

New Europe College Yearbook 2008-2009



EVELINE CIOFLEC
ȘTEFAN COLCERIU
CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ
NICOLAE GHEORGHÎĂ
ALEXANDRU GICA
ADRIAN MURARU
ALEXANDRU SIMON
ANCA ȘINCAN
ATTILA SZIGETI
ADELA TOPLEAN

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright – New Europe College
ISSN 1584-0298

New Europe College
Str. Plantelor 21
023971 Bucharest
Romania

www.nec.ro; e-mail: nec@nec.ro
Tel. (+4) 021.307.99.10, Fax (+4) 021. 327.07.74



EVELINE CIOFLEC

geb. 1976 in Bukarest

Promotion im Mai 2008, an der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Brsg. Mit der Arbeit: „Die Prägung des Begriffs *Zwischen* in Martin Heideggers. Eine Analyse ausgehend von relationalen Strukturen in ‘Sein und Zeit‘“

Forschungsaufenthalte in Kyoto (Japan), in New York (USA) am *Hannah Arendt Center for Ethical and Political Thinking* des Bard College, sowie an der New School for Social Research, und in Berlin.

Lehre an der Babeş-Bolyai Universität in Cluj-Napoca, an der Eberhard-Karls Universität in Tübingen, sowie an der University of Fort Hare in East London (Südafrika).

Derzeit Postdoc-Stipendiatin der University of KwaZulu-Natal in Durban (Südafrika).

Veröffentlichungen und Übersetzungen im Bereich der Philosophie. Teilnahme an Projekten im Bereich der Psychologie

VERSTEHEN UND HANDELN EIN ANSATZ MIT MARTIN HEIDEGGER UND HANNAH ARENDT

Arendt zu Folge gibt es ohne menschliche Tätigkeit keine Welt. Die Welt „verdankt wesentlich dem Menschen ihre Existenz, seinem Herstellen von Dingen, seiner pflegenden Fürsorge des Bodens und seiner Landschaft, seinem handelnden Organisieren der politischen Bezüge in menschlichen Gemeinschaften.“¹ Aus dem Herstellen geht eine künstliche Welt hervor, die von den Sterblichen bewohnt wird. Im Handeln hingegen kommt die menschliche Freiheit zum Ausdruck und erhält jenen Aspekt der Welt in der ein Neuanfang möglich ist.

Von den vier menschlichen Tätigkeiten, die Arendt in *Vita activa* erwähnt, nämlich Denken, Arbeiten, Herstellen und Handeln, sind Herstellen und Handeln für das Erhalten der Welt zuständig.² Weil das Denken Arendt zu Folge nicht „innerhalb des Erfahrungshorizontes jedes Menschen liegt“, in ihrem Buch *Vita activa* aber nur jene Tätigkeiten für die allgemeine menschliche Bedingtheit ausschlaggebend sind, die jeden Menschen charakterisieren, werden nur das Arbeiten, das Herstellen und das Handeln eingehend untersucht. Dabei ist das Arbeiten jene Tätigkeit, durch welche die Lebenserhaltung gesichert wird, das Herstellen jene Tätigkeit, durch die Gebrauchsgegenstände erzeugt werden, und das Handeln die politische Tätigkeit, d. h. aber die Tätigkeit, in der die Zwischenmenschlichkeit zu Tage tritt.

Zwischenmenschlichkeit ist erst da möglich wo es Pluralität gibt, d. h., wo nicht vom Menschen die Rede ist, sondern von den Menschen.³ Pluralität meint, dass der Einzelne als Person verstanden wird,⁴ wobei das Personhafte der Person die moralische oder ethische Dimension ausmacht, wie Arendt in einer späteren Vorlesung festhält:

„Das Personhafte eines Individuums ist genau seine »moralische« Eigenschaft, wenn wir moralisch weder in seinem etymologischen noch in seinem konventionellen Sinne, sondern im Sinne der Moralphilosophie verstehen.“⁵

Die Pluralität der Menschen ist Bedingung des Handelns und Sprechens⁶, die ihrerseits moralisch und weltbildend sind. Zwar betrachtet Arendt das Sprechen ebenfalls als zentrales Motiv für die Weltbildung, aber es wird nicht als eine Tätigkeit angeführt, sondern als eine Grundbedingung der Zwischenmenschlichkeit. So ist das Sprechen, wie das Handeln auch, weltbildend, aber erst im Zusammenhang mit dem Handeln, wobei das Handeln der Sprache bedarf:

„Es gibt keine menschliche Verrichtung, welche des Wortes in dem gleichen Maße bedarf wie das Handeln.“⁷

Arendts Ausarbeitungen zum tätigen Leben zielen darauf, das Handeln als ausgezeichnete Tätigkeit hervorzuheben. Mit Arendt werde ich im Folgenden die Situation (als Handlungssituation oder politische Situation im Sinne der zwischenmenschlichen Situation) als Angelpunkt wählen und daran orientiert, die Strukturen des Handelns ableiten.

Die Schriften Arendts beziehen sich häufig auf die jeweils „gegenwärtige Situation“, den historischen Zusammenhang in politischer, zwischenmenschlicher Hinsicht.⁸ Das Handeln wird so zu einem zentralen Thema in Bezug auf die Möglichkeit menschlicher Freiheit und menschlichen Zusammenlebens, d. h. in Bezug auf die als „gegenwärtige Situation“ betrachtete Politik.

Somit hebt Arendt eine gesonderte Tätigkeit, die nur im öffentlichen Raum, also nur unter den Menschen überhaupt möglich ist, für das Politische hervor. Das Politische gehört in Arendts Auffassung nicht zum *Wesen* des Menschen, wie bei Aristoteles, der den Menschen als *zoon politikon* bestimmt:

„Zoon politikon: als ob es im Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre. Dies gerade stimmt nicht; der Mensch ist a-politisch. Politik entsteht in dem *Zwischen-den-Menschen*, also durchaus *außerhalb* des Menschen. Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug.“⁹

Werden die Analysen zu den menschlichen Tätigkeiten aus dieser Perspektive einer 'gegenwärtigen Situation' gelesen, so wird ersichtlich, dass das Handeln bei Arendt nicht für eine Erörterung des Wesens des Menschen vorrangig wird, sondern für die Erörterung des menschlichen

Miteinanders. Ihre Frage ist nicht so sehr, was der Mensch ist, sondern vielmehr unter welchen Bedingungen der Mensch lebt.

Das Handeln ist situiert, es findet nicht nur unter gegebenen Umständen statt, sondern ist auch selbstgestaltend. Anders gesagt, müssen für eine gewisse Handlung die Details der Umstände, unter denen sie stattfindet, berücksichtigt werden. Diese Details werden aber gerade durch die Handlung auch wieder modifiziert. In einem nächsten Schritt ist der Handlungsablauf dann dementsprechend von dem bereits vollzogenen Ablauf abhängig, und somit kann der gesamte Handlungsablauf nicht von vornherein erkannt oder projiziert werden. Handlungen sind somit im Einzelnen anhand von vorgegebenen Modellen kaum zu verstehen. Wer Handlungen verstehen will, muss einzelne Handlungssituationen lesen und erkennen können.

Um diesen Zusammenhang näher zu bestimmen, werde ich zunächst Heideggers Konzeption der hermeneutischen Situation hinzuziehen. Anschließend werde ich, ebenfalls ausgehend von Heidegger, die faktische Situation analysieren. Um die faktische Situation noch konkreter fassen zu können werde ich mit Hannah Arendt auf die Situation als politische Situation eingehen. Hierbei ist Situation im Hinblick auf zwischenmenschliches Handeln zu verstehen. Zu zeigen ist, dass bei Arendt mit Situation nicht Kontingenz gemeint ist, sondern vielmehr die bestimmenden und entscheidenden Sachverhalte in Bezug auf menschliches Handeln und menschliche Freiheit. Eine Handlungssituation ist bei Arendt zwar im Verstehen erschlossen, ähnlich wie bei Heidegger, fasst jedoch nur als Möglichkeit eines Neuanfangs Konturen.

Natalität und Pluralität sind die Stichworte für Hannah Arendts Auffassung vom Handeln. Sie bezeichnen zugleich dasjenige, was eine *politische Situation* genannt werden kann. Bei Heidegger hingegen lesen wir von einer *hermeneutischen Situation*, welche weniger das Handeln meint als das philosophische Verstehen. So eigenwillig die Gegenüberstellung von *politischer Situation* und *hermeneutischer Situation* auch erscheint, wird sich im Weiteren die Sinnverwandtschaft der beiden Ansätze zeigen.

