

Csaba Olay: Hannah Arendts existenzialistische Politikauffassung

Im Folgenden wird die politische Philosophie von Hannah Arendt unter dem Gesichtspunkt interpretiert, dass sie sich maßgeblich auf ein Konzept des Lebens, des menschlichen Existierens stützt. Dabei handelt es sich primär nicht um den für jede politische Theorie gültigen Zusammenhang, dass ihr eine Erörterung des Wesens und der Eigenschaften des Menschen zugrunde liegen muss, da allein daraus die spezifischen Themen und Aufgaben der Politik und die dafür in Frage kommenden Mittel abgeleitet werden können. Jede politische Philosophie setzt in diesem Sinne eine Konzeption der menschlichen Natur, seiner Bedürfnisse und Neigungen voraus, die beeinflusst, welche Formen und Prinzipien auf diesem Gebiet für möglich und wünschenswert gehalten werden. In Arendts Denken jedoch hängen das menschliche Existieren und die Politik enger zusammen, indem der Sinn der Politik für sie mit Grundtendenzen der menschlichen Existenz in Verbindung steht. Das individuelle menschliche Sein stößt unvermeidlich auf die Aufgabe, sich selbst zu begreifen, und das ist nur unter öffentlichen Verhältnissen, somit für Arendt nur unter politischen Verhältnissen möglich. Hier wird versucht zu klären, wie das Denken über Politik bei Arendt grundsätzlich von einer Lebenskonzeption bestimmt wird, die auch die politischen Analysen leitet. Insofern richtet sich diese Fragestellung nicht allein auf Fragenkomplexe der politischen Theorie, sondern beruht ebenso sehr auf einem Interesse für das Konzept menschlichen Lebens bei Arendt.

In ihrem Bestreben, den Sinn des politischen Handelns auszuarbeiten und wiederzugewinnen, sucht Arendt in erster Linie nicht die Aufgaben der Politik zu umgrenzen und von anderen Gebieten zu unterscheiden, sondern vielmehr eine Antwort auf die Frage, wie sich öffentliches Handeln in das menschliche Leben fügt, was für einen Stellenwert es darin haben kann. Der Schwerpunkt dieser Fragestellung soll in der Bezeichnung Existentialismus zur Geltung kommen. Darunter wird hier ein Denken in weitem Sinne verstanden, für das das Phänomen des einzelnen menschlichen Lebens eine ausgezeichnete und philosophisch bestimmende Rolle spielt. Im Falle von Arendt zeigt es sich darin, dass der Begriff und die Bedeutung der Politik in hohem Maße mit der Struktur menschlichen Existierens zusammenhängen. Mein Ansatz ist mit den Deutungen verwandt, die davon ausgehen, dass Arendts Überlegungen über Politik wesentliche Motivationen aus anderen Gebieten schöpfen. In der Literatur über Arendt kommen oft solche Formulierungen vor, die die Politik mit einer anderen Dimension verbinden, etwa in der Formel von „politischer

Ästhetik“, und man deutet dann in diesem Sinne die Position von Arendt vom Phänomen der Kunst her. Selbst die Bezeichnung Existenzialismus ist keine Seltenheit in der Arendt-Literatur. Einige Interpreten sprechen auch von einer existentialistischen Deutung innerhalb des Versuchs zu zeigen, wie bestimmte Kategorien von Karl Jaspers in Arendts Denken durchpolitisiert erscheinen.¹ Da ich keinen präziseren Ausdruck für das philosophische Programm von Arendt finden konnte, verwende ich die Formel von Martin Jay: politischer Existenzialismus.² Die Bezeichnung soll zum Ausdruck bringen, dass Arendt die Politik wesentlich von anderen Faktoren her deutet. Negativ formuliert, ist die politische Dimension bei ihr nicht selbständig, nicht autonom, sondern von anderen Phänomenen abhängig. Die Eigentümlichkeit der vorliegenden Interpretation besteht darin, dass jenes andere Gebiet, dessen Funktion die Politik für Arendt ist, der Grund und Motivation ihrer politischen Philosophie, in einem Konzept menschlichen Lebens lokalisiert wird. Arendt zufolge ist es eine Grundtendenz menschlichen Lebens, im Streben nach der Überwindung der eigenen Vergänglichkeit eine Beständigkeit erreichen zu wollen, und das stiftet einen ausgezeichneten Bezug zwischen der politischen Sphäre und der menschlichen Existenz. Der Ausdruck Existenzialismus ist also schließlich darin begründet, dass die Politik mit dem Grundgeschehen menschlichen Lebens in Verbindung steht, und nicht nur als ein aus der Natur des Menschen resultierendes notwendiges Übel erscheint. Bei Arendt steht die Politik in einem engeren Verhältnis zum menschlichen Leben, indem der individuelle Lebensvollzug Merkmale hat, die in Richtung der Politik zeigen, einen politischen Raum verlangen.

