

7. *Vita activa* – Kritik an der Weltentfremdung

Der totalitäre Staat und die revolutionäre Umwälzung sind die zwei Gegenpole der politischen Philosophie Hannah Arendts. In ihrem Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, das sie direkt nach dem Zweiten Weltkrieg begann und 1951 in den USA erschien, beschreibt sie den Gefrierpunkt des Politischen, in *Über die Revolution* den Siedepunkt. Zwischen diesen beiden Extremen liegen diejenigen Zustände menschlicher Gemeinschaften, in denen das Politische sich ausdrückt. In *Über die Revolution* (1963) erörtert Arendt die individuellen Möglichkeiten zur Verwirklichung von Freiheit und zur Schaffung eines politischen Systems, das in der Lage ist, Freiheit zu garantieren. In *Vita activa oder Über das tätige Leben*, das zuerst 1958 in den USA unter dem Titel *The Human Condition* veröffentlicht wurde und 1960 in deutscher Fassung erschien, diskutiert sie die Frage nach der Zukunft menschlicher Freiheit mithilfe ihres Konzepts von Handeln und Sprechen im öffentlichen Raum. Das Buch war, wie auch *Über die Revolution*, Gegenstand der Vorlesungsreihe *The United States and the Revolutionary Spirit*, die Arendt im Frühjahr 1959 an der Princeton University halten wollte.

Wie in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und *Über die Revolution* richtet Arendt ihren Blick nicht auf die Analyse historischer Prozesse, sondern auf die Betrachtung von Phänomenen, die gemeinsames menschlichen Handeln konstituieren, wie auf die Umstände, die zum Verlust von freiem Handeln und Urteilen führen. Will Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* verstehen, warum der Raum der Pluralität zerstört werden konnte, fragt sie daran anknüpfend in *Vita activa*, wie schon Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der *Dialektik der Aufklärung*, nach den Gründen für die Selbstzerstörung der Moderne, für das Verschwinden des politischen Raums, einer Tendenz, der auch modernen Massengesellschaften innewohnt.

7.1 Arendts Emanzipation von Heidegger und ihre Liebe zur Welt

Als 1960 *Vita activa* erscheint, schickt Hannah Arendt Heidegger ein Exemplar und notiert im Begleitbrief: »Es ist unmittelbar aus den Marburger Tagen entstanden

und schuldet Dir in jeder Hinsicht so ziemlich alles.«¹ Arendt begann zwar mit Heidegger zu denken, ging aber in *Vita activa* weit über ihn hinaus, transformierte seine Philosophie der »Eigentlichkeit« in eine Welt und Menschen zugewandte Philosophie. Bis zu dem Tag, an dem sie Heidegger ein Exemplar sandte, hatte sie ihm ihre eigene Intellektualität nie gezeigt und »so getan, als ob sie nicht bis drei zählen« (Arendt/Jaspers 1993, Brief 297: 494) könne. Das irritiert, insbesondere, weil unser Bild von Arendt als selbstbewusste Frau dieser Haltung völlig widerspricht. Tat sie es, weil sie Heidegger schützen wollte, weil er ihr leidtat oder weil sie versuchte, die Frau zu sein, die seine Frau nicht war«? (Young-Bruehl 1991: 424). Jedenfalls war Arendt von nun an nicht mehr bereit, zu schweigen. Das Schwindeln war ihr »zu langweilig geworden« (Arendt/Jaspers 1993: 494). Warum, erklärte sie auch Jaspers nicht.

Jaspers, zu dem Arendt ein eher väterliches Verhältnis hatte, war es, der sie aus ihrer romantischen und lähmenden Stimmung der Marburger Zeit und aus der prekären zwiespältigen (Liebes-)Beziehung mit Heidegger befreite. Einer Beziehung, in der die Rollen ungleich festgelegt waren. In seinem ersten Brief vom 10. Februar 1925 machte »Heidegger der edlen Einfalt und schlichten Größe des ›Mädchens‹ wie später dem ›Kind‹ und der ›Heiligen‹ seine Avancen«². In *Sein und Zeit* ist zwar die Rede vom »Mitsein« des »Daseins«, aber nicht von der Liebe. Der Brief ist charakteristisch für Heideggers patriarchalische Vorstellungen von der Rolle der Geschlechter. Die 19-jährige Arendt akzeptiert widerspruchslös das bürgerlich-erotische Doppelleben des 35-jährigen Heidegger. Im Briefwechsel spiegelt sich diese Asymmetrie der Beziehung wider. Ein »Zwischenraum«, wie sie es später nennt, in dem es zu einem gleichwertigen Austausch und Gespräch ohne Vorbehalte und Ängste kommt, fehlte. Jaspers befreite sie von dem Gedanken, dem auch Heidegger anhing, dass Philosophie keine vorzeigbaren Ergebnisse zu liefern, vielmehr den Denkenden zu sich selbst zu führen habe. Im Gegensatz zu Heidegger rückte Jaspers die Bedeutung der Kommunikation in den Mittelpunkt der Existenzherhellung. Die Mitmenschen sind für ihn, wie Arendt 1948 schreibt, kein »das Selbstsein störende Element der Existenz, sondern umgekehrt, nur in dem Zusammen der Menschen in der gemeinsam gegebenen Welt kann sich Existenz überhaupt entwickeln«³. Arendt begann sich nun den Menschen und der Welt gegenüber zu öffnen und versuchte eine eigenständige philosophische Antwort auf Heideggers solipsistische Philosophie zu finden. Im Frühjahr 1926 verließ Arendt Marburg, seinetwegen. Es dauerte noch 25

-
- 1 Elzbieta Ettinger: Hannah Arendt, Martin Heidegger. Eine Geschichte, München 1983. Im Original schrieb Arendt »Freiburger Tage«, ein vielsagender Versprecher, bemerkt Ettinger, S. 121.
 - 2 Ludger Lütkehaus: Briefe 1925–1975, Deutschlandfunk, 19.12.1998, <https://www.deutschlandfunk.de/briefe-1925-1975-und-andere-zeugnisse-100.html>
 - 3 Hannah Arendt: Sechs Essays. Die verborgene Tradition, Heidelberg 1948, S. 80.

Jahre, bis sie sich wieder begegneten, auf Initiative Arendts. Bei Karl Jaspers in Heidelberg promoviert sie – über den *Liebesbegriff bei Augustin*: eine unter Liebesschmerz vollzogene Sublimation. In ihrer Dissertation 1928 betonte sie die menschliche Gebürtlichkeit bei Augustinus, die sie später in *Vita activa* als eine der *condition humaine* des Menschseins und seiner Freiheit ausarbeitete. Wie Arendt stand auch Jaspers Kant näher als Heidegger, »vor allem dem Kant, der die Vernunftbegriffe und die Idee des Unbedingten kennt«⁴ und den Menschen als eine frei entscheidende Persönlichkeit versteht. Der Begriff der möglichen Existenz hat bei Jaspers mit dem Begriff des intelligiblen Ich Kants mehr Ähnlichkeit als mit Heideggers Begriff der eigentlichen Existenz.

Anders als Heidegger begründet Arendt ihr Denken von der Geburt des einzelnen Menschen her und sieht das Leben nicht als Vorlauf zum Tod. Zu einigen ihrer philosophischen Grundbegriffe wurde Arendt durch Heidegger inspiriert, wie zu den Begriffen »Welt«, »Mit-Sein«, »Handeln« und »Pluralität«, als auch zur Kritik an der Massen- und Konsumgesellschaft und zur Kritik an der abendländischen Bewusstseinsphilosophie seit Descartes. Ebenso zur Kritik an der Technik und zur Neuinterpretation der Antike. In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* sind ihre Ausführungen zur Einsamkeit und Verlassenheit in der Moderne, zur »Verfallenheit an das Man«, Heidegger geschuldet (EU: 747). In *Vita activa* gestaltet sie Heideggers Begriffe um. Sie stellt das »Mit-sein-in-der-Welt« oder die Bedingtheit der menschlichen Pluralität ins Zentrum unserer Erfahrung von Weltlichkeit. Pluralität ist für Arendt die zentrale Bedingung der menschlichen Existenz. Sie bildet einen Grundstein der *condition humaine*. Die Entdeckung der menschlichen Pluralität ist ihre philosophische Antwort auf Heideggers Existenzphilosophie.

