HANNAH ARENDT

Vita Activa oder Vom tätigen Leben

München o.J. (piper paperback)

Lizenzausgabe des W. Kohlhammer Verlags, Stuttgart

Schutzumschlagentwurf: Hans Schaumberger

Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck/Schleswig

© 1960 W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

\_\_\_\_\_

Anmerkungen stehen in runden Klammern ( ).

Seitenzahlen stehen in eckigen Klammern [ ] und werden am Beginn und Ende jeder Seite angegeben.

Fremdsprachliche Begriffe sind, anders als im Original, *kursiv* gesetzt.

Bitte fühlt Euch frei, Tippfehler, Scanartefakte etc. zu korrigieren.

INHALT

*Einleitende Bemerkungen* 7

*Erstes Kapitel: Die menschliche Bedingtheit* 14

§ 1 *Vita Activa* und *Condition Humaine* 14

§ 2 Der Begriff der *Vita Activa* 18

§ 3 Ewigkeit und Unsterblichkeit 23

*Zweites Kapitel: Der Raum des öffentlichen und der Bereich des Privaten* 27

§ 4 Der Mensch, ein gesellschaftliches oder ein politisches Lebewesen 27

§ 5 Die *Polis* und der Haushalt 31

§ 6 Das Entstehen der Gesellschaft 38

§ 7 Der öffentliche Raum: Das Gemeinsame 49

§ 8 Der private Bereich: Eigentum und Besitz 57

§ 9 Das Gesellschaftliche und das Private 64

§ 10 Die Lokalisierung der Tätigkeiten 70

*Drittes Kapitel: Die Arbeit* 76

§ 11 „Die Arbeit unseres Körpers und das Werk unserer Hände“ 76

§ 12 Die Dinghaftigkeit der Welt 85

§ 13 Die Arbeit und das Leben 88

§ 14 Die Fruchtbarkeit der Arbeit im Unterschied zu ihrer vermeint

lichen „Produktivität" 92

§ 15 Die Abschaffung des „toten" Eigentums zugunsten der „leben

digen" Aneignung 99

§ 16 Das Werkzeug und die Arbeitsteilung 107

§17 Die Gesellschaft von Konsumenten 115

*Viertes Kapitel: Das Herstellen* 124

§ 18 Die Dauerhaftigkeit der Welt 124

§ 19 Die Verdinglichung. 127

§ 20 Die Rolle des Instrumentalen in der Arbeit 131

§21 Die Rolle des Instrumentalen für das Herstellen 139

§ 22 Der Tauschmarkt . 145

§ 23 Die Beständigkeit der Welt und das Kunstwerk 154

*Fünftes Kapitel: Das Handeln* 164

§ 24 Die Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen 164

§ 25 Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und die in ihm

dargestellten Geschichten 171

§ 26 Die Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten 180

§ 27 Der griechische Ausweg aus den Aporien des Handelns 185

§ 28 Der Erscheinungsraum und das Phänomen der Macht 193

§ 29 Homo faber und der Erscheinungsraum 202

§ 30 Die Arbeiterbewegung 207

§ 31 Der Versuch der Tradition, Handeln durch Herstellen zu ersetzen

und überflüssig zu machen . 214

§ 32 Der Prozeßcharakter des Handelns 225

§ 33 Die Unwiderruflichkeit des Getanen und die Macht zu verzeihen 231

§ 34 Die Unabsehbarkeit der Taten und die Macht des Versprechens 239

*Sechstes Kapitel: Die Vita Activa und die Neuzeit* 244

§ 35 Der Beginn der Weltentfremdung 244

§ 36 Die Entdeckung des archimedischen Punkts 252

§ 37 Die kosmische Universalwissenschaft im Unterschied zur Natur

wissenschaft 262

§ 38 Der Zweifel des Descartes 267

§ 39 Selbstreflexion und der Verlust des Gemeinsinns 272

§ 40 Das Denk- und Erkenntnisvermögen und das neuzeitliche Welbild 277

§ 41 Die Umstülpung von Theorie und Praxis 281

§ 42 Die Umkehrung innerhalb der *Vita activa* und der Sieg von

*Homo faber* 287

§ 43 Die Niederlage von *Homo faber* und der Glückskalkül 298

§ 44 Das Leben als der Güter höchstes 306

§45 Der Sieg des *Animal laborans* 312

*Anmerkungen* 318

*Register* 373

# EINLEITENDE BEMERKUNGEN

*Als im weißen Mutterschoße aufwuchs Baal*

*War der Himmel schon so groß und still und fahl*

*Jung und nackt und ungeheuer wundersam*

*Wie ihn Baal dann liebte, als Baal kam.*

*Als im dunklen Erdenschoße faulte Baal*

*War der Himmel noch so groß und still und fahl*

*Jung und nackt und ungeheuer wunderbar*

*Wie ihn Baal einst liebte, als Baal war.*

*Bertold Brecht*