Arendts These lässt sich demnach so formulieren, dass das menschliche Leben in einer wesentlichen Dimension auf einen öffentlichen Raum angewiesen, der sich nur als politischer Raum deuten lässt. Der springende Punkt ist dabei, dass die Politik nicht für sich genommen, sondern aufgrund der Struktur des menschlichen Lebens Bedeutung erhält. Dieser Ansatz ermöglicht es Arendt, den Sinn des politischen Handelns radikal nicht instrumentell zu fassen, und allein das macht schon ihre Position interessant. Die meisten politischen Philosophien sind instrumentalistisch in dem Sinne, dass die politische Tätigkeit, verstanden vor allem als das Regieren, bestimmte vorgegeben Ziele verfolgt.

Zunächst sollte der nahe liegender Einwand, warum denn Arendt sich nicht als „existenzialist“ versteht, entkräftet werden. Die Antwort liegt in ihrer Philosophiefeindlichkeit, womit sie immer den Titel „Philosoph“ vehement von sich weist:

¹ Hinchman, Lewis P. – Hinchman, Sandra K. 1991. Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers. *Review of Politics* 53/1991, 435-468.

² Jay, Martin 1978. Hannah Arendt: Opposing Views. *Partisan Review* 45/1978.

„Ich gehöre nicht in den Kreis der Philosophen. Mein Beruf – wenn man überhaupt davon sprechen kann – ist politische Theorie.“³ Arendts scharfe Kritik an der Philosophie und an der philosophischen Überlieferung lässt sich auch programmatisch erläutern: die Kritik beruht auf dem prinzipiellen Einwand, dass die Philosophie für die theoretische Abwertung und Zurückdrängung des öffentlich-politisch-praktischen Lebens verantwortlich ist. Daraus ergibt sich ihr Programm, das als Rehabilitation der *vita activa* charakterisiert werden kann und das im Zentrum des Buchs *Vita activa oder Vom tätigen Leben* steht. Arendt meint diese Abwertung, die seitdem für jeden Philosophen mit der Ausnahme von Kant gilt, bereits bei Platon finden zu können. Ergänzend lässt sich bemerken, dass Platon und Aristoteles dabei auf eine fragwürdige Weise interpretiert werden, weil ihr Denken in die Nähe der religiösen Erfahrung und der Mystik gesetzt wird. Die Philosophie von Platon und Aristoteles gerät dadurch in einem starken Gegensatz zum Leben, wird streng genommen sprachfrei, unabhängig von jeder sprachlichen Formulierung, und nicht mitteilbar, also: ein absolut reines Schauen. Arendt berücksichtigt damit nicht, dass zum einen philosophisches Denken für Platon und Aristoteles kein reines Heraustreten aus dem Leben ist, sondern bezieht sich auf das Leben zurück. Zum anderen kann man das Denken nicht ohne Sprache und ohne sprachliche Formulierungen fassen, auch wenn es sich nicht vollkommen in sprachlichen Formulierungen auflösen lässt.

Die Rehabilitation der *vita activa* soll von der Typologie menschlicher Tätigkeiten plausibel gemacht werden, die eine Trichotomie von Arbeit, Herstellen und Handeln entwickelt. Den Kern von Arendts Auffassung der Politik bilden der Begriff des Handelns und der Gedanke des öffentlichen Raums, die grundsätzlich miteinander verknüpft sind. Handeln, wie Arendt es versteht, ist wesentlich öffentlich, und darin von einem Raum des Öffentlichen abhängig. Daraus wird auch ersichtlich, dass hier der Ausdruck „Handeln“ sehr spezifisch verwendet.