Arendt erkannte, dass Heideggers Begriff eines alltäglichen, besorgenden »In-der-Welt-seins« zwar einen Zugang zu den Phänomenen des Politischen eröffnet, aber durch seine Bestimmung dessen, was »In-der-Welt-sein« ausmacht, wieder versperrt. Während Heidegger die Welt der Erscheinungen und die Mitwelt abwertet, wertet Arendt diese auf. Arendt gibt Heideggers Philosophie, was ihr fehlt: Pluralität, Öffentlichkeit, Weltlichkeit, Hoffnung und eine Ethik, die auf das menschliche Urteilsvermögen setzt. Arendt antwortet auf Heideggers selbstbezügliche Philosophie mit einer Philosophie der »Sorge um die Welt«, auf sein »Vorlaufen in den Tod« mit der »Natalität«. Heideggers »Gelichtetheit« und »Erhellung« des Daseins im Rückzug aus der Öffentlichkeit begegnet Arendt mit der Kommunikation verschiedener Menschen im öffentlichen Raum. Heidegger geht es um das »An-Denken der Welt«, Arendt um das politische Handeln der vielen in ihr.

Im Zuge ihrer Kritik an Heideggers Philosophie, die sie insbesondere in ihrem Essay *Was ist Existenzphilosophie* (1946) formulierte, wandte sie sich, wie ihre Biogra-

4 Kant-Studien, Bd. XXXVI (1931). Zit. nach Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie, Stuttgart 1969, S. 187.

fin Young-Bruehl bemerkt, »einem Denker in der westlichen Tradition vor Hegel zu, der ihrer Meinung nach politische Ereignisse ernst genommen hatte: Kant« (Young-Bruehl 1991: 445f.). Bei diesem Unternehmen habe sie mit dem »modernen Schüler Kants, ihrem eigenen Lehrer, Karl Jaspers« zusammengearbeitet, der ihr Interesse an den blinden Flecken der philosophischen Tradition teilte. Für Arendt war Kants Moralphilosophie »ihrem Wesen nach politisch«.

Er dachte alle Menschen, nicht bloß die Staatsmänner und Philosophen-Könige, als Gesetzgeber und Richter. Unterscheidungen zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen den wenigen Wissenden und den vielen Unwissenden, waren für Kant – im Gegensatz zu Hegel und Heidegger – keineswegs selbstverständlich. Kants Anliegen war die Bedingung der menschlichen Pluralität, war die Tatsache, dass wir nicht eins, sondern viele sind und uns voneinander unterscheiden. (Ebd.: 446)

Diese kantische Vorstellung wurde für Arendt bei der Entwicklung ihres neuen Politikbegriffs immer wichtiger. Zur »zentralen Aufgabe« ihrer neuen Politikwissenschaft wurde die Vorstellung, »den Menschen als handelndes Wesen aufzufassen und die Bedingungen menschlichen Handelns zu untersuchen, ohne das Böse zu übergehen, das die Perversion des Handelns in eine Art des Herstellens mit sich bringen kann« (ebd.: 446). Wie Kant vollzog Arendt eine Art kopernikanische Wende, insofern sie sich von der Sphäre der *vita contemplativa* ab- und der *vita activa* zuwandte. Dies findet nicht nur im Namen des Buches seinen Ausdruck, sondern auch in dem Titel, den Arendt ursprünglich für das Manuskript vorgesehen hatte: »Da sie die philosophische Tradition des *contemptus mundi* ablehnte, wollte Arendt ihr Buch *Amor mundi*, Liebe zur Welt«, nennen (ebd.: 447).

7.2 Von der *Vita contemplativa* zur *Vita activa* der Neuzeit

Der Begriff *Vita activa*, notiert Arendt zu Beginn ihres Buches, verdanke »seinen Ursprung einer spezifischen geschichtlichen Konstellation, der sie niemals wirklich entwachsen« sei, dem Prozess des Sokrates, »dem Konflikt zwischen dem Philosophen und der Polis« (VA: 22), dem Konflikt zwischen Theorie und Praxis. Mit *Vita activa* antwortete Arendt vor allem auf die *Vita contemplativa*, dem vermeintlichen Ideal des späten Heidegger. Besonders die Veröffentlichung des *Briefes über den Humanismus* 1949, in dem Heidegger den Menschen als ein Wesen beschreibt, das nicht der eigenen Spontanität, sondern seinem »Hören« auf das Sein folgt und so zur Passivität bis hin zu einer »Funktion des Seins« verdammt, »erschütterte Arendt tief«. Heidegger, so Arendt, ziele damit auf eine mystische Sicht, wonach die weltlichen Dinge »den Menschen vom Sein ablenken« (Young-Bruehl 1991: 418). Der Titel gibt an, worum es Arendt geht: weder um das Denken noch um das Leben, nicht um das

Sein, vielmehr um das Handeln. Es ist, wie ihr Freund Dolf Sternberger bemerkt, »eine Rettung des tätigen Lebens gegenüber dem betrachtenden, kontemplativen, theoretischen, welches wahrhaftig in unserer abendländischen Überlieferung wenigstens seit Platon und auch für eine breite Region der christlichen Philosophie als das höchste gegolten hat«⁵.

Arendt führt das Versagen der politischen Philosophie seit Platon auf die Verwechslung von Handeln mit Herstellen und auf das Desinteresse wie auf die Abkehr der Philosophen von den Angelegenheiten der Lebenswelt zurück. Schon Aristoteles setzte das ethische Handeln in der Polis, in welcher der Mensch das gute Leben zu verwirklichen vermag, an die zweite Stelle der höchsten menschlichen Lebensmöglichkeiten. Nicht die praktische Philosophie, die das Handeln und seine Werke thematisiert, sondern das betrachtende Leben, das *bios theoretikos*, galt als die höchste Form der Lebenspraxis (Aristoteles EN X 7, 1177b26–31). Das zweitbeste Leben war das politische. Einen Schritt weiter als Aristoteles ging der griechische Philosoph und Hedonist Epikur, der sich aus dem politischen Leben ganz zurückzog. Politisches Leben als Möglichkeit der Verwirklichung des guten Lebens wurde nun völlig entwertet. Der christliche Glaube an ein Leben nach dem Tode habe schließlich die Degradierung der *Vita activa* besiegelt. Die christliche Lehre, die das ewige Leben des Einzelnen zum höchsten Gut erklärte, machte aus dem Christentum eine anti-politische Macht (VA: 400).

In der Neuzeit konstatiert Arendt eine Umkehrung der überkommenen hierarchischen Ordnung von *Vita contemplativa* und *Vita activa* (VA: 367). Arendt geht es vor allem um die Frage, »warum der Sieg der *Vita activa* über die *Vita contemplativa* zu Folge hatte, dass gerade der Arbeit ein Primat über alle Tätigkeiten« zugefallen ist und warum innerhalb der »Gliederungen der menschlichen Bedingtheit das Leben absolut vorherrschend wurde« (VA: 399). Arendt vermutet: Erst als das Christentum in der Neuzeit die »Unsterblichkeit des einzelnen Lebens zu einem zentralen Glaubensartikel der abendländischen Menschheit« erhob, sei »auch das irdische Leben zum höchsten Gut dieser Menschheit« geworden. Die christliche Verabsolutierung des Lebens habe »eine Nivellierung der alten Unterschiede und Gliederungen innerhalb der *Vita activa*« zur Folge. Ob Arbeiten, Herstellen oder Handeln, sie wurden nun alle gleichermaßen als notwendige Tätigkeiten betrachtet, »das Leben zu erhalten« (VA: 403). Obwohl die Neuzeit die überkommene Hierarchie umdrehe und den Vorrang der *Vita activa* verkünde, etwa durch Friedrich Nietzsche und Karl Marx, blieben die vorgängigen Wertungen bestehen: die Verkehrung von Handeln und Herstellen bzw. die Identifizierung von Herstellen und Arbeit mit Handeln. Schon Platon habe das Handeln mit Herstellen identifiziert, wenn er den idealen Staat und die Politik *machen* will. Als Thomas von Aquin (VA: 404) im 13. Jahrhundert dann das *zoon politikon* des Aristoteles in das lateinische *animal sociale* übersetzte, sei

5 Dolf Sternberger: Schriften, Band VIII. Gang zwischen Meistern, Frankfurt a.M. 1987, S. 379.

der Weg zur Aufwertung der Arbeit von der Plackerei des Sklaven zum egalitären Fluch über jeden Menschen vorgezeichnet worden. Die Arbeit wurde zur Pflicht für alle, die »sonst keine Mittel haben, sich am Leben zu erhalten« (VA: 404). Die protestantische Wende habe dann die Arbeit zur universellen Norm und das Politische zur bloßen Funktion der Gesellschaft gemacht. Von Hobbes bis Marx bildeten »Handeln, Denken und Sprechen« nur noch »den Überbau sozialer Interessen« (VA: 43). Der Mensch wurde zur Funktion materieller Strukturen. Marx habe zwar die Hierarchie zwischen Denken und Tun, zwischen Interpretieren und Verändern der Welt umgestoßen. Im Zuge dieser Umkehrung habe er aber auch die traditionelle Hierarchie von Handeln-Herstellen-Arbeiten umgekehrt und die Arbeit auf die oberste Stufe gehoben. Handeln erscheine bei ihm nur noch als eine Funktion der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse (ZVZ: 104). Die Kontinuität, die von Platon und dem Christentum über Hobbes und Hegel bis Marx reiche, sieht Arendt letztlich in der Verwechslung von Handeln und Herstellen, von Praxis (Handeln als Selbstzweck) und *Poiesis* (zweckorientiertes Handeln im Sinne von Herstellen, Arbeiten) begründet. Sie sei eine unmittelbare Folge der anfänglichen Trennung von Theorie und Praxis. Arendts These von der Verdrängung der Praxis durch die *Poiesis* verdankt sie dem jungen Heidegger.