Sowohl für Heidegger als auch für Arendt ist das Verstehen zentral. Wenn für Heidegger das Verstehen für die Möglichkeit der Philosophie zentral ist, so ist für Arendt das Verstehen ausschlaggebend für die Möglichkeit zu handeln. Allerdings weist die Motivation der Überlegungen in verschiedene Richtungen: während Heideggers Überlegungen davon motiviert sind, eine Möglichkeit der Philosophie zu bestimmen, sind

Arendts Überlegungen dadurch motiviert, zu zeigen, wann und unter welchen Bedingungen das menschliche Handeln möglich ist.

Hermeneutische Situation und politische Situation

In *Sein und Zeit* wird die Umsicht, das Erfassen einer Handlungssituation, als ein Bezug von *phronesis* (praktischer Vernunft)¹⁰ und Lebenswelt (als Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt) aufgefasst.¹¹ Darin widerspiegelt sich die Zurückweisung des Theoretischen, die mit der Problematisierung des Gegenstandes der Philosophie durchleuchtet wird.¹² Diese Zurückweisung kann als Grundzug der heideggerschen Auseinandersetzung mit der überlieferten sowie zeitgenössischen Philosophie – und somit auch mit der Philosophie als strenger Wissenschaft – gesehen werden und ist in der Ausarbeitung der hermeneutischen Situation verankert. Kritik und Zurückweisung des Theoretischen, der „Generalherrschaft des Theoretischen“¹³ besagt nicht eine gänzliche Absetzung von der Philosophie, sondern das Bestreben, die Philosophie umzuarbeiten, nämlich anhand der Frage nach dem Sein und ausgehend vom alltäglichen Leben. Der Versuch einen hermeneutischen Zugang zu der gegenwärtigen Lage der Philosophie zu finden, führt auch dazu, das Verstehen im Alltag nicht im Theoretischen zu verankern, sondern in der *phronesis*, in der praktischen Vernünftigkeit.

Die politische Situation scheint hingegen einen gänzlich anderen Charakter zu haben, als die hermeneutische Situation der Philosophie: Während es sich bei der hermeneutischen Situation um die Analyse der Begrifflichkeiten der Überlieferung handelt, gemessen an den zu bedenkenden Tatsachen, ist die politische Situation offensichtlich eine des Jetzt und Hier. Sie hat den Charakter des Plötzlichen, des Unmittelbaren. Zwar muss in der Politik auch gedeutet werden, jedoch spricht man von zwischenmenschlichen, von Moral geprägten Situationen vorwiegend anhand gegenwärtiger Zusammenhänge.

„Unter den vielen Dingen, von denen man zu Beginn des Jahrhunderts immer noch annahm, daß sie ‘dauerhaft und lebenswichtig’ wären, und die noch nicht überdauert haben, habe ich die moralischen ausgewählt. Auf sie wollen wir unsere Aufmerksamkeit richten (...) Und zwar solange, bis all dies ohne große Vorwarnung über Nacht zusammenbrach, als die

Situation eintrat, daß die Moral plötzlich ohne Hüllen im ursprünglichen Sinn des Wortes dastand (...).“¹⁴

Der Unterschied zwischen den genannten Zusammenhängen, in denen von einer Situation gesprochen wird, ist allerdings nicht ganz so hervorstechend, wie es zunächst erscheinen mag: Eine politische Situation muss auch interpretiert werden, trotz der Möglichkeit, dass sie plötzlich eintritt, und somit gehört sie auch in einen hermeneutischen Zusammenhang, wird Teil einer hermeneutischen Situation. Mit Sicherheit hat Hannah Arendt gerade um diesen Aspekt gekämpft, nämlich zu zeigen, dass eine zwischenmenschliche Situation im öffentlichen Bereich und somit eine politische Situation interpretiert oder beurteilt werden muss, und wie wichtig es ist, eine politische Situation überhaupt als solche zu erkennen.

Arendt spricht in der Einleitung zur Schrift *Vita Activa* von einer ‘gegenwärtigen Situation’ und meint damit die Moderne, wobei sie den Übergang von der Neuzeit, die sie analysiert, zur gegenwärtigen Zeit im Beginn des 20-sten Jahrhunderts sieht. In ihren Analysen geht es ihr demnach nicht nur darum, schlicht die Neuzeit zu beschreiben, sondern darum, zu zeigen, dass eine politische Situation davon abhängt, wie das Handeln in ihr bestimmend ist: Eine politische Situation ist nicht schlichtweg gegeben, sondern sie ist durch menschliches Handeln geschaffen. Zwar entsteht sie auf dem Hintergrund historischer Gegebenheiten, ist in die Geschichte eingebunden, und gerade weil sie im geschichtlich-interpretativen Zusammenhang den Charakter des Plötzlichen oder des Neuanfangs hat, kann sie zu einer Änderung des Gegebenen führen, und zwar nicht nur im Verstehen, sondern auch in den Sachverhalten. Für Arendt ist die Neuzeit gerade deswegen eine Zeit der Weltentfremdung geworden,¹⁵ weil das Handeln, als weltbildendes, in den Hintergrund getreten ist.

Ist von einem Neuanfang die Rede, so handelt es sich, trotz des plötzlichen und unmittelbaren Charakters, nicht um Revolution, sondern vielmehr um die Möglichkeit der Freiheit im Einverständnis mit der Tradition. Gerade die Revolutionen, etwa jene von Lenin und Trotzki, betrachtet Arendt mit Skepsis, da sie die Werte der Überlieferung vorausgesetzt haben, darauf gebaut haben, und zwar ohne davon ausdrücklich Kenntnis zu nehmen: „Wenn irgendetwas von Lenin oder Trotzki als Vertreter des Berufsstandes der Revolutionäre kennzeichnend ist, so der naive Glaube, daß die Menschheit automatisch die wenigen

seit Anbeginn der Geschichte bekannten und wiederholten moralischen Vorschriften befolgen werde, wenn erst einmal die gesellschaftlichen Zustände durch die Revolution verändert seien.“¹⁶ Der Neuanfang besteht in der anfänglichen, gebürtigen Möglichkeit des Individuums zu handeln, und zwar ohne den Anspruch, die Tradition umzuwerfen, sondern mit der Kraft neue Zeichen zu setzen, im Einzelnen Veränderungen zu bewirken und die eigene Freiheit kundzutun.

a. Die hermeneutische Situation und die Faktizität des Lebens

Die hermeneutische Situation, von welcher Heidegger in seinen frühen Freiburger Vorlesungen spricht, erhebt – wie die politische Handlungssituation bei Arendt – den Anspruch, die Gegenwärtigkeit in Abhebung von Analysen der Vergangenheit zu durchleuchten. Es geht beiden Denkern um ein besseres Verstehen, darum, wie das Verstehen des Jetzt und Hier überhaupt möglich ist. Diese Gegenwärtigkeit wird in beiden Fällen im Praktischen verankert. Bei Heidegger tritt das Verstehen in Anlehnung an das praktische Verstehen in den Vordergrund, wie bereits erwähnt, primär um die Möglichkeit der Philosophie zu erörtern.

Der Zusammenhang, in dem Philosophie möglich ist, wird in Heideggers Entwurf *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* als ‘hermeneutische Situation’ dargestellt.¹⁷ Interpretationen „stehen unter bestimmten Bedingungen des Auslegens und Verstehens“. Der „thematische Gegenstand im Wie seines Ausgelegtseins“ ist nur dann zugänglich, wenn die hermeneutische Situation deutlich gemacht wurde.

„Die Situation der Auslegung, als der verstehenden Aneignung des Vergangenen, ist immer eine solche der lebendigen Gegenwart. Die Geschichte selbst als im Verstehen zugeeignete Vergangenheit, wächst hinsichtlich ihrer Erfassbarkeit mit der Ursprünglichkeit der entscheidenden Wahl der hermeneutischen Situation.“¹⁸

Diese Auffassung der Auslegung des geschichtlichen Zusammenhangs ist für das Verständnis von Begriffen der Philosophie ausschlaggebend. Die hermeneutische Situation gliedert sich in Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff.¹⁹ Jede Interpretation ist in einer solchen Situation gegeben. Dabei ist die Vorhabe das bereits Verstandene, der Bezug zu einem Sein, der bereits mitgebracht wird. Die Vorsicht ist derjenige umfassende Bezug,

der vorweggenommen wird, d. h. dasjenige, woraufhin die Interpretation abzielt. Der Vorgriff hingegen, ist die Begrifflichkeit, die bei der Auslegung angewendet wird, die Entscheidung, wie die Auslegung durchgeführt wird.