Die Menschen, die Welt, die Erde und das All - davon ist in diesem Buch ausdrücklich nicht die Rede. Auch nicht davon, wie die von Menschen errichtete Welt von der Erde weg in den Himmel sich streckt, von dem Himmel weg in das Weltall greift, in die Nachbarschaft von Sonne, Mond und Sternen. Wer dürfte wagen, davon schon zu reden, woran wir doch unaufhörlich denken, seitdem das erste von Menschen verfertigte Ding in das Weltall flog, um dort für eine Zeit in den gleichen, durch die Gravitation bestimmten Bahnen zu wandeln, die den Himmelskörpern seit Ewigkeit den Weg und den schwingenden Lauf vorzeichnen. Seither ist ein Satellit nach dem anderen in den Weltraum aufgestiegen, der Mond ist umflogen, und was noch vor zehn Jahren in unendlich erhabener Ferne, in den schweigenden Regionen eines unnahbaren Geheimnisses lag, muß sich nun gefallen lassen, den Weltraumvorrat jenseits des Himmels, der sich um die Erde wölbt, mit irdisch-menschlichen Gegenständen zu teilen.

An Bedeutung steht das Ereignis des Jahres 1957 keinem anderen nach, auch nicht der Atomspaltung, und man hätte annehmen können, daß es trotz aller Sorge um die militärischen und politischen Begleitumstände von den Menschen mit großem Jubel begrüßt werden würde. Seltsam, der Jubel blieb aus und von Triumph war kaum etwas zu spüren, aber auch nichts von einem Gefühl des Unheimlichen, daß von dem bestirnten Himmel über uns nun unsere eigenen Apparate und Geräte uns entgegenleuchten sollen. Statt dessen stellte sich als erste Reaktion ein kurioses Gefühl der Erleichterung ein, „daß der erste Schritt getan sei, um dem Gefängnis der Erde zu entrinnen". Und so phantastisch uns die Vorstellung anmuten mag, daß die Menschen, der Erde müde, sich auf die Suche nach neuen Wohnplätzen im Universum begeben, so ist sie doch keineswegs die zufällige Entgleisung eines amerikanischen Journalisten, der sich etwas Sensationelles für eine Schlagzeile ausdenken wollte; sie sagt nur, und sicher ohne es zu wissen, was [7]|[8] vor mehr als zwanzig Jahren als Inschrift auf dem Grabstein eines großen Wissenschaftlers in Rußland erschien: „Nicht für immer wird die Menschheit an die Erde gefesselt bleiben."

Was an solchen Äußerungen frappiert, ist, daß sie keineswegs verstiegene Phantasien von heute sind, als seien die neuesten Errungenschaften der Technik einigen Leuten zu Kopf gestiegen, sondern Allerweltsvorstellungen von gestern und vorgestern. Wie kann man nur angesichts dieses und ähnlicher Tatbestände meinen, das „Denken" der Menschen sei hinter den wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Entwicklungen zurückgeblieben! Es ist ihnen immer um Jahrzehnte vorausgeeilt, und zwar das Denken und Vorstellen von Jedermann, nicht nur dasjenige derer, die diese Entdeckungen leisten und ihre Entwicklung vorantreiben. Denn die Wissenschaft hat nur verwirklicht, was Menschen geträumt haben, und sie hat nur bestätigt, daß Träume keine Phantasie zu bleiben brauchen. Ein Blick in die Literatur der Science-Fiction, um deren seltsame Verrücktheit sich leider noch niemand ernsthaft gekümmert hat, dürfte lehren, wie sehr die moderne Entwicklung gerade den Wünschen und heimlichen Sehnsüchten der Massen entgegenkommt. Und die vulgäre und verkitschte Journalistensprache sollte nicht hindern einzusehen, daß das, was sie ausspricht, ganz und gar außerordentlich und keineswegs gewöhnlich ist, wenn wir damit das meinen, woran wir gewohnt sind. Denn obzwar das Christentum gelegentlich die Erde als ein Jammertal bezeichnet und die Philosophie gelegentlich den Körper als ein Gefängnis für Geist und Seele angesehen hat, so ist es doch vor dem zwanzigsten Jahrhundert niemanden in den Sinn gekommen, die Erde für ein Gefängnis des menschlichen Körpers zu halten, bzw. sich in allem Ernst darum zu bemühen, einen Ausflug auf den Mond zu machen. Sollte das, was die Aufklärung für die Mündigkeitserklärung des Menschen ansah, und was in der Tat eine Abkehr, zwar nicht von Gott überhaupt, aber von dem Gott bedeutete, der den Menschen ein Vater im Himmel war, schließlich bei einer Emanzipation des Menschengeschlechts von der Erde enden, die, soviel wir wissen, die Mutter alles Lebendigen ist?