7.3 Was tun wir, wenn wir tätig sind?

Arendts gesamtes Werk kann man als eine fortwährende Reflexion über einen Satz von Aristoteles lesen, der auf den ersten Seiten ihres Denktagebuchs steht. Gemeint ist die These, das Handeln sei das menschliche Leben selber. Sie beginnt ihr Buch *Vita activa* mit der Frage, »was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind« (VA: 14), weil sie die Gründe für die Zerstörung der politischen Sphäre, die den Totalitarismus ermöglichte, herausfinden will.

Vita activa handelt von den irdischen »Bedingungen der menschlichen Existenz« (VA: 21), über die sich etwas sagen lässt: über das Leben selbst und die Erde als Kreislauf des Lebendigen (Natalität und Mortalität), über die Weltlichkeit, d.h. die Angewiesenheit auf Gegenstände und Objektivität der Welt – ihr Objekt- und Dingcharakter – wie über die Pluralität und Individualität. Die *condition humaine* umfasst nach Arendt aber »mehr als nur die Bedingungen, unter denen den Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist« (VA: 19). Der Mensch als autonomes Wesen wird auch zum Schöpfer und Gestalter der Welt, die ihrerseits auf seine Gestaltungen antwortet. Er ist mehr als eine Funktion ökonomischer und sozialer Verhältnisse. Für Arendt, hier folgt sie Kant, lasse sich der Mensch nicht allein aus der Konstellation seiner Bedingtheiten verstehen, »weil keine ihn absolut« bedinge. Vielmehr könne man »fast sagen«, dass die Menschen, dank der modernen Naturwissenschaft und Technik, »keineswegs im gleichen Sinne erdgebundene Kreaturen« sind wie alle

anderen Lebewesen, als ob es ihnen gelungen sei, »den archimedischen Punkt nicht nur zu finden, sondern sich auf ihn auch zu stellen und von ihm aus zu operieren« (VA: 21). Als eigener Schöpfer und Schöpfer der Welt scheint der Mensch keine Grenzen mehr zu kennen, statt sich darauf zu besinnen, was er tut. Da der Mensch seine Verantwortung der Welt gegenüber aus den Augen verloren habe, werde die technische Beherrschung der Welt und der Natur zum Ziel und Zweck des Fortschritts erklärt. Viele Menschen scheinen Maß und Mitte verloren zu haben. »Die einen fliegen ins All, die anderen hadern mit sich, wenn sie am Gemüsestand eine Plastiktüte kaufen.«⁶ Die Folgen der Maßlosigkeit narzisstischer Politiker:innen und gieriger Geschäftsmodelle bedrohen inzwischen nicht nur uns, sondern auch den Planeten.

Nichts kritisiert Arendt heftiger als die utilitaristischen Folgen der Entdeckung dieses archimedischen Punktes, jener Entdeckung, durch welche die christlich-jüdische »Heiligkeit des Lebens« zum »höchstem Gut« in der Moderne (VA: 405) wurde. In der technologisierten und wachstumsorientierten Gegenwart gerät der in der Moderne gesetzte archimedische Punkt ins Wanken. Seine globalen Verblendungen und die ökologisch verheerenden Folgen seines Anthropozentrismus werden zunehmend zur Disposition gestellt. Arendts philosophisches Hauptwerk *Vita activa* stellt insofern eine Generalabrechnung mit der Neuzeit dar.

Wenn Arendt darüber nachdenkt, was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind, kritisiert sie den utilitaristischen Weg der Neuzeit mit seinen unkontrollierten Zerstörungsprozessen und die Einschränkung von Handlungsmöglichkeiten, wie sie während der totalen Herrschaft ins Extrem gesteigert wurden. In *Vita activa* zeigt Arendt Wege, wie das kreative Vermögen des Menschen zur Entfaltung gebracht werden kann. Wie schon Immanuel Kant unterscheidet sie zwischen Kultur und Natur, zwischen dem, was bei Menschen das Menschliche ausmacht und dem, wo sie den Gesetzen der Natur unterworfen sind. Die Unterscheidung spiegelt sich in den Begriffen Arbeit, Herstellen und Handeln, deren Bedeutung ich mich im Folgenden zuwende. Arendt geht es bei dieser Unterscheidung darum, die Distanz des Menschen zu lediglich biologischen Prozessen aufzuzeigen und Freiheitsgrade bewusst zu machen.

Im Mittelpunkt ihres Buches stehen die drei gesellschaftlichen Grundtätigkeiten, Arbeiten, Herstellen und Handeln, ihre historische Entwicklung und der Wechsel ihrer Bedeutung für die politische Sphäre. Wenn Arendt über die Bedingungen menschlicher Existenz – das Leben selbst und die Erde, Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität – spricht, dann möchte sie ihre Möglichkeiten für die menschliche Entfaltung als auch ihre Grenzen aufzeigen. Vor allem will sie verstehen, warum das Herstellen an die Stelle des Handelns getreten ist, dass das Arbeiten höher bewertet wird als das Denken, warum der öffentliche Raum verschwand und mit ihm die Trennung zwischen Privat (*oikos*) und Öffentlich (*polis*). Diese Trennung

6 Deike Diening: Alles so schön beschränkt hier, TS, 31.12.2021, S. 6.

scheidet auch den Raum der Notwendigkeit von dem der Freiheit. Hannah Arendt geht es in diesem Zusammenhang nicht darum, betont Antonia Grunenberg, »den privaten Raum gegenüber dem politischen für minderwertig zu erklären.« Vielmehr beharre Arendt darauf, »dass erst ein gesicherter privater Raum, in dem alle Notwendigkeiten geregelt werden, das Freisein für das politische Rasonieren und die politische Freiheit ermögliche. Diese Trennung sei in der Moderne mehr und mehr in den Hintergrund getreten, zu Gunsten einer grundsätzlichen Vermengung des Privaten und des Öffentlichen«⁷.

Arbeiten

Arendt unterscheidet zwei Handlungstypen der *Vita activa*, wobei sie die aristotelische Konzeption zugrunde legt, die zwei Formen des Handelns unterscheidet: Handeln als Praxis (politisches Handeln) und Handeln als Poesis (Arbeit, Herstellen). »Die Tätigkeit der Arbeit«, heißt es zu Beginn von *Vita activa*, »entspricht dem biologischen Prozess des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt und zubereitet, um sie als die Lebensnotwendigkeiten dem lebendigen Organismus zuzuführen« (VA: 16). Hier ist der Mensch ganz Natur, ein *Animal laborans*, bloß Biologie, die ihr Recht verlangt.

Arendts Arbeitsbegriff lehnt sich an Marx an. Das Arbeiten im Verständnis von Arbeit dient ausschließlich der biologischen Lebenserhaltung. Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Arbeitens steht, ist das Leben. Arbeit ist das Notwendige, ist »Produktion des Lebens« (Marx). Marx sieht jedoch, anders als Arendt, im Prozess des Arbeitens zugleich einen Bildungsprozess des Menschen, während sich für Arendt in der Arbeit gerade nicht das wesentlich Menschliche zeigt. Marx hat die Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens nicht unterschieden. Beide Tätigkeiten fasst Marx unter den Begriff des Arbeitens. Gleichwohl hat Marx, wenn er von Arbeit spricht, Herstellen gemeint. Der Mensch stellt demzufolge bei Marx nicht das von Arendt vorgestellte *Animal laborans* als vielmehr den *Homo faber* dar.⁸ Arendt unterläuft hier der Fehler, Marx einen biologistischen Arbeitsbegriff zu unterstellen. In diesem Zusammenhang ist es erforderlich, auf Marx' Identifizierung von Arbeit und Herstellen einzugehen. Während Arendt klar zwischen »Befreiung von« und »Freiheit zu« unterscheidet und die Lösung der »sozialen Frage« nicht mit der Gründung der Freiheit verwechselt, sondern der Technik anvertraut und deshalb auch zwischen Arbeit und Herstellen einerseits und Handeln

7 Antonia Grunenberg: Hannah Arendt (1906–1975), in: Klassiker der Politikwissenschaften. Von Aristoteles bis David Easton, hg. von Wilhelm Bleek, Hans J. Lietzmann, München 2005, S. 215.