Allerdings muss zwischen dem vorgängigen Verständnis und dem ausdrücklichen Verstehen, ein Unterschied liegen, denn etwas zu suchen, was in aller Form schon vorliegt, wäre obsolet. Es handelt sich dabei nicht darum, etwas gänzlich Neues aufzudecken, sondern darum, ein Verständnis, welches bereits vorliegt zu vertiefen, zu entfalten, zu erweitern.²⁰

Das Vorverständnis umfasst auch das vorontologische Seinsverständnis, das noch nicht ausdrücklich in einer Auslegung gegeben ist, das „*durchschnittliche und vage Seinsverständnis*“, das als „*Faktum*“ gilt.²¹ Bei diesem Seinsverständnis ist das „ist“ nicht begrifflich festgehalten. In *Sein und Zeit* wird das Verstehen so, wie es ausgehend vom Leben aufgefasst wird, in einer Auslegung des 'Apriori' festgehalten. Letzteres bezeichnet nämlich nicht dasjenige, was vor aller Erfahrung gegeben ist, wie etwa bei Kant²², sondern es bezeichnet die Faktizität. Indem Heidegger das Apriori ausgehend von dem Vorverständnis auffasst, also bei der Faktizität ansetzt, bleibt es nicht länger eine Bezeichnung, welche die Erkenntnis vor aller Erfahrung ausmachen soll, sondern es bezeichnet diejenige Gegebenheit, die noch nicht ausdrücklich dem Verstehen zugeeignet ist, und somit ein Vorverständnis vor aller Philosophie, das aber durchaus aus Erfahrung entstanden ist. Nicht die Erfahrung bleibt das Kriterium nach welchem das Apriori bestimmt wird, sondern die philosophische Ausdrücklichkeit oder Unausdrücklichkeit.

„Wie ist der Charakter dieses »Vor-« zu begreifen? Ist es damit getan, wenn man formal »apriori« sagt?“²³

Und ferner:

„Das als Vor-Struktur des Verstehens und qua als-Struktur der Auslegung Sichtbare“, macht ein einheitliches Phänomen aus, „davon zwar in der philosophischen Problematik ausgiebig Gebrauch gemacht wird, ohne dass dem so universal Gebrauchten die Ursprünglichkeit der ontologischen Explikation entsprechen will.“²⁴

Ersichtlich ist, dass es sich beim Verstehen gerade nicht um den Verstand, das Urteilen, handelt. Es geht vielmehr um eine Einsicht, welche dem Modell des Handelns entnommen wird: die Einsicht in die Situation des

Handelns, die dem Urteil vorgängig ist. Es geht Heidegger offensichtlich gerade darum, das Verstehen, als einsichtiges, vernünftiges Verstehen, das dem Handeln dient, in den Mittelpunkt der Analysen zu stellen. Dieses vernünftige Verstehen ist schon bei Aristoteles im Werk *De anima* zu finden, wo zwischen praktischem und theoretischem *nous* unterschieden wird.²⁵ Der praktische *nous* ist dabei vom Zweck geleitet und meint, im richtigen Augenblick wissen, was zu tun ist.²⁶

Somit könnte hervorgehoben werden, dass es Heidegger nicht darum geht, die letztgültige Wahrheit jenseits der Gewohnheit zu finden, sondern die Wahrheit ausgehend von dieser.²⁷ Die Philosophie wurzelt in der Gewohnheit, dem gewohnten Umfeld. Daher ist die Umsicht nicht auf Evidenz zurückzuführen, und auch nicht auf eine Art Betrachtung, sondern auf ein Verstehen als Erfassen einer Handlungssituation. Das Verstehen ist aber nicht auf den Verstand, sondern auf die praktische Vernunft zurückzuführen.²⁸

Gleichzeitig ist eine Handlungssituation aber auch nicht anders gegeben, als in der Umsicht. Eine Situation zeigt sich als Situation gerade darin, dass sie vernommen, erfasst wird. Wird die Situation nicht erfasst, dann kann auch nicht gehandelt werden. In seinen Analysen geht Heidegger allerdings von gelingenden Handlungen aus. Die Umsicht erfasst die Situation und das jeweilige Handeln, und so kann jeweiliges Dasein sich verhalten, handeln.²⁹

Das begrenzte Umfeld, in das eine Handlung sich fügt, ist als Ganzes gegeben. Eine Handlungssituation wird von Heidegger anhand des Modells einer Werkstatt interpretiert, die ein Ganzes ausmacht, weil ich mich darin zurechtfinde und in der Arbeit aufgehen kann, nicht aber ein totum.³⁰ Handlungssituationen sind nie geschlossene Situationen, sie sind nur abgerundet um handeln zu können.

In den späten 20-er Jahren³¹, vor allem in *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt. Endlichkeit. Einsamkeit*³² greift Heidegger die Erörterung der hermeneutischen Situation erneut auf, und zwar in Zusammenhang mit dem Problem des Mitseins mit den Anderen oder der Gemeinschaft, wenn zugleich das Handeln erörtert wird. Im Anschluss an Aristoteles bestimmt Heidegger das Miteinandersein ausgehend von der Rede: „Die Worte erwachsen aus jener *wesenhaften Übereinkunft* der Menschen miteinander, gemäß deren sie *in ihrem Miteinandersein offen sind für das sie umgebende Seiende* worüber sie im einzelnen übereinstimmen und d. h. zugleich nicht übereinstimmen können.“³³ Dieser Aspekt wird auch bei Hannah Arendt in *Vita Activa* unterstrichen.³⁴

In dem hier erörterten Zusammenhang von Arendts und Heideggers Auffassungen, bleibt jedoch die Bestimmung der hermeneutischen Situation, die das Verstehen auf die praktische Dimension zurückführt und zugleich festhält, dass das Verstehen nur in einem gewissen Horizont möglich ist, aussagekräftiger. Diese Konzeption Heideggers kann in Arendts Versuch, die Freiheit des Menschen in seinen Tätigkeiten zu verankern, wieder gefunden werden. Die Hervorhebung der politischen Sphäre, d. h. des zwischenmenschlichen freien Lebens und Handelns, ist eine Ausarbeitung und eine Konsequenz der von Heidegger schon skizzierten Möglichkeit zu verstehen, in der die menschliche Freiheit wurzelt, diesmal aber in konkreter Ausarbeitung anhand politischer Phänomene.

b. Die politische Situation und das Handeln bei Arendt

Hannah Arendts Schrift *Vita activa oder vom tätigen Leben* und ihre Auffassung von der Handlung kann ausgehend von Heideggers Analysen verstanden werden, wobei in dieser Schrift das Phänomen des Handelns ausdifferenziert wird, nämlich in der Unterscheidung von öffentlichem und privatem Raum, von Arbeit, Herstellen und Handlung.

Für Hannah Arendt ist der Ort für die Tätigkeit, die vollzogen wird, bestimmend. Sie zeigt in ihren Analysen der Öffentlichkeit und des Privaten „wie sehr der Sinn von dem Ort abhängt, an dem er sich vollzieht.“³⁵ So durchleuchtet sie die strukturelle Bestimmung des Handelns aus der neuen Perspektive des Zusammenhangs, in dem diese sich vollzieht. Zugleich bestimmt sie das Handeln als „die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt“³⁶, was eine nähere Bestimmung der Verortung der Handlung als Frage aufwirft und so den Ort als Situation oder Lage ins Blickfeld rückt.³⁷ Wird die Handlung ausgehend vom Ort aufgefasst, so geht es um die Geschichtlichkeit des Menschen, seine Eingebundenheit in eine immer schon verstandene Welt. Einer der wichtigsten Aspekte des menschlichen Miteinanderseins ist zugleich Grundbedingung der Welt: das Sprechen, die Sprache, die Möglichkeit sich sinnvoll mitzuteilen ist der Grundstein von Pluralität, welche ihrerseits die Welt ausmacht.

„Sofern wir im Plural existieren, und das heißt, sofern wir in dieser Welt leben, uns bewegen und handeln, hat nur das Sinn, worüber wir miteinander oder wohl auch mit uns selbst sprechen können, was im Sprechen einen Sinn ergibt.“³⁸

Die Sprache wird bei Arendt zu einem Phänomen, das nicht nur Pluralität zulässt, sondern diese sogar ermöglicht und sie uns zur Kenntnis bringt. Die Sprache wird hier somit als eine Mitte aufgefasst, in der Pluralität sich entfaltet und zugleich festgehalten wird. Dabei hat die Sprache eine doppelte Funktion: sie vermittelt zwischen den die Pluralität ausmachenden Individuen und gibt die Einheit einer sinnvollen, verstehbaren Welt.

Diese vom Sinn geprägte von der Pluralität bestimmte Welt ist bei Arendt nicht nur als eine Welt des Handelns aufgefasst, sondern auch als eine Welt des Herstellens. Die Tendenz eine von den Menschen errichtete Welt zu begründen, zeigt sich in den Ansätzen der Menschen die Erde als Lebensraum zu übersteigen³⁹ oder gar Leben herzustellen, was an sich ein Paradox ist, da Leben nicht herstellbar ist.