Die Verknüpfung von Handeln und öffentlichem Raum hängt auch damit zusammen, dass in der Auffassung von Arendt die Politik ein Unterscheidungsmerkmal des Menschen ist, und zwar sowohl mit Blick auf die Gattung, wie auch mit Blick auf das Einzelne. Der Mensch unterscheidet sich von anderen Lebewesen durch die Politik, genauer gesagt, durch die Fähigkeit zur Politik: „Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig“.⁴ Arendt knüpft an Aristoteles’ bekannte Bestimmung des Menschen als ein „*zoon politikon*“ an, wobei sie die übliche Übersetzung für

³ *Ich will verstehen*. München – Zürich, Piper o.J., 44.

⁴ *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München – Zürich, Piper 2002, 34.

irreführend hält. Die Wiedergabe der Formel durch „soziales Lebewesen“ (animal sociale) verdeckt die wahre Pointe: der Mensch ist ein polisbildendes Wesen, ein Wesen, das einen politischen Raum schafft, und darin unterscheidet es sich von anderen Lebewesen. Der soziale Charakter, die societas dagegen gilt für jede Art von Bündnis unter Menschen, auch für eine Räuberbande. Im Hinblick auf Aristoteles lässt sich ergänzend hinzufügen, dass Arendt hier vieles ausblendet, indem sie diesen Gedanken aus dem Kontext der Politik von Aristoteles ganz herausnimmt. Nicht berücksichtigt ist damit nämlich die „Natürlichkeit“ der Polis bei Aristoteles, also die wichtige These, derzufolge jede Polis von Natur aus existiert, wie auch die Rolle der Gemeinschaften, die wiederum von Natur aus, also ohne menschliche Einwirkung, entstanden sind (Familie, Dorf usw.).

Mit Blick auf den einzelnen Menschen ist die Politik deshalb von grundsätzlicher Bedeutung, weil die Vorzüglichkeit und Auszeichnung des individuellen Lebens nur durch den öffentlichen Raum ermöglicht wird, welcher öffentliche Raum Arendt zufolge immer zugleich ein politischer Raum ist. Ihr Grundgedanke lässt sich so fassen, dass die Einzigartigkeit und Eigentümlichkeit des Einzelnen nur durch diesen öffentlichen Raum zugänglich wird, und zwar auch für den Einzelnen selbst.

Die drei von Arendt unterschiedenen Tätigkeitstypen, Arbeit, Herstellen und Handeln sind gleichzeitig drei grundsätzliche Bedingungen menschlichen Lebens zugeordnet. Die Arbeit ist für die Erhaltung des Lebensprozesses verantwortlich. Das Herstellen sichert eine Weltlichkeit, indem es eine dauerhafte Welt der Gegenstände hervorbringt, die für Menschen ein Heim bieten kann. Schließlich entspricht das Handeln der Pluralität, die mit dem Erscheinen und zugleich mit dem Erfassen des Handelnden zu tun hat. Für Arendts Verständnis der Politik ist entscheidend, dass sie die Politik von der Pluralität her deutet, und so gehört die politische Tätigkeit zum Handeln, im Gegensatz sowohl zur Arbeit, wie auch zum Herstellen.

Es lässt sich an Arendts Typologie der Tätigkeiten zeigen, dass während sie sich scheinbar an Aristoteles orientiert, ihr maßgebender Gesichtspunkt jedoch die Dauerhaftigkeit und die Beständigkeit ist. Gleichwohl ist der Ursprung dieses Gesichtspunktes nicht die immanente Verschiedenheit der Aktivitäten, sondern ein wesentliches Moment in der Verfassung des Akteurs, nämlich die grundsätzliche Vergänglichkeit des menschlichen Seins. Es ist Hannah Arendts Überzeugung, dass menschliches Leben in der Form des Versuchs, die eigene Vergänglichkeit zu überwinden, wesentlich nach Beständigkeit strebt. Der Grund dieses Strebens ist der Umstand, dass der Mensch sich als einziges vergängliches Wesen in einem wesentlich unsterblichen Kosmos findet. Ein solcher Überwindungsversuch ist bereits

das Herstellen, dessen Produkte den menschlichen Lebensprozess überdauern können, und in größerem Maße das Handeln, wie es noch gezeigt wird. Es ist zu betonen, dass die Beständigkeit bei Arendt kein politisches Prinzip ist, sondern aus der Struktur des menschlichen Seins stammt und ihre Typologie menschlicher Tätigkeiten eigentümlich färbt.