8 Vgl. Manfred Reist: Die Praxis der Freiheit. Hannah Arendts Anthropologie des Politischen, Würzburg 1990, S. 121f.

andererseits unterscheidet, identifiziert Marx Arbeit nicht allein mit Herstellen, sondern auch mit Handeln. Arendts Thesen widersprechen zu offensichtlich den »Vertretern der reinen Lehre« (Ernst Vollrath) mit ihrer Annahme, dass alle Praxis als Arbeit zu begreifen sei. »Die Faszination, die das Denken von Marx auf das bürgerliche Bewußtsein seit eh und je und vor allem heute« ausübe, erklärt der Philosoph Ernst Vollrath, liege »unter anderem darin begründet, daß es mit der Überführung des Handelns in die arbeitende Praxis genau die Vorurteile des Bürgertums«⁹ treffe. Die der Arbeit in der Neuzeit – und in ihr allein – zugesprochene Produktivität, betont Vollrath, sei der entscheidende Punkt der Auseinandersetzung mit Marx, »weil Produktivität als solche die Legitimation des Primats der Arbeit in der Hierarchie der Tätigkeiten der *Vita Activa* hergibt – und dies für alles neuzeitliche Bewusstsein, vor allem für das bourgeoise« (ebd.: 38). Wenn Arendt von Arbeiten spricht, dann meint sie nicht das, was wir im alltäglichen Sprachgebrauch unter Arbeiten verstehen. Arendt macht uns darauf aufmerksam, dass unsere Vorstellung von Arbeit eine verallgemeinerte ist, insofern diese alle Formen des Tätigseins umfasst. Die weiteren Vermögen des Tätigseins, das Herstellen und vor allem das Handeln, bleiben im Dunkel. *Vita activa* kann als eine Kritik an der Arbeitsgesellschaft gelesen werden, welche die anderen Formen des Tätigseins, insbesondere das politische Handeln, zu vernichten droht.

Herstellen

Im Herstellen, führt Arendt in *Vita activa* aus, manifestiere »sich das Widernatürliche eines von der Natur abhängigen Wesens [...]. Das Herstellen produziert eine künstliche Welt von Dingen, die sich den Naturdingen nicht einfach zugesellen. [...]. In dieser Dingwelt ist menschliches Leben zu Hause [...] und die Welt bietet Menschen eine Heimat in dem Maße, in dem sie menschliches Leben überdauert, ihm widersteht und als objektiv-gegenständlich gegenübertritt« (VA: 16) – in diesem Sinne handelt es sich um eine ungebrochene objektive Welt; in ihr ist der Mensch *Homo faber*.

Handeln

Im Handeln und Sprechen realisiert sich die Wirklichkeit der Welt als das erste »zwischen«. Während Arbeiten und Herstellen auf die Erhaltung des Lebens und die Erzeugung einer objektiven Umwelt von Gebrauchsgegenständen ausgerichtet sind, sind Handeln und Sprechen konstitutiv für die Mitwelt, für das Zusammenleben der Menschen. Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die ohne Vermittlung der Materie unmittelbar zwischen den Menschen stattfindet. Ihre »Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ›inter-est‹, was dazwischen liegt und

9 Ernst Vollrath: Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts, in: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, hg. von Adelbert Reif, Wien 1979, S. 37.

die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden« (VA: 224). Im Handeln überschreitet der Mensch nicht nur den bloß biologischen Lebensprozess, sondern auch den instrumentellen Charakter des Herstellens. Ort des Handelns als Praxis ist nach aristotelischem Vorbild das Gemeinwesen, die Polis. Handeln setzt eine Öffentlichkeit voraus, das zweite »zwischen«. »Dieses zweite Zwischen, das sich im Zwischenraum der Welt bildet, ist ungreifbar, da es nicht aus Dinghaftem besteht und sich in keiner Weise verdinglichen oder objektivieren lässt. [...] Aber dieses Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung«. Arendt nennt diese Wirklichkeit das »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA: 225). Handeln als Praxis (politisches Handeln) kann für Arendt nur Selbstzweck sein. Handeln als *Poiesis* (Arbeit, Herstellen) ist dagegen an besonderen Zwecken orientiert, die im Modus der Technik realisiert werden. Nur im Handeln ist der Mensch frei von den Zwängen der Technik und Wissenschaft. Es ist diejenige Tätigkeit der *Vita activa*, die in der aufsteigenden Linie vom Arbeiten über das Herstellen am weitesten von der biologischen Notwendigkeit entfernt ist und so das eigentliche menschliche Vermögen repräsentiert. Handeln ist Theaterspielen, Flanieren, Reden halten, Argumentieren, Geschichten erzählen, Gedichte vorlesen, Tanzen, Urteile verkünden, wie Jesus oder Sokrates eine neue Moral erfinden, eine Revolution machen oder einen Staat gründen.

Politisches Handeln ist die höchste Tätigkeitsweise der *Vita activa*. Sie trägt ihren Wert in sich selbst. Anders als Arbeiten und Herstellen ist das Handeln freie Tätigkeit. Die Grundbedingung, die ihr entspricht, ist das Faktum der Pluralität, »die sich auf zweierlei Art manifestiert, als Gleichheit und als Verschiedenheit« (VA: 213). Im Sprechen und Handeln stellt sich die Einzigartigkeit der Individualität dar, zeigt sich, »Wer-einer-ist« (VA: 222). Viele, wenn nicht gerade die meisten Handlungen, meint Arendt, bestehen im Sprechen, sind Sprechhandlungen. Erst im Handeln zeige sich die Person und realisiere sich individuelle Identität wie die Differenz in der Pluralität der Menschen. Aus dem Miteinander-Handeln und Sprechen entspringt politische Macht, die befähigt, in der Öffentlichkeit gestaltend zu wirken. Dieses Moment steht im Gegensatz zur Gewalt, welche an die Gesinnung des Herstellens gebunden ist. Macht ist bei Arendt »kommunikative Macht«. Handeln ist frei von Zwecken und trifft auf ein Netz von Bezügen, in welchem das von den Einzelnen Intendierte sofort verwandelt wird (VA: 226).

Arendt definiert Handeln mit Kant »als Vermögen, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen«¹⁰. Handeln bedeutet das Setzen eines Neuanfangs, der gleichsam mit unserer Geburt in die Welt kommt. Der Mensch ist quasi das Prinzip des Anfangs und entzieht sich aller Berechenbarkeit. Da Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, »geht das Bezugs-

10 Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes, Bd. 2, Das Wollen, München 1989, S. 107.

gewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus« (VA: 226). Weil dies Bezugsgewebe schon immer da war, bevor das Handeln überhaupt zum Zug kommt, »kann der Handelnde so gut wie niemals die Ziele, die ihm ursprünglich vorschwebten, in Reinheit verwirklichen«. Das, was man sich vorstellt, tun zu können, bekommt durch die Resonanz der anderen eine andere kontingente Tönung. Was von seinem Handeln schließlich in der Welt verbleibt, sind nicht die Impulse, die ihn in Bewegung setzen, sondern die Geschichten, die er verursachte. Diese Geschichten sind nicht eigentlich »Produkte eines Autors«. »Kein Mensch kann sein Leben ›gestalten‹ oder seine Lebensgeschichte hervorbringen«. Der Handelnde hat sie »begonnen, hat sie handelnd dargestellt und erlitten, aber niemand hat sie ersonnen« (VA: 227). Die jedem Handeln eigene Unberechenbarkeit impliziert zugleich seine Gefährdetheit.

7.4 Die normative Lücke in Arendts Handlungstheorie

Der Sinn der Handlung, so Arendt, offenbart sich nicht dem Handelnden, sondern nur dem rückwärts gerichteten Blick, insofern dieser einen Sinnzusammenhang im Nachhinein konstruiert. Den Vorstellungen von einer planbaren Identität oder von einer individuellen Entwicklungslogik und einem planbaren gesellschaftlichen Fortschritt begegnet Arendt mit dem Konzept von Diskontinuität, Kontingenz und Fragmentierung. So wenig der Einzelne Autor seiner Geschichte ist, so wenig ist es die Menschheit, die keinen von uns wissbaren Anfang und kein von uns erfahrbares Ende hat. Es bedurfte, notiert Arendt, der modernen Geschichtsphilosophie, »weil es scheinen konnte, dass man durch die Einführung des Begriffs einer Menschheitsgeschichte dieser politischen Verlegenheit Herr werden könnte« (VA: 229). Da Handeln ziellos (VA: 226) sei und nicht am Erfolg oder Misserfolg gemessen werden könne, sei eine Handlung letztlich nicht rational begründbar. Einen objektiven Bewertungsmaßstab gäbe es nicht. Die Griechen hätten noch nicht an der Qualität ihres Handelns gezweifelt. Für sie sei der normative Rahmen metaphysisch vorgegeben gewesen. Sie glaubten, dass der Mensch innerhalb einer vorgegebenen Ordnung lebe: Der Kosmos setzte den Rahmen für das Handeln. Dieses Denken wird in der Neuzeit obsolet. Auch Arendt weist für das Handeln und für die Politik jeden zeitlosen Wahrheits- und Geltungsbegriff zurück und erweist sich hier als Schülerin Heideggers.