„Die Welt als ein Gebilde von Menschenhand ist, im Unterschied zur tierischen Umwelt, der Natur nicht absolut verpflichtet, aber das Leben als solches geht in diese künstliche Welt nie ganz und gar ein, wie es auch nie ganz und gar in ihr aufgehen kann; als ein lebendes Wesen bleibt der Mensch dem Reich des Lebendigen verhaftet, von dem er sich doch dauernd auf eine künstliche, von ihm selbst her errichtete Welt hin entfernt.“⁴⁰

Die Frage danach, wie weit die Wissenschaft im „Reich des Lebendigen“ gehen darf, ist eine politische Frage. Arendts Argument hierfür lautet:

„Die Frage kann nur sein, ob wir unsere neue wissenschaftliche Erkenntnis und unsere ungeheueren technischen Fähigkeiten in dieser Richtung zu betätigen wünschen; und diese Frage ist im Rahmen der Wissenschaften schlechthin nicht zu beantworten, ja sie ist in ihrem Rahmen noch nicht einmal sinnvoll gestellt, weil es im Wesen der Wissenschaft liegt, jeden einmal eingeschlagenen Weg, bis an sein Ende zu verfolgen.“⁴¹

Die Begründung des politischen Denkens sieht Arendt in einer Grundlagenkrise der Wissenschaften – analog zu Heideggers Zurückweisung des Theoretischen.

„Sollte sich herausstellen, daß Erkennen und Denken nichts mehr miteinander zu tun haben, daß wir erheblich mehr erkennen und daher auch herstellen können, als wir denkend zu verstehen vermögen, so würden wir wirklich uns selbst gleichsam in die Falle gegangen sein, bzw. Sklaven – zwar nicht, wie man gemeinhin glaubt unserer Maschinen, aber –

unseres eigenen Erkenntnisvermögens geworden sein, von allem Geist und allen guten Geistern verlassene Kreaturen, die sich hilflos jedem Apparat ausgeliefert sehen, den sie überhaupt nur herstellen können, ganz gleich wie verrückt oder wie mörderisch er sich auswirken möge.“⁴²

Arendt unterscheidet, wie Husserl auch, zwischen Tatsachenwahrheit und Vernunftwahrheit, wobei es ihr in der Theorie der Handlung, um die Tatsachenwahrheit geht.⁴³ Mit Tatsachen meint sie dabei nicht Befunde der Erfahrungswissenschaften, sondern vielmehr Ereignisse aus dem politischen Leben. Für Arendt gilt: „Die Tatsachenwahrheit ist von Natur aus politisch.“⁴⁴ Im den Vernunftwahrheiten, verhalten sich Tatsachenwahrheiten nicht notwendigerweise „antagonistisch“ zu den Meinungen: „Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen.“⁴⁵ Im Vordergrund steht für Arendt das politische Leben und die Wahrheiten in Bezug auf dieses sind eher am Gemeinsinn der Menschen ausgerichtet als an den Wahrheiten der Vernunft.

So plädiert Arendt dafür, dass die Sprache in ihrer Vielfältigkeit, jenseits der wissenschaftlichen Sprache gepflegt werden muss: „Wo immer es um die Relevanz von Sprache geht, kommt Politik notwendigerweise ins Spiel; denn Menschen sind nur darum zur Politik begabte Wesen, weil sie mit Sprache begabte Wesen sind.“ Und ferner: „Die Wissenschaftler leben (...) bereits in einer sprach-losen Welt, aus der sie qua Wissenschaftler nicht mehr herausfinden.“⁴⁶ Gemeint ist hier sicherlich die wissenschaftlich auf Formeln verkürzte Sprache. Zwar ist diese Verkürzung durchaus förderlich und erlaubt zuweilen auch die interdisziplinäre Übersetzung von Forschungsergebnissen, jedoch kann sie die Vielfältigkeit nicht ersetzen. Es ist Arendt zuzustimmen, dass die Individualität und Vielfalt der Sprache beibehalten werden muss, auch wenn hinzuzufügen ist, dass die wissenschaftliche Sprache nicht nur eine Verkürzung ist, sondern auch ein durchaus fruchtbarer Versuch einander zu verstehen. Allerdings geht es Arendt nicht darum, die Sprache in Bezug auf menschliche Erkenntnis zu erforschen, sondern vielmehr darum, die Sprache als zwischenmenschliches Kommunikations- und Ausdrucksmittel zu betrachten, die Sprache als Ermöglichung von Pluralität und politischem Handeln. Treffend fasst Sheila Benhabib wie folgt zusammen:

„Zu den elementaren Beiträgen, die Arendt zur Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts leistete, gehört die These, daß der menschliche Raum der Erscheinungen vom »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten

und [der] in ihm dargestellten Geschichten« gebildet wird. Sprechen und Handeln geht zwischen den Menschen vor sich, und fast »alles Handeln und Reden betrifft diesen Zwischenraum« (VA, S. 173). Dieses Zwischen schließt zwar die Welt der Dinge ein, hat jedoch eine ungreifbare Dimension, »da es nicht aus Dinghaftem besteht und sich in keiner Weise verdinglichen oder objektivieren läßt; Handeln und Sprechen sind Vorgänge, die von sich aus keine greifbaren Resultate und Endprodukte hinterlassen. Aber dieses Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung- Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.« (VA, S. 173)⁴⁷

Die politische Situation kann so als ein Zwischen bestimmt werden. Vor allem das Handlungsgefüge oder das Sprechen machen eine politische Situation aus, die nie abgeschlossen, sondern offen für weitere Handlungen oder dafür, das Wort zu ergreifen. Nicht allein die Fakten machen die Situation aus, sondern die Dynamik des Handelns und Sprechens. Daher ist die Bezeichnung mit „Zwischen“ zutreffend: dieses erinnert zwar an Fakten, ist aber eher durch Offenheit für Möglichkeiten und Dynamik charakterisiert ist.

Heidegger und Arendt zum Handeln

Heidegger schreibt keine Handlungstheorie, auch wenn seine Philosophie sich dem Handeln zuwendet.⁴⁸ Für Heidegger steht das Verstehen der Welt im Mittelpunkt seiner Analysen. In *Sein und Zeit* lesen wir einen Ansatz den Menschen in seiner Umwelt zu betrachten. Die Welt wird allerdings wie eine Werkstatt aufgefasst. Dabei wird dasjenige, mit dem der Mensch zu tun hat eher berücksichtigt als das Zwischenmenschliche. Dieses tritt in einer eher negativen Bestimmung des Man hervor, wobei es unbestimmt bleibt, wie das Mitsein im positiven Sinne aufzufassen ist.⁴⁹ Arendt hingegen geht auf die letzteren Zusammenhänge genauer ein und beschreibt die Zwischenmenschlichkeit als einen politischen Aspekt.

Die Zwischenmenschlichkeit ist für Arendt anhand der Tätigkeiten, des Menschen aufgebaut. So sind Arbeit, Tun und Handeln mögliche Tätigkeiten des Menschen, in denen die Zwischenmenschlichkeit zu Tage tritt. Die einzige Tätigkeit in welcher der Mensch frei ist und in

der somit auch die zwischenmenschliche Dimension eine der Freiheit ist, ist das Handeln: Im Handeln ist der Mensch zwar notwendig auf andere bezogen, da das Handeln immer ein politisches Handeln ist, jedoch so, dass der Bezug nicht einschränkend ist, sondern vielmehr die Möglichkeit eines Neuanfangs bietet. Die Pluralität ist keine Einschränkung der individuellen Freiheit, sondern eine Bedingung der Möglichkeit von individueller Freiheit. Anders gesagt, erfährt jedermann seine Freiheit in seinem Bezug auf andere.

In diesem Sinne ist die Freiheit nicht jene des individuellen Willens, sondern vielmehr eine Freiheit des Handelns, eine Freiheit die immer schon die Anderen voraussetzt. In ihrem Essay *On Freedom* geht Arendt auf die Geschichte der Auffassung von Freiheit ein und zugleich belebt sie die antike Auffassung von Freiheit wieder: Bei Paulus ist der freie Wille getrennt vom intellektuellen Willen zu finden. Die christliche Tradition entdeckt somit den Willen als eigenständige Fakultät des Geistes.⁵⁰ Arendt geht einen Schritt zurück in die antike Welt und belebt die Auffassung wieder, laut welcher politische Freiheit die Freiheit zu Handeln meint und demnach nicht allein auf die Willensfreiheit zurückzuführen ist. Dennoch ist bei Paulus der Gedanke der Situation, des Kairos, hervorzuheben: die Freiheit des Willens ist nicht eine frei schwebende, sondern ist die Freiheit, in einer erfassten Situation den Willen einzusetzen.⁵¹

Die beiden Aspekte treffen hier aufeinander und Arendt schlägt diese Brücke: es geht darum, Freiheit im Handeln zu finden, die Freiheit in einer bestimmten Situation zu handeln, und, wie gesehen, impliziert Handeln, das ja zwischenmenschlich ist, immer auch den Anderen. Wenn die Freiheit für Paulus eine innere Freiheit in einer gewissen Situation meint, so greift Arendt dieses situative Moment auf, beharrt aber darauf, dass die Freiheit eine Freiheit des Handelns im Vollzug ist. Das situative Denken hat die Verknüpfung von Handeln und Freiheit nicht aufzuheben, sondern zu bestärken.