Denn wie immer es um „die Stellung des Menschen im Kosmos" bestellt sein mag, die Erde und die irdische Natur scheinen zumindest insofern einzigartig im Weltall zu sein, als sie solchen Wesen, wie Menschen es sind, die Bedingungen bereitstellen, unter denen sie ohne Umstände und ohne auf von ihnen selbst ersonnene Mittel angewiesen zu sein, leben und sich bewegen und atmen können. 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 [8]|[9] auf eine künstliche, von ihm selbst errichtete Welt hin entfernt. Schon seit geraumer Zeit versuchen die Naturwissenschaften, auch das Leben künstlich herzustellen, und sollte ihnen das gelingen, so hätten sie wirklich die Nabelschnur zwischen dem Menschen und der Mutter alles Lebendigen, der Erde, durchschnitten. Das Bestreben, „dem Gefängnis der Erde" und damit den Bedingungen zu entrinnen, unter denen die Menschen das Leben empfangen haben, ist am Werk in den Versuchen, Leben in der Retorte zu erzeugen oder durch künstliche Befruchtung Übermenschen zu züchten oder Mutationen zustande zu bringen, in denen menschliche Gestalt und Funktionen radikal „verbessert" werden würden, wie es sich vermutlich auch in den Versuchen äußert, die Lebensspanne weit über die Jahrhundertgrenze auszudehnen.

Dieser zukünftige Mensch, von dem die Naturwissenschaften meinen, er werde in nicht mehr als hundert Jahren die Erde bevölkern, dürfte, wenn er wirklich je entstehen sollte, seine Existenz der Rebellion des Menschen gegen sein eigenes Dasein verdanken, nämlich gegen das, was ihm bei der Geburt als freie Gabe geschenkt war, und was er nun gleidisam umzutauschen wünscht gegen Bedingungen, die er selbst schafft. Daß solch ein Umtausch im Bereich des Möglichen liegt, daran haben wir keinerlei Grund zu zweifeln, sowie wir ja auch leider keinen Grund haben, daran zu zweifeln, daß wir imstande sind, alles organische Leben auf der Erde zu vernichten. Die Frage kann nur sein, ob wir unsere neue wissenschaftliche Erkenntnis und unsere ungeheuren technischen Fähigkeiten in dieser Richtung zu betätigen wünschen; und diese Frage ist im Rahmen der Wissenschaften schlechthin unbeantwortbar, 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. Auf jeden Fall ist diese Frage eine politische Frage ersten Ranges, und kann schon aus diesem Grund nicht gut der Entscheidung von Fachleuten, weder den Berufswissenschaftlern noch den Berufspolitikern, überlassen bleiben.