Im Hinblick auf diese Typologie muss man feststellen, dass die Unterscheidung von Arbeit und Herstellen problematisch ist. Die Schwierigkeit dieser Unterscheidung besteht darin, dass sie sich nicht allein aufgrund einer Beschreibung der Tätigkeiten deutlich machen lässt. Bei Arendt bleibt ungeklärt, ob diese beiden zusammenfallen können oder nicht, und wenn ja, wodurch sie trotzdem unterschieden werden können. In der Erörterung von Adam Smith deutet Arendt selber an, dass das Herstellen Arbeit wird, wenn seine Produkte nicht als dauerhafte Gegenstände, sondern als Resultate von lebendiger Arbeitskraft betrachtet werden – sie folgt dann aber nicht dieser Überlegung. Folglich kann man feststellen, dass der Unterschied von Arbeit und Herstellen nicht unbedingt aus der externen Perspektive des Beobachters gemacht werden kann. An dieser Stelle lässt sich auch die wichtige Verschiebung hinter der scheinbaren Ähnlichkeit mit dem Herstellungsbegriff des Aristoteles klären. Für Aristoteles, wie bereits für Platon, auf den sich Aristoteles in allen wesentlichen Punkten zurückgreift, spielt die Beständigkeit des Hergestellten keine Rolle. Ihr grundsätzliches Interesse am Herstellen richtete sich darauf, dass sich darin eine Art Wissen verkörpert (sehr deutlich bei Platon in der Kritik der Sophisten), und dieses Charakteristikum ist offensichtlich unabhängig von der Dauerhaftigkeit des Resultats. Arendt akzentuiert den Herstellungsbegriff um, indem sie anstelle des Wissenscharakters die Dauerhaftigkeit betont.

Bei der Unterscheidung von Herstellen und Handeln handelt es sich um ein ähnliches Problem. Arendt fasst das Handeln als die Enthüllung des Handelnden, und so ist ihr Sprachgebrauch ganz unüblich, weil im Deutschen der Ausdruck „Handeln“ jede Tätigkeit überhaupt bezeichnen kann. Zur Erläuterung von Arendts Unterscheidung ist es aufschlussreich, sie auf Aristoteles abzubilden. Nach Aristoteles liegt das Unterscheidungsmerkmal von Poiesis und Praxis (Herstellen und Handeln) im Verhältnis vom Ziel der Tätigkeit und der Tätigkeit selbst. Im Falle des Herstellens lässt sich das Ziel, das Produkt dem Herstellungsprozess gegenüberstellen. Im Falle des Handelns gibt es dagegen kein Ziel, das vom Vollzug abtrennbar wäre. So liegt das Ziel im Herstellen außerhalb, während im Handeln innerhalb des Vollzugs. Arendt folgt nun Aristoteles darin, dass Arbeit und Herstellen ihr Ziel außerhalb von sich haben, Handeln dagegen trägt sein Ziel in sich. Sie fasst aber den Handlungsbegriff enger, da bei Aristoteles auch solche Tätigkeiten dazugehören (etwa das Spiel und die Unterhaltung), die im Sinne Arendts keine Handlungen

sind. Der Grund dafür ist, dass Arendt Handlung nicht dadurch definiert, dass sie ihr Ziel in sich trägt, sondern dadurch, dass in ihr der Handelnde sich in seiner Einzigartigkeit zeigt: im Handeln: „zeigt sich“ der Handelnde als dieser Einzelne, im Gegensatz zu anderen. Daran sieht man auch, wie das Handeln mit der Pluralität zusammenhängt: „Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der Vita activa, die sich ohne Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt“.⁵

Der Einwand liegt nahe, wie vorher mit Blick auf Arbeit und Herstellen, dass das politische Handeln (Redehalten, Kämpfen usw.) auch als Herstellen im Sinne Arendts angesehen werden könnte. Dieser Einwand lässt sich beantworten, indem die Unterscheidung auf die Perspektive des Handelnden bezogen wird. Vom Handelnden her betrachtet haben sie einen je anderen Sinn, und so ist der Unterschied sinnvoll, auch wenn er aus der Perspektive des Beobachters nicht haltbar zu scheitert.