Für Arendt weist das Handeln eine ethische Dimension auf, die den Anderen berücksichtigt. Bei Heidegger bezieht sich diese ethische Komponente nicht zwangsläufig auf die Anderen, sondern eher auf die Dimension des Selbst. Zwar ist der Andere auch berücksichtigt, jedoch nicht als ein Grundstein der Pluralität, sondern vielmehr als dem Selbst zugehörig. Wie die Pluralität sich ausgehend von dieser Konzeption überhaupt bildet, ist bei Heidegger wenig berücksichtigt. Damit bleibt auch die ethische Frage nur teilweise beantwortet: Wenn die ethische

Frage die Frage nach dem Anderen mit einbeschließt, so ist mit Arendt eher eine Antwort darauf zu finden.

Heidegger hat mit seiner Auffassung von Jemeinigkeit die Frage nach der Individualität gestellt – danach, wie die Vereinzelung überhaupt möglich ist.⁵² Er setzt dabei eine zwischenmenschliche Sphäre der Gemeinsamkeit voraus, welche grundsätzlich im Sein des Menschen beruht. Arendt hingegen versucht entgegen dieser Auffassung, die das Beisammensein der Menschen im Sein begründet, eine Konzeption der Pluralität hervorzuheben, in der die Gemeinschaft aktiv im Handeln begründet wird. Zwar meint Heidegger mit der Konzeption des Entwurfs auch eine aktive Weltbildung, die im Handeln beruht, aber dieses erklärt nicht, wie das Handeln unter den Menschen, zwischen den Menschen möglich sein soll.⁵³

Für Heidegger ist das Handeln eher die Sache einer einzelnen Person⁵⁴ und es beginnt mit einer Entscheidung, die aus einer bestimmten Offenheit heraus getroffen werden muss, aus einem individuellen Verständnis des eigenen Lebens, der eigenen Bedürfnisse und Verpflichtungen. Die Verantwortung dem „Ruf des Gewissens“ zu folgen, fordert jeden Einzelnen dazu auf, sich seiner eigenen Freiheit bewusst zu sein und dementsprechend zu leben.⁵⁵ In *Sein und Zeit* bietet Heidegger keine konkretere Ausarbeitung seiner Konzeption zum Handeln. Erst in späteren Schriften heißt es:

„Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen eingeschätzt. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens zu entfalten, in diese hervorgeleiten, producere.“⁵⁶ (GA 9, S. 313)

Heideggers Zuwendung zur griechischen Philosophie, die Analyse der praktischen Vernunft bei Aristoteles, sowie sein Ansatz zur Destruktion aus der gegenwärtigen Perspektive haben auf Arendt großen Einfluss ausgeübt. Während Heidegger jedoch seine Untersuchungen ausgehend vom Umgang mit Werkzeug ansetzt, ist Arendt eher der zwischenmenschlichen Dimension zugewandt. Auf diese Weise entwickelt sie die heideggersche Auffassung der individuellen, jemeinigen Freiheit – oder Erschlossenheit – zu einer Konzeption der Freiheit des Menschen als Pluralität.⁵⁷

In *Vita Activa* bestimmt Arendt das Handeln als Neuanfang, der jedem zusteht, ein Neuanfang, der zwar in einer Welt, die jeder mit anderen teilt, stattfindet, aber dennoch nicht den individuellen Charakter verliert. Diesen

Neuanfang sieht Arendt in der Geburt bestätigt, die nicht lediglich zur-Welt-kommen bedeutet, sondern als solche auch schon die Möglichkeit etwas Neues in die Welt zu bringen birgt:

„Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen. (...) In diesem ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne ist Handeln und etwas Neues Anfangen dasselbe; jede Aktion setzt vorerst etwas in Bewegung, sie agiert im Sinne des lateinischen *agere*, und sie beginnt und führt etwas an im Sinne des griechischen *archein*. Weil jeder Mensch auf Grund seines Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.“⁵⁸

Das Zur-Welt-kommen ist nicht schlicht eintreten in die Welt oder Ankunft in der Welt, sondern es ist zugleich ein als Neuanfang bestimmtes Eintreten in die Welt, welche die Verantwortung zu Handeln mit sich trägt, d. h. aber sich entsprechend der bei der Geburt mitgegebenen Möglichkeit zu verhalten.

Ohne den Unterschied zwischen öffentlichem Raum und Privatsphäre, kann Arendts Ansatz die Handlung als Neuanfang aufzufassen nicht wirklich nachvollzogen werden. Als Modell für diesen Unterschied zieht Arendt die griechische Polis in Betracht.⁵⁹ Wir werden sogleich sehen, dass mit dieser Entscheidung fest steht, dass die Freiheit eines der Hauptanliegen der gesamten Untersuchung ist und somit die Freiheit der eigentliche Grund der Handlungstheorie bei Arendt ist. Im antiken Griechenland, tritt zugleich mit der Polis die Auffassung von öffentlicher und privater Sphäre hervor. Öffentlich ist dasjenige, was in der Agora geschieht, während das Private zum Hause, dem Haushalt, gehört.⁶⁰ Während die Arbeit die Tätigkeiten des Hauses, die der Lebenserhaltung dienen Charakterisiert, wird das Herstellen und die Handlung eine Sache des öffentlichen Lebens. Damit scheint die Privatsphäre von unfreier Tätigkeit bestimmt zu werden, womit auch schon eine Grenze zum öffentlichen Raum gezogen ist.

Jedoch ist auch das Herstellen nicht wirklich eine freie Tätigkeit, weil sie auf die Hervorbringung von Gegenständen gerichtet ist und somit diesem Prozess verschrieben bleibt – gebunden an Bestimmungen und Vorbilder, die selbst nicht mehr zum Herstellen gehören.⁶¹ Das wären die vier Gründe, oder *causae*, nämlich *causa finalis*, *formalis*, *materialis* und

causa efficiens.⁶² Da das Herstellen diesen Gründen verschrieben bleibt und solange sie als Tätigkeit fungiert dem Endprodukt verschrieben ist d. h., sobald dieser aber hergestellt endet, keine freie Tätigkeit. Allerdings handelt es sich hierbei um eine andere Form von Unfreiheit, als beim Arbeiten, da im Herstellen der kreative Aspekt dennoch eine Freiheit in sich trägt⁶³ und die Tätigkeit nicht wie die Arbeit schlichtweg für die Erhaltung des Lebens verbraucht wird, und somit „destruktiv-verzehrend“ ist.⁶⁴

Mit dieser Unterscheidung von Arbeit und Herstellen ist anhand der verschiedenen Formen der Unfreiheit die Abgrenzung des öffentlichen Raums von der Privatsphäre vollzogen. Ist aber im Herstellen schon eine gewisse Freiheit beinhaltet, so ist die Handlung die einzige tatsächlich freie Tätigkeit des Menschen und darin besteht der wirklich öffentliche Raum. Der Übergang von privatem zum öffentlichen Raum besteht somit in Schritten zur Freiheit hin. Diese wiederum lassen sich an den menschlichen Tätigkeiten erkennen.

Arendts Handlungstheorie gilt demnach der Unterscheidung der Tätigkeiten um herauszufinden, in welchen der Tätigkeiten der Mensch frei ist. Öffentlicher Raum und Privatsphäre dienen dabei der Veranschaulichung. Zugleich unterstreicht Arendt damit aber auch, dass Freiheit nur im öffentlichen, d. h. aber in jenem Raum, wo auch andere zugegen sind, überhaupt stattfinden kann.⁶⁵ Der Schritt zur Freiheit hin ist der Schritt zu einem freien Verhältnis mit anderen hin, d. h. aber, von der Privatsphäre (die von Kind auf den Menschen als erste bestimmt) zum öffentlichen Raum, in dem die Handlung erst möglich wird.

Wir haben gesehen, dass die Handlung zugleich die Möglichkeit des Neuanfangs bedeutet und nun bleibt zu klären, was es im Weiteren bedeutet, dass in der Handlung ein Neuanfang möglich ist. Um dieses zu tun, schlage ich vor, den Begriff der ‘Situation’ in Betracht zu ziehen. Dieser Begriff wird uns behilflich sein, nicht nur die Privatsphäre vom öffentlichen Raum zu unterscheiden, sondern auch einen qualitativ spezifischen ‘Raum’ zu finden, in dem Handlung stattfindet und wo der Neuanfang ansetzt. Während der öffentliche Raum nicht nur Handlung, sondern auch, wie gesehen, das Herstellen beherbergt, ist mit der Bestimmung einer Situation, in der eine Tätigkeit ansetzt, die Handlung noch genauer eingeführt.