Heute wachsen auf der Erde Milliarden von Menschen in vielschichtigen, dynamischen sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Systemen zusammen. Diese treten miteinander in Wechselwirkung, was zu mehr globaler Ordnung führt, aber auch unerwartete Rückkopplungen, Chaos und Krisen erzeugt. Spätestens seit der Finanzkrise wissen wir, wie steuerungsresistent unsere Gesellschaft ist. Prognosen gelten als riskanter Blick in die Zukunft. Das Denken in kausalen »Wenn-dann«-Be-

ziehungen und einfachen Lösungen geht in der Politik meist nicht auf. Das Problem sind nicht die zu verarbeitenden Datenmengen, sondern der Reichtum schöpferischer Intelligenz, die Unvorhersehbarkeit menschlichen Handelns und ihre Folgewirkungen. Auch gibt es immer mehr Freiräume und Freiheiten in unserem privaten und gesellschaftlichen Leben. Krisen vorausschauend verhindern, vor die Welle kommen, das bleibt eine regulative Idee. Arendt hat auf den positivistischen Irrglauben, den sie als »Pseudowissenschaftlichkeit« bezeichnet, hingewiesen: »Die Hoffnung der Positivisten, in einer vernünftig geregelten Welt die Zukunft vorherbestimmen und den Zufall ausschließen zu können, beruhte auf der noch selbstverständlichen Voraussetzung, daß Geschichte durch ein immerwährendes Spiel von Interessen geschehe und daß Machtgesetze in diesem Spiel ausschlaggebend und objektiv feststellbar sind.« Eine Politik, die die Interessen berücksichtige, könnte demnach niemals fehlschlagen, »sondern nur richtig oder falsch verstanden, richtig oder falsch in der Welt durchgesetzt werden« (EU: 737). Dem Systemtheoretiker Armin Nassehi¹¹ zufolge ist politisches Handeln in Teilen zum Scheitern verurteilt, weil uns für das nötige vernetzte Denken meist noch die Kategorien fehlen.

Die Aktualität der Handlungstheorie Arendts aus poststrukturalistischer Perspektive zeigt sich auch in ihrer Kritik an der Subjektsouveränität, in der »Vorstellung unbedingter Autonomie und Herrschaft über sich selbst« (VA: 299). Arendt leitet ihren Souveränitätsbegriff nicht vom Staat respektive vom Volk, sondern von der Tatsache ab, dass der Mensch nur im Plural existiert. Das beginnt mit seiner Geburt in eine kulturelle Gemeinschaft, geht über Partnerwahl, Arbeitsteilung und hört nicht mit der Globalisierung auf. Der Handelnde verliert bereits in dem Augenblick die Alleinherrschaft, wenn er sich einer Öffentlichkeit aussetzt. Hierfür braucht es Vertrauen. Im Handlungsvollzug kann jeder scheitern. Wir sind verletzlich, weil wir soziale Wesen sind. Der Entzug von Vertrauen kann zum Rückzug aus der Öffentlichkeit, in die Isolation, zu Vereinzelung und zu Weltverlust führen. Gelungene intersubjektive Praxis auf Basis von wechselseitigem Vertrauen ist eine zivilisatorische Errungenschaft, eine Form der Welt- und Selbsterschließung, die für offene Gesellschaften lebenswichtig ist. Kein Mensch und keine Macht, so Arendt, sind souverän. Auch Macht entspringt kommunikativem Handeln. »Macht aber besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen den Menschen, wenn sie zusammen handeln und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen« (VA: 255).

11 Armin Nassehi: Die letzte Stunde der Wahrheit. Kritik der komplexitätsvergessenen Vernunft, Hamburg 2018.

7.5 Schöpfung versus Routine, Freiheit versus Notwendigkeit

Die einzelnen Tätigkeitstypen, Arbeiten, Herstellen und Handeln, entsprechen den drei unterschiedenen Grundbedingungen menschlicher Existenz: Leben, Weltlichkeit und Pluralität. Diese Unterscheidungen sind nicht als starre Definitionen misszuverstehen. Arendt abstrahiert aus der Alltagswirklichkeit Aspekte des Tätigseins, die sie idealtypisch und normativ zu fassen sucht. In der gesellschaftlichen Wirklichkeit muss immer mit Übergängen und Überschneidungen zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln gerechnet werden. Ernst Vollrath rät, diese Unterscheidungen nicht in »einer substantialistischen Weise« zu objektivieren. »Die Unterscheidung dreier Tätigkeitsweisen macht nur analytisch Sinn.«¹² Solche differenten Tätigkeitsweisen könnten »zwar herausgearbeitet werden, aber stets nur als Momente einer Synthesis, die ihrerseits Handlungscharakter« habe. Arendt anerkennt dies auch, wenn sie schreibt: »Im Sinne von Initiative steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten.« (VA: 18)

Versucht man einzelne konkreten Tätigkeiten gegeneinander abzugrenzen und zu entscheiden, wie weit sie Arendts Begriff des Arbeitens oder Herstellens entsprechen, verirrt man sich im Ringen um begriffliche Eindeutigkeiten und verliert dadurch Arendts Intention aus dem Blick. Arendts phänomenologische Reduktion ermöglicht es uns, aus einer ungewohnten Perspektive auf die Probleme der Moderne zu schauen. Ihr ging es um die weltlichen Eigenschaften der produzierenden Dinge, um die gemeinschaftsstiftende Funktion der Dinge und um die Distanz des Menschen zu lediglich biologischen Prozessen, um das Bewusstmachen von Freiheitsgraden. Mit der Differenzierung der Tätigkeitsformen will Arendt die Distanz, die der Mensch zur Natur einnimmt und die Emanzipation aus den Bedingungen einer bloß animalischen Abhängigkeit von der Natur verdeutlichen. Arbeiten, Herstellen und Handeln stellen Bedingungen der Existenz dar. Sie bringen die Zwangsläufigkeit, die Instrumentalität und die Freiheit zum Ausdruck. Alle gehören sie zur *Vita activa*, besitzen aber nicht denselben Wert der Autonomie und Freiheit. »Der Mensch, der den Gesetzen der Natur unterliegt, und der Mensch, der etwas radikal Neues *anfängt*, das sind die Extreme.«¹³ Schöpfung versus Routine, Freiheit versus Notwendigkeit – hier folgt Arendt Kants Freiheitsbegriff von der apriorischen Möglichkeit eines freien und moralischen Handelns. Man erkennt Arendts Bemühen, eine Hierarchie zwischen den verschiedenen Formen des Handelns herzustellen. Sie beschreibt die beiden Pole des Handelns, zwischen denen sich jede menschliche

12 Ernst Vollrath: Revolution und Konstitution als republikanische Grundmotive bei Hannah Arendt, in: Bernward Baule (Hg.): Hannah Arendt und die Berliner Republik. Fragen an das vereinigte Deutschland, Berlin 1996, S. 131.

13 Paolo Flores d'Arcais: Libertärer Existenzialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt, Frankfurt a.M. 1993, S. 24.

Tätigkeit bewegt. Arbeit ist am wenigstens weltbildend. »Der Grad an existenzieller Authentizität«, so der italienische Philosoph Paolo Flores d'Arcais, bemesse »sich daher an dem Grad an Autonomie, den die Tätigkeit« zulasse. Die Bandarbeit in der Fabrik, beispielsweise, wäre der Nullpunkt solcher Autonomie, Kreativität und Authentizität.