Das Handeln als ein Sichzeigen, eine Enthüllung des Handelnden kann man zunächst vom Handelnden her sehen, und so ist es erläuterungsbedürftig, wie das Sichzeigen gefasst werden kann. Dieses Handeln kann man andererseits auch von den anderen her sehen, und so erscheint es als wesentlich unvorhersehbare Initiative, die daher auch unverfügbar und unberechenbar ist. Für die Enthüllung des Handelnden ist Voraussetzung, dass es etwas geben soll, was erscheinen kann. Das Sichzeigen des Handelnden wäre sinnlos, wenn die Menschen sich nicht unterscheiden würden, ohne dass sie radikal verschieden wären. So ist das Handeln verwiesen auf die Grundbedingung der Pluralität: „menschliche Pluralität ist eine Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist. Sprechen und Handeln sind die Tätigkeiten, in denen diese Einzigartigkeit sich darstellt.“⁶

Der Pluralität kommt in diesem Zusammenhang eine doppelte Bedeutung zu. Zum einen ist sie die Bedingung dafür, dass etwas sich zeigen kann, indem die Kehrseite der Pluralität die radikale Einzigartigkeit des einzelnen Menschen ist. Zum zweiten bildet sie das „Medium“, worin der Handelnde sich zeigen kann, denn die Pluralität in diesem Sinne ist der Erscheinungsraum, wo Handlungen vollzogen werden können, derart, dass sie Realität gewinnen, indem andere sie sehen und über sie berichten können. Der öffentliche Raum sichert also einen Ort, wo Handlungen, die sonst mit dem Ende ihres Vollzugs verschwinden würden, dauerhafte Existenz gewinnen.

Das Handeln als Sichzeigen ist eine Antwort auf die Frage „Wer ist der Handelnde?“, welche Frage sich von der Frage „Was ist der Mensch?“ unterscheidet. Letztere zielt auf

⁵ Ebd., 17.

⁶ Ebd., 214.

allgemeine Bestimmungen, Eigenschaften, aber Arendt zufolge lässt sich das menschliche Sein nicht restlos mit allgemeinen Eigenschaften erfassen. Mit der Frage „Wer ist der Handelnde?“ kommt die Einzigartigkeit des Menschen in den Blick: „Im Unterschied zu den Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten, die wir besitzen [...], ist das eigentlich personale Wer-jemand-eigentlich-ist unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun.“⁷ Damit hängt auch die Unfähigkeit der Sprache zusammen, das personale Wer-jemand-eigentlich-ist zu formulieren, dieses persönliche Wer lässt sich nur mithilfe einer Geschichte erfassen. Die Tendenz des menschlichen Lebens, nach Beständigkeit und Dauerhaftigkeit zu streben, lässt sich mit einer weiteren Tendenz ergänzen, die darin besteht, durch das Handeln als Sichzeigen die Frage „Wer bin ich?“ zu beantworten. Dabei ist es einleuchtend, dass die erste Tendenz die zweite motiviert. Diese beiden Tendenzen bilden Arendt zufolge die Motivation des Handelns, darunter auch des politischen Handelns.

Der öffentliche Raum, wie bereits angedeutet wurde, bildet die Voraussetzung für das Handeln im Sinne Arendts. Dieser Raum wird durch die Pluralität konstituiert, die auf diese Weise ein öffentliches Medium für die jeweiligen Taten sichert. Der öffentliche Raum ist so gesehen der Bereich des „Zwischen den Menschen“, wo Reden und Taten erst erscheinen können, und dem entspricht die von Arendt oft zitierte römische Auffassung vom menschlichen Leben als ein *inter homines esse*. Deshalb kann der öffentliche Raum als Weiterführung der Grundbedingung der Pluralität angesehen werden. Es ist die grundsätzliche Funktion des öffentlichen Bereichs, Dauer und Beständigkeit zu gewähren für die für sich genommen vergänglichen Reden und Taten, worin auch eine Pointe der Metapher des Raums liegt. Abschließend sei darauf hingewiesen, dass es problematisch ist, wenn Arendt gegensätzliche Eigenschaften dem öffentlichen Raum zuschreibt: er sei stabil und instabil zugleich, abhängig von Menschen und gleichzeitig unabhängig, wobei das je zweite Charakteristikum sich im Falle des Raums kaum interpretieren lässt.

⁷ Ebd., 217.