Der Ausgangspunkt für Arendts Betrachtungen zum Handeln, ist, dass der öffentliche Raum zunehmend entfremdet ist, dass dieser keine Möglichkeit mehr bietet, neue Möglichkeiten an den Tag treten

zu lassen, sondern vielmehr bedeutungslos geworden ist, nämlich ein Raum in welchem Menschen zwar miteinander weilen, jedoch gar nicht aufeinander bezogen sind:

„Der öffentliche Raum wie die uns gemeinsame Welt versammelt Menschen und verhindert gleichzeitig, daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen. Was die Verhältnisse in einer Massengesellschaft für alle Beteiligten so schwer erträglich macht, liegt nicht eigentlich, jedenfalls nicht primär, in der Massenhaftigkeit selbst; es handelt sich vielmehr darum, daß in ihr die Welt die Kraft verloren hat, zu versammeln, das heißt zu trennen und zu verbinden. Diese Situation ähnelt in ihrer Unheimlichkeit einer spiritistischen Séance, bei der eine um einen Tisch versammelte Anzahl von Menschen plötzlich durch irgendeinen magischen Trick den Tisch aus ihrer Mitte verschwinden sieht, so daß nur zwei sich gegenüber sitzende Personen durch nichts mehr getrennt, aber auch durch nichts Greifbares mehr verbunden sind.“⁶⁶

Eine andere Form der Auffassung der Öffentlichkeit geht von der Privatsphäre aus und bildet sich als eine Erweiterung des Privaten, so dass die „kleinen Dinge“ plötzlich im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen.⁶⁷ Auch ist das frühchristliche oder urchristliche Modell der Öffentlichkeit verbreitet, wenn die Öffentlichkeit ausgehend von der Familie aufgefasst wird. Die Kritik, die Arendt an diesem Modell übt ist, dass es nicht nur keine Möglichkeit für das Politische, d. h. aber das freie Handeln zulässt, sondern sogar anti-politisch konstituiert wird.

„Der unpolitische, unweltliche Charakter der Gemeinschaft der christlichen Gläubigen äußerte sich im Urchristentum in der Forderung, daß die Gemeinde einen corpus bilden solle, einen »Körper« dessen Glieder sich wie Brüder der gleichen Familie verhalten. (...) Das Leben in der Gemeinde folgte strukturell dem Leben in der Familie, und die Forderungen, die an dieses Leben gestellt wurden, orientierten sich an den Beziehungen, die in der Familie vorwalteten, und zwar gerade darum, weil man es hier mit einem Modell nicht- und sogar antipolitischen Zusammenlebens zu tun hatte.“⁶⁸

Entgegen dieser Modelle, in denen Arendt auch eine gewisse Erklärung für den Verlust des öffentlichen, politischen Raum, sieht, geht es Arendt darum, einen solchen Raum erneut positiv zu bestimmen und damit zugleich die menschliche Freiheit im Politischen zu erörtern. Hierfür

greift sie die aristotelische Unterscheidung von *Praxis* und *Poiesis* auf: Die *Praxis*, als das freie Handeln im griechischen Staat wurde zunächst vom Herstellen und dann von der Arbeit ersetzt. Die *Praxis*, das Handeln hat dabei unter den menschlichen Tätigkeiten ihre zentrale Stellung, die ihr in Bezug auf die Freiheit zukommt, eingebüßt. Auch wenn das Handeln, das Herstellen und die Arbeit als menschliche Tätigkeiten nicht allgemein ersetzt werden können, d. h. aber nötig sind, gibt es eine Hierarchie zwischen ihnen, die ausgehend von dem Gedanken der Freiheit festzustellen ist: Das Herstellen impliziert, an die Dinge, die hergestellt werden müssen, gebunden zu bleiben, während die Arbeit darum bemüht ist, das Leben zu erhalten. Allein das Handeln hat die Möglichkeit einen ganz unbefangenen Neuanfang zu setzen, d. h. eine freie Tätigkeit zu sein.

Die Abstumpfung der Unterscheidung menschlicher Aktivitäten in der modernen Welt bewegt Arendt dazu, die Handlung als freie Tätigkeit erneut hervorzuheben. Es geht nicht zuletzt darum, für die Moderne Welt eine Möglichkeit der Freiheit zu beschreiben und entgegen der Politik im 20-sten Jahrhundert, die von totalitären Systemen geprägt war, ein politisches Modell zu finden, welches die menschliche Freiheit so berücksichtigt, dass wir nicht mehr mögliche Opfer der „Banalität des Bösen“ werden.⁶⁹

Hannah Arendt hat sich in ihrem Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* mit den totalitären Regimes systematisch auseinandergesetzt,⁷⁰ wobei es ihr nicht nur um die geschichtlichen Tatsachen ging, sondern zugleich auch um die Würde des Menschen, oder, wie es anderenorts heißt, um „das Recht Rechte zu haben“.⁷¹ Mit dem sehr umstrittenen Begriff der „Banalität des Bösen“ warnt Arendt davor, dass sich gerade in den scheinbar unverfänglichen Situationen des Alltags das Böse einschleichen kann.⁷² Eine Situation erkennen meint demnach nicht, nur gewisse Zusammenhänge als ausschlaggebend zu definieren, sondern auch den Mut zu haben, immer wieder zu hinterfragen, was die gegebene Situation definiert, als dass man darin zu freier Handlung fähig ist.

Auch wenn Arendt oftmals in begrifflicher Erläuterung historisch verfährt, so ist das Hauptthema ihrer Untersuchungen doch die Moderne. Es geht darum, ein besseres Verständnis unserer Zeiten an den Tag zu legen. Aber auch das ist noch nicht ganz treffend – denn Arendts Analysen sind nicht schlicht in beschreibender Absicht formuliert. Ihr Interesse gilt vorwiegend dem besseren Verständnis und, wie wir ausgehend von *Vita activa* gesehen haben, der Möglichkeit zu handeln:

„Die Absicht der historischen Analysen ist, die neuzeitliche Weltentfremdung in ihrem doppelten Aspekt: der Flucht von der Erde in das Universum und der Flucht aus der Welt in das Selbstbewusstsein, in ihre Ursprünge zu verfolgen, um so vielleicht zu einem besseren Verständnis des neuzeitlichen Gesellschaftsphänomens zu kommen, bzw. der Situation der europäischen Menschheit in dem Augenblick, als für sie und damit für alle Menschen der Erde ein neues Zeitalter anbrach.“⁷³

Arendt versucht demnach einen Zusammenhang zu erfassen, der für die mögliche Handlung als bestimmend betrachtet werden kann: Diesen Zusammenhang bezeichnet sie im angeführten Zitat als Situation. Das Zusammenspiel von verschiedensten historisch auszumachenden Faktoren hat das Hervortreten einer neuen Weltordnung ermöglicht. Wovon die neue Weltordnung, die zugleich unsere heutige Weltordnung ist, bestimmt ist, ist Arendts unausgesprochene, aber aus ihren Texten hervorgehende Leitfrage. Dieses aber, weil in ihrer Auffassung, Handeln nur möglich ist, wenn die Situation in der wir uns befinden erfasst wurde. Dabei ist mit ‘Situation’ ein sehr breit gefasstes Zusammenspiel gemeint – alles, was für unsere politisch-geschichtliche gesellschaftliche Lage bestimmend sein könnte und ist. War weiter oben von ‘politischer Situation’ die Rede, so nicht in diesem Sinne der breit gefassten Situation der Menschheit und der Welt, sondern, wie gezeigt, im Sinne der spezifischen Handlungssituation für den Einzelnen. Dieser weitere Begriff der Situation, umfasst die einzelnen Handlungssituationen und bezeichnet die verschiedenen Etappen der Geschichte, wie Neuzeit oder Moderne, die für Arendts Untersuchung ausschlaggebend wurden:

„Die Neuzeit und die moderne Welt sind nicht dasselbe. Was die wissenschaftliche Entwicklung betrifft, so ist die Neuzeit, die mit dem siebzehnten Jahrhundert anhub, bereits an ihr Ende gekommen; was das Politische anlangt, so dürfte die Welt, in der wir nun leben, angebrochen sein, als die erste atomare Explosion auf der Erde stattfand. Aber diese moderne Welt bleibt im Hintergrund meiner Erwägungen, die noch voraussetzen, daß die Grundvermögen des Menschen, die den Grundbedingtheiten menschlicher Existenz auf der Erde entsprechen, sich nicht ändern; sie können so lange nicht unwiderruflich verloren gehen, als diese Grundbedingtheit nicht radikal durch andere ersetzt wird.“⁷⁴

Wenn Sheila Benhabib Arendt als „melancholische Denkerin der Moderne“⁷⁵ bezeichnet, wie es in der deutschen Übersetzung ihrer

Monographie schon im Titel heißt, so ist damit auf Arendts Versuch, im Menschen und für den Menschen, einen Grundzug, bzw. eine Bestimmung zu finden, die eine Möglichkeit der Freiheit, aber auch der menschlichen Würde zulassen. Diesen Versuch unternimmt Arendt trotz der Weltentfremdung, die Neuzeit mit sich gebracht hat, und der Moderne, die Errungenschaften der Neuzeit bis zur Gefährdung der menschlichen Existenz hinaus getrieben hat.