7.6 Kritik an Karl Marx

Über »Monsieur«, wie Arendt respektvoll in einem Brief an Jaspers Karl Marx nannte, schrieb sie: »Ich will ihn nicht retten als Wissenschaftler (obwohl er ein großer Wissenschaftler war, hat er sich doch gerade die Wissenschaft ideologisch verdorben) und sicher nicht als ›Philosophen‹, wohl aber als Rebellen und als Revolutionär« (Arendt/Jaspers 1993: 204). Arendt war von der Aufrichtigkeit von Marx überzeugt, die dringlichen Probleme des sozialen Lebens lösen zu wollen. Er war der erste Philosoph, der forderte, die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern sie handelnd zu verändern. Marx stellt, wie Arendt, in seiner Analyse der modernen Gesellschaft die Frage nach der Freiheit des Menschen in den Mittelpunkt. Marx setzt seine Hoffnung auf die Abschaffung des Privateigentums und auf den »vergesellschafteten Menschen«, Arendt auf seine geistige Autonomie und Freiheit. Die in den *Pariser Manuskripten* formulierte anthropologische Idee bleibt für Marx' Projekt einer theoretischen Begründung des Kommunismus grundlegend: Leben, Gemeinwesen und Arbeit bilden als »menschliches Wesen« eine Einheit. Arbeit ist das »sich bewährende Wesen des Menschen; durch sie wird der Mensch zum Menschen«¹⁴. Nach Marx ist die ökonomische Entwicklung als ein Naturprozess zu verstehen. Der Mensch ist in diesen »naturgeschichtlichen Prozess« restlos eingebunden, ihm fehlt Freiheit und Verantwortung.¹⁵

Arendt war, anders als Marx, davon überzeugt, dass die Ökonomie nicht das Feld ist, in dem sich Freiheit und Kreativität entfalten. Sich der Natur zu beugen, um sie auszubeuten, das liege »in der Natur des menschlichen Lebens, soweit es ökonomisches Handeln ist« (d'Arcais 1993: 26). Hier ist der Mensch nicht frei. Arendt träumt auch nicht, wie etwa Marx, von einer von Natur und Arbeit emanzipierten Menschheit. Anders als für Marx ist für Arendt die Freisetzung der gesellschaftlichen Produktivkräfte der Arbeit, der Wachstumsprozess gesellschaftlichen Reichtums, überhaupt nur möglich, »wenn die Welt und die Weltlichkeit des Menschen ihm zum Op-

14 Karl Marx: Die Frühschriften, hg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1932, Ausgabe 1964, S. 264.

15 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 23, Berlin 1972, S. 16.

fer gebracht werden« (VA: 327)¹⁶. Arbeit ist für Arendt grundsätzlich »weltlos«. Sie sei nicht imstande, eine Wirklichkeit zwischen den Menschen zu schaffen. Arendts Begriff von »Welt« ist demnach der Gegenbegriff zu den Atomisierungs- und Funktionalisierungstendenzen moderner Massengesellschaften, in denen die Möglichkeiten menschlicher Begegnungen und des Austauschs über öffentliche Angelegenheiten durch die Zwänge der Arbeits- und Konsumgesellschaft eingeschränkt werden. Freiheit lässt sich nicht im Rückzug aus dem öffentlichen Raum, noch durch die revolutionäre Umgestaltung der Eigentumsverhältnisse, sondern nur im kommunikativen Austausch mit anderen erringen.

Der Marxismus ist eine rein historische Theorie, die den zukünftigen Verlauf ökonomischer und machtpolitischer Prozesse, besonders von Revolutionen, vorherzusagen sucht. In Marx' Werk findet sich kaum ein Wort über die Wirtschaftslehre des Sozialismus. Marx hat im Wesentlichen keine andere Wirtschaftsweise angestrebt, auch er bekannte sich zu einem System der großen Industrie und des wirtschaftlichen Wachstums, das er sogar zu höchster Entfaltung bringen wollte. Dieses System verlangt jedoch Ausführende und Befehlende, folglich eine Klassenteilung. Auch im Sozialismus ändert sich an dieser Struktur nichts. Sie besteht unabhängig vom Eigentumsprinzip. Die jüdische Philosophin Simone Weil, die Arendt in *Vita activa* zu Beginn des Kapitels über *Die Gesellschaft der Konsumenten* anerkennend zitiert, konstatiert: »Die vollständige Unterordnung des Arbeiters unter den Betrieb und dessen leitendes Personal beruht folglich auf der Betriebsstruktur und nicht auf dem Eigentumsregime.«¹⁷ Gerade diese Abhängigkeit, der Verlust der Selbstbestimmung – nach Simone Weil geradezu das Wesen der Zerstörung des Menschseins –, verhindere Auflehnung, schließe ein Freiheitsbegehren und damit die Möglichkeit aus, eine freie Gesellschaft herzustellen.

Marx erkannte, anders als Arendt, der Natur keinen Wert zu. Als Quelle des staatlichen Reichtums gilt allein die Arbeitskraft. Die Linke beschränkte in der Folge Gerechtigkeit auf Verteilungsgerechtigkeit. Die Postwachstumsökonomik eines Nico Paech hingegen widerspricht den vorherrschenden Modernisierungs-konstruktionen: Marxismus, Neoliberalismus, Keynesianismus und Green-Groth. Marx sah nur die Möglichkeiten der industriellen Produktionsweise, die Herrschaft über die Natur und die Befreiung von der Daseinsnot, aber nicht ihre Grenzen und Gefahren, nicht das Unheil der Technik. Sein Blick auf die Technik war romantisch, ganz im Stile des Fortschrittsglaubens des 19. Jahrhunderts: Wie Hegel an die Selbstenthüllung Gottes im Laufe der Geschichte glaubte, so glaubte Marx an die

16 Deutschland erreichte den eigenen Erdüberlastungstag 2021 am 5. Mai. Hochgerechnet verbraucht Deutschland die dreifache Menge an Ressourcen, die ihm zur Verfügung stehen, National Footprint and Biocapacity Accounts 2021, <https://www.footprintnetwork.org/licenses/public-data-package-free/>

17 Simone Weil: Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften, München 1975, S. 155.

des Menschen durch Arbeit. Damit schlägt die Selbstgewissheit eines Descartes um in die neue Formel »Ich arbeite, also bin ich«. Anders als Marx versucht Hannah Arendt der Gefahr, Arbeit und Technik zu verabsolutieren, zu entgehen. Für sie ist Arbeit das unterste Niveau menschlicher Tätigkeiten überhaupt. Freiheit beginnt erst dort, wo die Lebensnot aufhört.

Marx befreit den Menschen zwar von der Vorgabe der göttlichen Metaphysik, unterwirft ihn jedoch einer materialistischen Geschichtsmetaphysik der Arbeit. Bei Marx stehen nicht die Rechte des Individuums im Mittelpunkt, vielmehr die der Klasse. Das Einzelschicksal gilt nichts, nichts der Mitmensch, sondern allenfalls der Mensch als Abstraktum; darum wird die Verkehrung der formell angestrebten Humanität in ihr Gegenteil möglich. Alle Fragen nach den Menschen sind bei Marx Fragen der Ökonomie. Die Menschen mit ihren Ideen und Absichten sind gleichsam in einem Netz der Klasse und der Produktionsverhältnisse gefangen. In dem Essay *Geschichte und Politik der Neuzeit* macht Arendt auf die Gefahr des Hegelschen Geschichtsbegriffs aufmerksam, der dazu verführt, »Politik als ein Herstellen, ein Machen von Geschichte zu verstehen«. Gerade dadurch gerate in »unsere politischen Theorien ein eminent zerstörerisches Element, das sich auch konkret, in einer Analyse der politischen Erfahrungen und Katastrophen des 20. Jahrhunderts, nachweisen ließe.«

Alle Theorien, in welchem Handeln als Geschichte-Machen, und also Herstellen, verstanden wird, führen letztendlich zu der in Marx' Werk so klar ersichtlichen Konsequenz, in einer so und anders beschaffenen, endgültig festgelegten Gesellschaftsordnung das Handeln, und damit das eigentlich Politische im Menschen, abzuschaffen. Die totalen Herrschaftssysteme, die Tyrannei und Diktaturen unseres Jahrhunderts, sind gerade deshalb so zerstörerisch, weil sie aus dieser Gesinnung entstanden sind und dies letztlich bezwecken. (ZVZ: 109)

7.7 Der Beginn der Weltentfremdung und ihre Folgen

In *Vita activa* analysiert Arendt die geschichtlichen Grunderfahrungen des menschlichen Tätigseins und die zerstörerische Logik des Herstellens und Arbeitens in der Moderne. Wenn Arendt vom Verfall des Politischen in der Moderne spricht, dann aus der Perspektive der griechischen Polis im Sinn der Gefährdung und des Verlustes von Freiheit als Resultat der neuzeitlichen Weltentfremdung: als »Flucht von der Erde in das Universum und der Flucht aus der Welt in das Selbstbewußtsein« (VA: 15). Die Weltentfremdung der Neuzeit bezieht sich nicht nur auf die natürliche Welt, die zu einem unbewohnbaren Kosmos wird, sondern auf die gemeinsame Welt der Menschen. Für Arendt hat Politik vor allem mit der Welt zu tun, nicht primär mit der biologischen-physiologischen Reproduktion von Leben. Freiheit beginnt dort,

»wo die Sorge um das Leben aufgehört hat, die Menschen zu zwingen, sich so oder anders zu verhalten« (ZVZ: 210).

