt wie von allem Papiernen"<sup>67</sup> - uns eigentlich alles verstehen lässt. Es antwortet auf das doppelte Faktum, dass uns manche Ereignisse zu nahe sind und zu nahe gehen, andere aber zu ferne bleiben und uns gleichgültig lassen. Die Einbildungskraft ist nun das Vermögen, durch Vorstellung sich andere Standorte in der Welt zu geben, so dass wir einerseits vom zu Nahen in die richtige Distanz rücken und andererseits "die Abgründe der Ferne"<sup>68</sup> überbrücken. Nun werden wir fähig, beides: Nahes und Fernes, zu verstehen und uns mit ihm zu versöhnen. Das weite und verstehende Herz wiederum macht es uns erträglich, mit immer fremden Menschen in der gemeinsamen Welt zu leben.

Nach dem Verstehen sind es einige Formen der Urteilskraft, die Hannah Arendt für das politische Denken fruchtbar macht. Der spiritus rector ist nun nicht mehr Augustinus, sondern Kant. Kant sagt in der "Kritik der reinen Vernunft"<sup>69</sup>, dass die allgemeine Logik "gar keine Vorschriften für die Urteilskraft" enthalten könne. Denn diese sei "ein besonderes Talent, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will. Daher ist dieses auch das Spezifische des sogenannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann ...". Dieser Mangel aber "ist eigentlich das, was man Dummheit nennt"<sup>70</sup>. So wie die Augustinus-Stelle die Frage löste, warum wir anfangen können, so löst diese Stelle die Frage, ob es ein von der Logik unabhängiges Reflexionsvermögen gibt. Es liegt in einem durch Geburt mitbekommenen Talent, das man im Vollzug, in der Übung, entfaltet. Eben dadurch haben Anfangen-Können und Urteilen-Können denselben geburtlichen Ursprung.

Hannah Arendt orientiert sich an drei Momenten der Urteilskraft, die alle in der dritten Kritik von Kant analysiert werden: Die "reflektierende Urteilskraft" vermag das Besondere zu denken und zu würdigen, ohne es voreilig unter ein Allgemeines zu subsumieren. Sie kann damit dem je Besonderen des Handelns gerecht werden. Die "erweiterte Denkungsart"<sup>71</sup> reflektiert immer auch an Stelle jedes anderen, so dass die Pluralität in allem Denken gesichert ist. Hier wechselt die Einbildungskraft nicht mehr die Standorte in der Welt, sondern die Standpunkte im Denken. Schliesslich vereinigt Hannah Arendt die ästhetische Urteilskraft geradezu mit der politischen. Der

sensus communis hat die Fähigkeit, von jedem subjektiven Interesse abzusehen und sich dennoch für etwas zu interessieren, das der Möglichkeit nach allen gefällt. Instanz ist nun der Geschmack. Politik wird Geschmackssache.

All diese Reflexionsweisen und ihre Instanzen sind "weich". Sie lassen dem Geist wahrhaft ein "Spielfeld". Sie verzichten auf jeden Wahrheitsanspruch. Politische Überzeugung basiert auf Meinung, ja sie *ist* Meinung. Diese von Plato und dann in der ganzen Tradition so verachtete Form des Fürwahrhaltens, von der noch Kant sagt, dass sie "sowohl subjektiv als objektiv"<sup>72</sup> unzureichend sei, hat ihre besonderen Qualitäten, die es zu entdecken gilt. Sie ist radikal plural. Sie ist der Diskussion weit geöffnet. Sie entfaltet im Reden eine gewisse intelligente und nüchterne Virtuosität. Sie ist bescheiden, neigt nicht zur Gewalt und steht jedem Dogmatismus ganz fern - wenn sie nur mit dem Bewusstsein verbunden ist, *dass* sie Meinung ist. Lediglich an einer Stelle setzt, nach längerem Zögern, Hannah Arendt auf ein "härteres" Vermögen des Geistes, auf den *Willen*, nämlich im Bereich der Akzeptanz. Weil die politische Reflexion durch nichts zu zwingen vermag, müssen wir letztlich *entscheiden*, ob wir etwas annehmen wollen, das uns vorgeschlagen und vorgelegt wird - oder nicht. Das Urteil bleibt Meinungssache - die Aneignung wird Willenssache.

Ich muss nicht eigens betonen, welche unglaubliche Provokation es war, Politik zur Geschmacks- und zur Meinungssache zu erklären und auch noch zu behaupten, eben darin liege ihre Qualität, die sie gerade dann verliere, wenn sie den Wahrheitsanspruch stelle. Dennoch kann man das Argument verstehen und in ihm einen rettenden Schritt sehen. Da alles Handeln so emphatisch anfänglich und frei ist, könnte es leicht exzentrisch, absonderlich und inhuman werden. Der *sensus communis* - Hannah Arendt übersetzt die Vokabel mit "phronesis", "prudentia" und "bon sens" – bringt das Handeln zurück nicht nur zum gesunden Menschenverstand, sondern auch zum menschlich Selbstverständlichen. Was jenseits der subjektiven Interessen zu gefallen vermag, was selbständig und dennoch an Stelle eines jeden anderen bedacht worden ist, was verstehbar bleibt, kann auch bei grösster Freiheit des Handelns nicht ein Abgrund der Willkür sein. Die niederen Erkenntnisvermögen und die anspruchslosen Wahrheitsweisen sind es gerade, die durch ihre Kommunikations- und Pluralitätsfähigkeit die Politik vor ihren schwersten Verirrungen schützen.

Verirrungen aber können schon in der Bestimmung und Abmessung des Raumes der Politik auftreten. Keineswegs ist das ganze Leben im politischen Raum angesiedelt. Vielmehr reicht dieser immer nur so weit, als "Menschen in Freiheit und ohne Herrschaft und Knechtschaft miteinander leben"<sup>73</sup> und als sie öffentlich miteinander reden, handeln und entscheiden. Aber er ist nicht in ihrem privaten Leben, nicht in ihrem professionellen Arbeiten und Herstellen, auch nicht dort, wo sie berechtigt andere Wahrheitsansprüche stellen und Probleme mit weit strengeren Modi