Weder geht es Martin Heidegger nur um das Verstehen oder um die Philosophie, noch ist Hannah Arendt lediglich am Handeln als Tätigkeit interessiert. Vielmehr ist Arendt darum bedacht, wie verstehend gehandelt werden kann, wobei Heideggers Überlegungen dahin führen, zu erörtern, wie das Denken ein Handeln ist.⁷⁶ Der enge Zusammenhang von Handeln und Verstehen, Auslegen, Denken, hat diese Gegenüberstellung motiviert.⁷⁷ Jede politische oder zwischenmenschliche Situation, in der ein Neuanfang möglich ist, ist zugleich eine hermeneutische Situation: sie muss verstanden werden und ist erst dann, wenn sie nicht als zufällig, sondern in ihrem Freiheit stiftenden Charakter verstanden wird, eine politische Situation.

NOTES

- * Marga und Kurt Moellgaard Stipendium, New Europe College 2008 /2009.
- 1 Arendt, H., *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* (fortan VA), Piper Verlag, München / Zürich 2007, S. 33.
- 2 VA, S. 14.
- 3 VA, 213 f.
- 4 Vgl. VA, S. 219 f.
- 5 Arendt, H., *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, Piper, München / Zürich 2003, S. 53.
- 6 VA, S. 213.
- 7 VA, S. 218.
- 8 VA, S. 13.
- 9 Arendt, H., *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Piper, München / Zürich 2007 (1. Auflage 2003), S. 11.
- 10 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI 2, 1139 b 5-14: „Die wahre Überlegung ist das Werk (ergon) der praktischen Vernünftigkeit (phronesis)“.
- 11 Der Kürze halber kann ich diese Aspekte hier nicht ausarbeiten, möchte aber auf einen aufschlussreichen Aufsatz verweisen: Volpi, F., *Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, S. 1-42.
- 12 Vgl. Heidegger, M., *Gesamtausgabe* (fortan GA) 56 / 57, Klostermann Verlag, Frankfurt a. M.; die Ausarbeitung des Fragerlebnisses „Gibt es etwas?“ (S.69) wird aus eben diesem Blickwinkel angegangen: „Gibt es überhaupt eine einzige Sache, wenn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sachen; es gibt nicht einmal nichts, weil es bei einer Allherrschaft der Sachspähre auch kein »es gibt« gibt.“ (S. 62)
- 13 GA 56/ 57, S. 87.
- 14 Arendt, H., *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, Piper, München / Zürich 2003, S. 11.
- 15 VA, S. 15.
- 16 Arendt, H. *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, Piper, München / Zürich 2003, S. 15.
- 17 GA 62, S. 341-391.
- 18 GA 62, S. 347. Die hermeneutische Situation wird durchaus in Anlehnung an die umgangssprachliche Auffassung von Situation herausgearbeitet: „»Situation« trägt in der gewöhnlichen Sprache eine Bedeutung des Statischen an sich; dieser Nebensinn muß beseitigt werden. Aber ebenso verkennt eine »dynamische« Auffassung die Situation, in der man den Phänomenzusammenhang als ein »Fließen« auffasst und vom Fluß der Phänomene spricht. Von da aus gesehen bedeutet »Situation« eine

- »Stillstellung«. Aber der Zusammenhang der Situation steht jenseits der Alternative »statisch-dynamisch«.“ (GA 60, S. 92).
- 19 Heidegger, M., *Sein und Zeit* (SuZ), GA 2, S. 150. In *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922) gliedert sich diese Struktur noch in Blickstand, Blickhabe, Blickbahn (GA 62, S. 345), wobei Blickhabe und Blickbahn als Blickrichtung und Sichtweite erläutert werden (GA 62, S. 346 f.) – in der Bestimmung der prinzipiellen Forschung als „*phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*“ werden hier schon Vorhabe und Vorgriff angeführt (PhIA, GA 62, S. 364 f.). Heidegger wendet immer wieder die dreifache Struktur an, um die philosophische Vorgehensweise anzuzeigen. Schon in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22, wenn es heißt „Philosophieren ist (formal angezeigt) ein Verhalten“ (GA 61, S. 53) wird diese Struktur angeführt, hier als Vollzugssinn, Bezugssinn und Gehaltsinn des Verhaltens (ebd.).
- 20 Diese Unterscheidung von explizit und unexplizit, ausdrücklich und unausdrücklich motiviert Heideggers Phänomenologie insbesondere *Sein und Zeit*.
- 21 SuZ, S. 5; und weiter: „[...] wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff.“ (ebd.)
- 22 In der Einleitung zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787) stellt Kant die Frage „ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntnis gebe. Man nennt solche *Erkenntnisse a priori*, und unterscheidet sie von dem *empirischen*, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben.“ (KRV, B 2)
- 23 SuZ, S. 150.
- 24 SuZ, S. 151.
- 25 Aristoteles, *De anima* III, 10. 433 a 9ff; für eine Analyse des bei Aristoteles, vgl. Annette Hildt, *Ousia-Psyche-Nous*, Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit, Verlag Alber, Freiburg/München, 2005, S. 315f.
- 26 Zur Hervorhebung des *nous*-Aspekts in der *phronesis* vgl. auch Roberto Rubio, *Zur Möglichkeit einer Philosophie des Verstehens*, Verlag Attempto, Tübingen, 2006, S. 45.
- 27 Es handelt sich hier um das Verhältnis von $\alpha\epsilon\omicron\upsilon\upsilon$ und $\chi\upsilon\iota\omicron\upsilon$. Während das erstere als Gewohnheit bezeichnet wird, übersetzt Heidegger letzteres mit Haltung, Haben. (Vgl. GA 18., S. 171f. insbes. S. 181; vgl. auch GA 62, S. 386.)
- 28 Zur Bestimmung der Umsicht ausgehend von der Erfahrung vgl. GA 22, S. 210 – 211, S. 224– 225; Hier wird die Umsicht, was Heideggers Übersetzung der *phronesis* ist, in Zusammenhang mit *empeiria*, Erfahrung im Aristotelischen Sinne gebracht.
- 29 Gerold Prauss spricht von einem Primat des Handelns insofern, als „bereits das Erkennen, wenn auch nur metaphorisch, als ein Handeln zu

kennzeichnen ist, als Erkenntnis- oder Urteilsakt.“ (Prauss, G., *Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1996 [2. unveränd. Auflage; 1. Auflage 1977], S. 8)

30 Vgl. SuZ, §15; Von diesem nicht abgeschlossenen, wenn auch Grenzen aufweisenden Charakter der Situation zeugt die Entdeckbarkeit des Zuhandenen, welches darin erfasst wird: „Es gehört zum Wesen der Entdeckungsfunktion des jeweiligen besorgenden Aufgehens in der nächsten Werkwelt, daß je nach der Art des Aufgehens darin das im Werk, d. h. seinen konstitutiven Verweisungen, mit beigebrachte innerweltliche Seiende in verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit, in verschiedener Weite des umsichtigen Vordringens entdeckbar bleibt.“ (SuZ, S. 71)

31 In *Sein und Zeit* konzentriert Heidegger sich auf den Umgang mit Zuhandenem um den Ansatz beim praktischen Verstehen aufzuzeigen. Die Welt wird ausgehend von einem „»praktischen« Verhalten“ und dem instrumentellen Umgang interpretiert. Zum einen wird dabei der Vorrang der Praxis vor der Theorie, in dem Sinne angenommen, dass das Verständnis auf ein praktisches Vorverständnis aufbaut, zum anderen ist die Verkürzung der praktischen Sphäre auf das Herstellen, d. h. von *Praxis* auf *Poiesis* zu ersehen, d. h. der Zugang zur Welt über das Seiende, welches Korrelat eines Besorgens sein kann. Nach *Sein und Zeit* greift Heidegger die Frage nach dem Mitsein jedoch gezielt auf. Der Mensch wird als solcher bedacht.