Während dies alles noch Sache einer entfernten Zukunft sein mag, haben sich die ersten Rückschläge der großen wissenschaftlichen Triumphe in der sogenannten Grundlagenkrise der Naturwissenschaften selbst eingestellt. Es zeigt sich nämlich, daß die „Wahrheiten" des modernen wissenschaftlichen Weltbilds, die mathematisch beweisbar und technisch demonstrierbar sind, sich auf keine Weise mehr sprachlich oder gedanklich darstellen lassen. Sobald man versucht, diese „Wahrheiten" in Begriffe zu fassen und in einem sprechend-aussagenden Zusammenhang anschaulich zu machen, kommt ein Unsinn heraus, der „vielleicht nicht ganz so unsinnig ist wie ein .dreieckiger Kreis', aber erheblich unsinniger als ein .geflügelter Löwe'" (Erwin Schrödinger). Wir wissen noch nicht, ob dies endgültig ist. Es könnte immerhin sein, [9] daß es für erdgebundene Wesen, die handeln, als seien sie im Weltall beheimatet, auf immer unmöglich ist, die Dinge, die sie solcherweise tun, auch zu verstehen, d. h. denkend über sie zu sprechen. Sollte sich das bewahrheiten, so würde es heißen, daß unsere Gehirnstruktur, d. h. die physisch- materielle Bedingung menschlichen Denkens, uns hindert, die Dinge, die wir tun, gedanklich nachzuvollziehen - woraus in der Tat folgen würde, daß uns gar nichts anderes übrig bleibt, als nun auch Maschinen zu ersinnen, die uns das Denken und Sprechen abnehmen. 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. die 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.

Aber auch abgesehen von diesen letzten, noch im Ungewissen liegenden Folgen hat die Grundlagenkrise der Wissenschaften ihre ernsten politischen Aspekte. Wo immer es um die Relevanz der Sprache geht, kommt Politik notwendigerweise ins Spiel; denn Menschen sind nur darum zur Politik begabte Wesen, weil sie mit Sprache begabte Wesen sind. Wären wir töricht genug, auf die von allen Seiten neuerdings erteilten Ratschläge zu hören und uns dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaften anzupassen, so bliebe uns nichts anderes übrig, als auf das Sprechen überhaupt zu verzichten. Denn die Wissenschaften reden heute in einer mathematischen Symbolsprache, die ursprünglich nur als Abkürzung für Gesprochenes gemeint war, sich aber hiervon längst emanzipiert hat und aus Formeln besteht, die sich auf keine Weise zurück in Gesprochenes verwandeln lassen. Die Wissenschaftler leben also bereits in einer sprachlosen Welt, aus der sie qua Wissenschaftler nicht mehr herausfinden. Und dieser Tatbestand muß, was politische Urteilsfähigkeit betrifft, ein gewisses Mißtrauen erregen. Was dagegen spricht, sich in Fragen, die menschliche Angelegenheiten angehen, auf Wissenschaftler qua Wissenschaftler zu verlassen, ist nicht, daß sie sich bereitfanden, die Atombombe herzustellen, bzw. daß sie naiv genug waren zu meinen, man würde sich um ihre Ratschläge kümmern und bei ihnen anfragen, ob und wie sie eingesetzt werden sollte; viel schwerwiegender ist, daß sie sich überhaupt in einer Welt bewegen, in der die Sprache ihre Macht verloren hat, die der Sprache nicht mächtig ist. Denn was immer Menschen tun, erkennen, erfahren oder wissen, wird sinnvoll nur in dem Maß, in dem darüber gesprochen werden kann. Es mag Wahrheiten geben, die jenseits des Sprechenden liegen, und sie mögen für den Menschen, sofern er auch im Singular, d. h. Außerhalb [10]|[11] des politischen Bereichs im weitesten Verstand, existiert, von größtem Belang sein. 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.

Näherliegend und vielleicht ebenso entscheidend ist ein anderes bedrohliches Ereignis des letzten Jahrzehnts, die noch in ihren Anfangsstadien begriffene Ausbreitung der Automation. Wir wissen bereits, ohne es uns doch recht vorstellen zu können, daß die Fabriken sich in wenigen Jahren von Menschen geleert haben werden und daß die Menschheit der uralten Bande, die sie unmittelbar an die Natur ketten, ledig sein wird, der Last der Arbeit und des Jochs der Notwendigkeit. Auch hier handelt es sich um einen Grundaspekt menschlichen Daseins, aber die Rebellion gegen diese menschliche Existenzbedingung, das Verlangen nach dem leichten, von Mühe und Arbeit befreiten, göttergleichen Leben ist so alt wie die überlieferte Geschichte. Audi ist ein von Arbeit befreites Leben ja nicht neu; es gehörte einst zu den selbstverständlichsten und bestgesicherten Vorrechten und Privilegien der Wenigen, die über die Vielen herrschten. So mag es scheinen, als würde hier durch den technischen Fortschritt nur das verwirklicht, wovon alle Generationen des Menschengeschlechts nur träumten, ohne es jedoch leisten zu können.