Mit dem Auftreten des *Homo faber* beginnt für Arendt der Verfall des Politischen. Ähnlich wie Heidegger glaubt sie, eine gefährliche Tendenz in der Weltgeschichte entdeckt zu haben: nicht Seins- und Schicksalsvergessenheit, sondern Freiheitsvergessenheit und Weltentfremdung. »Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte«, sei das »Kennzeichen der Neuzeit« (VA: 325). »Enteignung«, so Arendt im Kapitel *Der Beginn der Weltentfremdung*, sei einer der »Modi, in denen sich Weltentfremdung« vollziehe. Im Unterschied zu Besitz und Reichtum gehöre Privateigentum zu den »elementarsten politischen Bedingungen für die Entfaltung der Weltlichkeit« des Menschen (VA: 324). In der Neuzeit habe die Weltentfremdung mit der Enteignung der Bauernschaft begonnen. Enteignung sei historisch der »Ausgangspunkt für die ursprüngliche Akkumulation, wie die Grundbedingung dafür, dass Reichtum durch die Ausbeutung der Arbeit in Kapital verwandelt werden« (VA: 325) konnte. Es scheine im Wesen des Kapitalismus zu liegen, so Arendt, und hier folgt sie Marx, Menschen zu enteignen. Die Anhäufung von Besitz habe dazu gedient »einen Prozess anzukurbeln, der nun automatisch weiter enteignete, weiter produzierte, weiter akkumulierte und immer weitere Gesellschaftsschichten an der Aneignung« beteilige (VA: 326), sodass »das kapitalistische Wirtschaftssystem in seinem Anfangsstadium eine Arbeits- und Elendshölle in die Welt setzte, dergleichen jedenfalls die europäischen Völker nie gekannt« hätten (VA: 327). Die neue Arbeiterklasse, die »buchstäblich von der Hand in den Mund lebte« (VA: 325), sei hingegen all der Sorgen enthoben worden, die sich nicht aus dem Zwang zur Reproduktion ergaben. Mit der Entstehung einer Welt, deren höchste Werte das Arbeiten und Herstellen sind, wurden die Grundlagen für das Gemeinwesen verdrängt. Das *Animal laborans* beherrsche jetzt die Öffentlichkeit und schreibe ihr seine Maßstäbe vor (VA: 157). Im nächsten Stadium dieser Entwicklung habe sich die Gesellschaft als Ganzes als »Subjekt des neuen Lebensprozesses« (VA: 327) konstruiert. Heute befänden wir uns »vermutlich im letzten Stadium dieser Entwicklung« (VA: 328).

Arendt beschreibt an dieser Stelle vorausschauend die Merkmale und Konfliktlinien der heutigen Globalisierung, wenn sie die Folgen der Weltentfremdung diagnostiziert, wie auch »die Schrumpfung der Erde in geographischer und wirtschaftlicher Hinsicht, schließlich die Entstehung eines Menschengeschlechts, dessen Einheit weder politisch garantiert noch aus dem humanistischen Ideal der Menschheit abgeleitet, sondern zu einer Tatsache geworden« (VA: 328) sei. Sie lässt uns an die 1945 gegründete UNO und andere internationale Institutionen denken, wenn sie bemerkt, dass sich heute »die Menschengesellschaft im Ganzen an die Stellen national organisierter Gesellschaften gesetzt« habe; die »gesamte Erdoberfläche« sei »an die Stelle der national begrenzten Territorien getreten«.

Ihre Kritik entzündet sich aber nicht an den Prinzipien und Regeln der *Global Governance*, sondern an der Politik selbst. Das letzte Stadium, so Arendt, brächte den Prozess der Weltentfremdung nicht zum Stillstand. Im Gegenteil. Die moderne wachstumsorientierte Gesellschaft verbreite sich nun über den gesamten Erdball und damit auch die »modernen gesellschaftlichen Probleme der Entwurzeltheit und Verlassenheit des Massenmenschen und der Massenbewegungen in alle Länder der Welt« (VA: 328). Der Sozialismus oder auch der Staatskapitalismus, die Enteignung des gesamten Volkes, sind für Arendt jedoch keine Alternativen zum Kapitalismus. Es sei »ein und dieselbe Bewegung« (Iwv: 108), die der Ausbeutung, ein »Prozess der Enteignung« (MG: 118). Es gehe nicht darum, die Enteigner zu enteignen, sondern »dem Menschen so viel Eigentum wie möglich zu erhalten« (VA: 119). Mit diesem »Prozess der Enteignung« beschreibt Arendt einen Prozess, der sich in den letzten Jahren vor unser aller Augen vollzieht, den der zunehmenden Ungleichheit in der Welt. Auf 1,76 Billionen US-Dollar schätzt Oxfam das Vermögen der 62 wohlhabendsten Menschen der Welt.

Es ist das Unbegreifliche der Katastrophe des 20. Jahrhunderts, das Arendt an den Begriffen der neuzeitlichen Philosophie und politischen Theorie zweifeln lässt. In *Vita activa* stellt Arendt die traditionellen Begriffe der Politik auf den Prüfstand. So führt sie, wie die amerikanische Professorin für Politische Philosophie Seyla Benhabib formuliert, mit ihrer Differenzierung zwischen Arbeiten und Herstellen einen »fortwährenden Kampf mit Karl Marx«¹⁸. Für Marx gelangt der Mensch durch Arbeit und durch die gewaltsame Änderung der Eigentumsverhältnisse zur Freiheit. In der Antike machte die Arbeit den Menschen, gleich dem Tier, zum Sklaven der Notwendigkeit. Marx stellt in den Augen Arendts diese Einstellung zur Arbeit auf den Kopf. Durch die Arbeit, so die Philosophie von Marx, schaffe der Mensch sich selbst. Im »Reich der Freiheit« schaffe sich die Arbeit aber aufgrund der hohen Produktivität ab. Nach Arendt liegt hier bei Marx ein Denkfehler, der seinem Werk anhafte und bei ihm zur Abschaffung von Staat und Politik führe. An die Stelle sinnvollen politischen Handelns trete in der von der Arbeit befreiten Gesellschaft die Freizeit, das Hobby und der Konsum. Es entstehe jene »eigentümliche Verlassenheit«, für Arendt ein Kennzeichen der Moderne. Deshalb stellt sie sich zum heutigen Verständnis des in der Politik vorherrschenden Primats der Daseinsversorgung quer, die dem Einzelnen ermöglichen soll, »in Ruhe und Frieden seinen Zwecken nachzugehen, das heißt unbehelligt von Politik zu sein« und »den Vielen das Leben, den Erwerb und ein Minimum von Glück zu sichern« (WP: 36).

Mit Bezug auf Marx' kommunistische Utopie warnt sie vor einem von »aller Beschwer befreites Konsumieren« und den Folgen der »rücksichtslosen Dynamik eines voll mechanisierten Lebensprozesses« (VA: 155) nicht nur für die Natur, sondern

18 Seyla Benhabib: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg 1998. S. 209.

auch für uns Menschen. Marx habe zwar die Kapitalakkumulation, die Funktionslogik der modernen Welt erkannt – andererseits aber als gelehriger Schüler Hegels die angenommenen ökonomischen Gesetzmäßigkeiten des historischen und dialektischen Materialismus zum Motor der Geschichte erklärt und so den Raum freien menschlichen Handelns und Gestaltens negiert. Arendt verteidigt, anders als Marx, den Wert der Autonomie von Politik und Recht gegenüber der Ökonomie. Sie kritisiert Marx' Gesellschaftsmodell als »Utopie von gestern«, das sich gegenwärtig mit den zerstörerischen Folgen »als Wirklichkeit von morgen« (VA: 154f.) abzuzeichnen begäunne. Das moderne Gesellschaftsideal, auf das sich auch Marx berufe, weist sie zurück, da es auf der Grundannahme der klassischen politischen Ökonomie beruhe, dass »Ziel und Zweck der *Vita activa* einzig und allein im wachsenden Reichtum, Überfluss und dem Glück für die größte Zahl« bestehe (VA: 156). Gleichwohl sei die Konsumgesellschaft weit davon entfernt, den »Zustand des Glücks für die größte Anzahl« zu verwirklichen (VA: 157). Arendt diagnostiziert ein allgemeines Unbehagen in der Kultur, von dem »moderne Massen im Überfluss ergriffen« seien. »Dass in unserer Gesellschaft nahezu jedermann« glaube, ein »Recht auf Glücklichkeit zu haben, und gleichzeitig an seinem Unglücklichsein« leide, sei das »beredteste Zeichen dafür, dass wir wirklich angefangen« hätten, in »einer Arbeitsgesellschaft« zu leben (VA: 158). Das »erschöpfte Selbst«¹⁹ zeigt sich heute in den charakteristischen Krankheitsbildern der Spätmoderne: Depression, Burn-out und psychosomatischen Störungen.