32 GA 29/30.

33 GA 29/ 30, S. 447.

34 VA, S. 213 f.

35 VA, S. 96.

36 VA, S.17.

37 Heidegger bezeichnet eine Situation auch als Lage: GA 29/30, S. 104.

38 VA, S. 12.

39 Vgl. Klaus Helds Erörterungen zur Lebenswelt und zu der Notwendigkeit die eine Welt als die Welt auf der Erde zu erkennen. Held bezieht sich auf Husserl und zeigt, dass Husserl schon das Problematische des erzeugten Außenhorizontes, aufgezeigt hat. Held, K., *Heimwelt. Fremdwelt. Die eine Welt*, in: Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.), *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie, Phänomenologische Forschungen* 24 (1991), S. 305-337.

40 VA, S. 9.

41 VA, S. 10.

42 VA, S. 11.

43 Zur Unterscheidung von Tatsachenwissenschaft und Vernunftwissenschaft vgl. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, Felix Meiner Verlag Hamburg 1992, *Gesammelte Schriften* Bd. 5, Text nach *Husserliana* III/1, S. 6.

- 44 Arendt, H., *Wahrheit und Lüge in der Politik: Zwei Essays*, Piper & Co. Verlag, München 1972, S. 57.
- 45 Ebd.
- 46 VA, S. 11.
- 47 Benhabib, S., Hannah Arendt: Die melancholische Denkerin der Moderne, Rotbuch Verlag, Berlin 1998 (Übers. Karin Würdemann), S. 182 f.
- 48 Vor allem im *Brief über den Humanismus* (GA 9, S. 311-360) befasst Heidegger sich mit der Frage nach dem Handeln.
- 49 Wie gesehen, greift Heidegger in seiner Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* diese Frage noch auf, ohne sie allerdings bezüglich der politischen Dimension auszuarbeiten. (GA 29/30)
- 50 Vgl. Arendt, H., *On Freedom*, in: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1973 (4. Aufl.; 1. Aufl. 1961), S. 167.
- 51 Vgl. Heidegger, M., *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt a. M. 1978.
- 52 SuZ, S. 7.
- 53 Zum Handeln als Sichverhalten und der Weltbildung s. GA 29/30, S. 344 f., 525 ff. Zur Gegenüberstellung von Heidegger und Arendt mit Bezug auf das Handeln, vgl. Hinchmann, L. P.: „Against Heidegger, Arendt tried to show that the core values of human rights and dignity cannot be sustained unless one explicitly recognizes the „plurality“ of human life and the importance of the public realm in revealing who we are as individuals.“ (L. P. Hinchman, S. K. Hinchman, *Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s phenomenological humanism*, in: *Rewiew of politics*, 46/2, 1984, S. 183) Für Arendts Kommentare zu Heidegger sind zwei Essays hervorzuheben ‘What is existential philosophy?’ (1946) und die spätere Vorlesung ‘Concern with politics in European thought’ (1969).
- 54 Heidegger spricht zwar auch von der Gemeinschaft oder vom Volk, insbesondere in späteren Schriften, aber auch schon in *Sein und Zeit*. (SuZ, 384) Dennoch bleibt diese Auffassung mit Bezug auf das Handeln an der Analyse des Selbst ausgerichtet, da die Pluralität der Gemeinschaft nicht betont wird. Das „Geschick“, das „Geschehen der Gemeinschaft und des Volkes“ leitet allerdings dieses Handeln im „Miteinandersein in derselben Welt.“ (a. a. O.)
- 55 SuZ, S. 268 f.
- 56 GA 9 (Holzwege), S. 313.
- 57 Vgl. Michael Lessnoff, *Political Philosophers of the Twentieth Century*, Oxford 1999, p. 63: “By reason of this with-like Being-in-the-World, the world is always the one I share with Others. The world of *Dasein* is a with-world (*Mitsein*). Heidegger thus recognized, correctly, the worldly and social (or plural) condition of human life, but immediately went on to devalue it. For Heidegger, interpretation of existence is subjective, singular and – above

all – finite. Death – human mortality or finitude – is for Heidegger the ultimate reality. All authentic being therefore is an utterly lonely being-unto-death.(...) Arendt's quarrel with Heidegger is that, for all the profundity of his thought, and despite his rejection of the universalism of the Western philosophical tradition a misplaced scorn for, or at least neglect of, the political dimension of human existence."

58 VA, S. 125.

59 VA, S. 22 f.

60 VA, S. 42 f.

61 Das Bedingen ist hier ähnlich wie im Falle der Arbeit: „In jedem Fall findet sich das Vorbild, das das Herstellen leitet, außerhalb des Herstellenden selbst; es geht dem Werkprozeß voraus und bedingt ihn auf eine ganz ähnliche Weise, wie die drängenden Antriebe des Lebensprozesses im Arbeiter der eigentlichen Arbeit vorangehen und sie bedingen.“ (VA, S. 167).

62 Vgl. hierfür: Heidegger, M., *Die Frage nach der Technik*, GA 7 (Vorträge und Aufsätze), S. 7 „Seit Jahrhunderten lehrt die Philosophie, es gäbe vier Ursachen: 1. die causa materialis, das Material, der Stoff, woraus z. B. eine silberne Schale gefertigt wird; 2. die causa formalis, die Form, die Gestalt, in die das Material eingeht; 3. die causa finalis, der Zweck, z.B. der Opferdienst, durch den die benötigte Schale nach Form und Stoff bestimmt wird; 4. die causa efficiens, die den Effekt, die fertige wirkliche Schale erwirkt, der Silberschmied.“

63 Diesen Aspekt der Kreativität unterstreicht Arendt sogar mit ziemlich großer Emphase: „In jedem Herstellen liegt etwas Prometheisches, weil es eine Welt errichtet, die auf der gewalttätigen Vergewaltigung eines Teils der von Gott geschaffenen Natur sich gründet.“ (VA, S. 165)

64 VA, S. 118.

65 In Epochen der Gewaltherrscher oder in Massengesellschaften bleibt ein jeder nur „eingesperrt in seine Subjektivität“ weil dieser gemeinsame, öffentliche Raum nicht existiert. (VA, S. 72 f.)

66 VA, S. 66.

67 VA, S. 64.

68 VA, S. 67.

69 Vgl. Arendt, H., *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, aus dem Engl. von Ursula Ludz, Piper, München/Zürich, 2006.

70 Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, Piper München / Zürich, 2008 (8.. Auflage), 1. Aufl. 1986.

71 Mit dieser Aussage, „the right to have rights“, bezieht Arendt sich auf die Möglichkeit universaler Rechte, gemäß derer jeder Mensch das Recht hat einer Gemeinschaft anzugehören; vgl. Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Jovanovich [1951] 1968, p. 177; vgl auch: Benhabib, S., *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, p. 49 f.

⁷² Die „Banalität des Bösen“, welches dem Begriff des „radikalen Bösen“ entgegengehalten wird, der seinen Ursprung in Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* aus dem Jahr 1793 hat, in welcher der Königsberger ein Vermittlungsprogramm zwischen Religions- und Kirchenglaube entwerfen wollte, indem er die Moraltheorie der *Kritik der praktischen Vernunft* auf die Hauptlehren der christlichen Religion projizierte, hat heftige Kontroversen hervorgerufen. (Vgl. auch Bozzaro, C., Hannah Arendt und die Banalität des Bösen, mit einem Vorwort von Lore Hühn, FwPF, Freiburg 2007, S. 22) „Das Böse, das durch die totale Herrschaft heraufbeschworen wurde, ist für Arendt ein ‚radikal Böses‘. Es ist ‚radikal‘, weil es nicht nur auf die physische und die psychische Zerstörung eines Individuums, sondern auf die Idee selbst des Individuums, sozusagen seine metaphysische Ausschaltung, die Opfer und Täter gleichsam umfasst. Das ‚radikal böse‘ visiert die Vernichtung der menschlichen ‚Spontaneität‘ und Pluralität an, welche nach Hannah Arendt die ‚Wurzeln‘ der Menschlichkeit konstituieren. Dieses von der totalen Herrschaft bewirkte ‚radikal Böse‘ stellt ein ‚Noch-Nie-Dagewesenes‘ in der Geschichte dar.“ (a. a. O., S. 99)

⁷³ VA, S. 15.

⁷⁴ VA, S. 14.

⁷⁵ A. a. O.

⁷⁶ Vgl. Heideggers *Brief über den Humanismus*, GA 9 S. 311 ff.

⁷⁷ Wie das Urteilen im Näheren bei Arendt in einer spezifischen Weise aufgefasst wird, die dem Vernehmen bei Heidegger oder der Umsicht nahe steht, gehört nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung, da dieses Thema vielmehr den Schwerpunkt in einer Ausarbeitung der Rolle des Urteils bei Arendt hat und das Gewicht der hier vorgeschlagenen Gegenüberstellung zu sehr verlagern würde.