7.8 Der entfesselte Prometheus und die Grenzen der Freiheit

Arendt sah in der Instrumentalisierung der Natur, die uns zum »Herren und Meister der Natur« macht, ein spezifisch neuzeitliches Programm. Daraus folgt auch, dass die Natur, die wir selbst sind, immer mehr verdinglicht und instrumentalisiert wurde: der eigene Körper als Objekt naturwissenschaftlicher Forschung, aber auch der Ausbeutung, als Ware, als Maschine, als Körper, den ich selbst forme, style, optimiere und repariere. Was aus dem Blick gerät, sind die leiblichen Empfindungen, ist die Resonanz, die man erlebt, wenn einen etwas anspricht. Hier steht nicht das Beherrschen, sondern die Hingabe im Vordergrund.²⁰ Der Soziologe Andreas Reckwitz diagnostiziert in seinem Buch *Das Ende der Illusionen* eine »grundsätzliche Kri-

19 Alain Ehrenberg: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt/New York 2015.

20 Vgl. Thomas Fuchs: Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie, Frankfurt a.M. 2020.

se«, in die »das Individuum und seine Lebensführung«²¹ geraten ist. Ähnlich wie Arendt analysiert Reckwitz die Spätmoderne als eine »widersprüchliche, konflikt-hafte Gesellschaftsformation«. Bereits Ende der 1950er-Jahre antizipiert Arendt das Unbehagen in der spätmodernen Kultur, die erschöpfte Selbstverwirklichung des Individuums, die »Paradoxien seiner Emotionskultur«, wie Reckwitz es nennt, und die ökologischen Schäden eines ungezügelten Industrialismus mit seiner *waste economy*, einer auf »Vergeudung beruhenden Wirtschaft« (VA: 158); auch die Paradoxien des technischen und wirtschaftlichen Fortschritts. Wie ihr Freund Hans Jonas, ein Schüler Heideggers, war Arendt skeptisch gegenüber dem entfesselten Prometheus und den Verheißungen der modernen Technik. Auch Heidegger sah eine Gefahr in einem rein technischen Weltbezug. Er warnte vor einer schonungslosen »Vernutzung«²² natürlicher Ressourcen. Die moderne Technik betrachte alles unter dem Aspekt der Nützlichkeit und Verwertbarkeit. Mit der Technik verkomme Mensch und Natur zur reinen Ressource. Heidegger warnte vor einem unkritischen Umgang mit der Technik, vor der Gefahr eines Selbstverlustes des Menschen und vor einer Zerstörung der natürlichen Umwelt. Statt über die Welt zu herrschen, solle der Mensch in ihr als sterblicher Gast *wohnen* und sie *schonen*. Anders als Heidegger hoffte Arendt nicht auf einen Gott, der uns rettet. Sie lehnte Technik nicht ab, warnte aber vor den Gefahren ihres Missbrauchs und der Begrenztheit der Ressourcen der Erde. Arendt wandte sich gegen eine Technik, die die Umwelt zerstört und den Menschen ihre Lebensgrundlage raubt. Auch gegenüber der Natur ist der Mensch nicht autonom. Arendt ordnete die Autonomie des Menschen nicht der Natur unter und lehnte die absolute Entgegensetzung von »Entweder ich herrsche oder ich werde beherrscht« ab.

In dem am 3. Januar 1957 vom Bayerischen Rundfunk gesendeten Vortrag *Natur und Geschichte* konstatierte Arendt den »Beginn einer außerordentlichen Veränderung der Welt und der irdischen Natur« (ZVZ: 77). Sie zeige den wachsenden Einfluss der Naturwissenschaftler, der die Menschen von natürlichen Begrenzungen »befreit«, aber damit neue Unabsehbarkeiten geschaffen habe. »Seit der Spaltung des Atoms«, so Arendt, greife der Mensch »handelnd in die Natur ein«. Wir erhöhen unsere Macht über sie und täten ihr »mehr Gewalt als irgendein Geschlecht vor uns« an. Naturprozesse, die der Mensch in Gang setzt, nicht nur mit Blick auf den »möglichen Vernichtungsprozess organischen Lebens durch Atombomben«, sondern auch im Hinblick auf die »scheinbar so harmlosen Planungen wie die der künftigen Lebensmittelversorgung« für eine immer schneller sich vermehrende Erdbevölkerung, scheinen irreversibel zu sein. Prozesse, für deren »Ankurbelung die ge-

21 Andreas Reckwitz: Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie, Kultur in der Spätmoderne, Berlin 2019, S. 205f.

22 Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik, in: Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze, Frankfurt a.M. 2000, S. 7–36.

samen Schätze der Erde gebraucht und verbraucht werden und [die] dann unabhängig von weiterer Zuführung von irdisch Vorgefundenem und Gegebenem weiter rollen und produzieren [sollen]« (ZVZ: 78). Bereits heute lebten wir »in einer Welt, die weit mehr vom menschlichen Eingreifen in die Natur selbst, dem Erzeugen und Lenken von Naturprozessen, bestimmt« sei als von dem »technisierten Aufbauen und Erhalten dieser Welt als eines relativ beständigen Gebildes«. Alles scheine »auf Zerstörung« hinauszulaufen, und vorläufig sähen wir »noch keinerlei Möglichkeit eines Wiederrückgängig-Machens« (ZVZ: 75). Zweifellos, so Arendt, sei die »Fähigkeit zu handeln die gefährlichste aller menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten« (ZVZ: 79). Es erscheine so, als ob »wir unsere eigene Unvorhersehbarkeit, die Tatsache, dass kein Mensch je die Folgen seines Handelns voll übersehen kann, in die Natur selbst getragen« (ZVZ: 78) hätten. Noch nie sei die Menschheit »ein solches Risiko eingegangen«, wie »in unserer Zeit« (ZVZ: 79). Im Interview mit Günter Gaus beschreibt Arendt die Gefährlichkeit des Handelns: »Wir fangen etwas an; wir schlagen unseren Faden in ein Netz der Beziehungen. Was daraus wird, wissen wir nie.«²³ Das gelte für alles Handeln.

17 Jahre nach Veröffentlichung von *Vita activa* spricht Arendt 1975 in ihrer Rede *Home to Roots* davon, dass der »sozialistische und kommunistische Traum Realität« geworden sei. »Der edle Traum« aber habe »sich verändert« und gleiche »eher einem Albtraum«. Wir seien sogar imstande, »alles organische Leben auf der Erde zu vernichten« (IdG: 358). Die »tiefere Ursache« dieses Albtraums sei die »Doktrin des Fortschritts«, die dem »ganzen Zeitalter zugrunde« liege, »also der kapitalistischen und der sozialistischen Entwicklung gleichermaßen«. Dieser »Fortschritt« habe sich »auf Kosten der Welt, in der wir leben und auf Kosten der Dinge selbst, in die nun der Verschleiß eingebaut war« vollzogen. Arendt bezeichnet als einen ersten »Hoffungsstrahl«, dass man sich »neuerdings plötzlich für die der Umwelt drohenden Gefahren« interessiere (IdG: 358). Begriffe wie Gemeinwohl- und Kreislaufwirtschaft, grünes Wachstum oder Postwachstum kannte Arendt nicht. Die ökologischen und sozialen Folgen eines entfesselten Wachstums auf Kosten von Natur und Mensch waren ihr gleichwohl früh bewusst. Der US-Forscher Syukuro Manabe konnte in den 1970er-Jahren zeigen, dass es das Kohlendioxid aus menschlicher Aktivität ist, das die Erde aufheizt, und nicht die Sonne.

50 Jahre später bekam er dafür den Nobelpreis in Physik. 1972 wurde die Studie *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit* veröffentlicht. »Aus diesem teuflischen Regelkreis können uns technische Lösungen allein nicht herausführen«²⁴, war eine Schlussfolgerung der Studie. Zwei Generationen

23 Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt, 28.10.1964, https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html

24 Dennis Meadows u.a.: *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit* 1972, Stuttgart 1987, S. 172.

später fordern weltweit insbesondere junge Menschen, nachdem die Politik Jahrzehnte nicht gehandelt hatte, genau dies: dass die Politik handelt.