Aber dieser Schein trügt. Die Neuzeit hat im siebzehnten Jahrhundert damit begonnen, theoretisch die Arbeit zu verherrlichen, und sie hat zu Beginn unseres Jahrhunderts damit geendet, die Gesellschaft im Ganzen in eine Arbeitsgesellschaft zu verwandeln. Die Erfüllung des uralten Traums trifft wie in der Erfüllung von Märchenwünschen auf eine Konstellation, in der der erträumte Segen sich als Fluch auswirkt. Denn es ist ja eine Arbeitsgesellschaft, die von den Fesseln der Arbeit befreit werden soll, und diese Gesellschaft kennt kaum noch vom Hörensagen die höheren und sinnvolleren Tätigkeiten, um deretwillen die Befreiung sich lohnen würde. Innerhalb dieser Gesellschaft, die egalitär ist, weil dies die der Arbeit angemessene Lebensform ist, gibt es keine Gruppe, keine Aristokratie politischer oder geistiger Art, die eine Wiedererholung der Vermögen des Menschen in die Wege leiten könnte. Auch die Präsidenten der Republiken, die Könige und Kanzler mächtiger Reiche halten das, was sie tun, für eine im Leben der Gesellschaft notwendige Arbeit, ihr Amt ist ein Job wie jeder andere auch; und was die mit geistigen Tätigkeiten Befaßten von dem, was sie tun, denken, drückt der Name ,Geistesarbeiter' zur Genüge aus: wo andere mit der Hand arbeiten, bedienen sie sich eines anderen Körperteils, nämlich des Kopfes. Hiervon ausgenommen sind wirklich nur noch „die Dichter und Denker", die schon aus diesem Grunde außerhalb der Gesellschaft stehen. Was uns [11]|[12] bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein?

Auf all diese Fragen, Sorgen und Probleme weiß dies Buch keine Antwort. Was es an Antworten gibt, wird jeden Tag und überall von Menschen faktisch gegeben, und sofern es sich um Lösungen von Problemen handeln sollte, sind diese eine Sache der praktischen Politik, die von der Übereinkunft vieler Menschen abhängen und abhängen müssen. Sie sind und dürfen keine Sache theoretischer Erwägungen eines Einzelnen sein, die nie mehr als die An-sicht eines Menschen reflektieren, als hätten wir es hier überhaupt mit Dingen zu tun, für die es nur eine mögliche Lösung gäbe. Was ich daher im Folgenden vorschlage, ist eine Art Besinnung auf die Bedingungen, unter denen, soviel wir wissen, Menschen bisher gelebt haben, und diese Besinnung ist geleitet, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt ist, von den Erfahrungen und den Sorgen der gegenwärtigen Situation. Solch eine Besinnung verbleibt natürlich im Bereich des Denkens und Nachdenkens, und praktisch gesprochen vermag sie nichts, als zu weiterer Besinnung anregen - was immerhin vielleicht nicht nichts ist angesichts des oft ruchlos anmutenden Optimismus, der hoffnungslosen Verwirrtheit oder dem ahnungslosen Wiederkäuen des guten Alten, die nur zu oft die geistige Atmosphäre bestimmen, in der diese Dinge diskutiert werden. Wie immer es damit bestellt ist, was ich vorschlage, ist etwas sehr Einfaches, es geht mir um nichts mehr, als dem nachzudenken, was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind.

„Was wir tun, wenn wir tätig sind" - das ist das Thema des vorliegenden Buches. Es handelt nur von den allerelementarsten Gliederungen, in die das Tätigsein überhaupt zerfällt, also von denjenigen, die der Überlieferung wie unserer eigenen Meinung zufolge offenbar innerhalb des Erfahrungshorizonts jedes Menschen liegen sollten. Aus diesem und anderen, später angeführten Gründen fällt das höchste und vielleicht reinste Tätigsein, von dem Menschen wissen, die Tätigkeit des Denkens aus dem Rahmen dieser Überlegungen heraus. Daraus ergibt sich systematisch, daß das Buch um die drei Kapitel, die jeweils eine Analyse der Arbeit, des Herstellern und des Handelns enthalten, zentriert ist. Ein abschließendes Kapitel geht historisch darauf ein, wie sich diese Tätigkeiten in der Neuzeit zueinander verhalten haben, aber auch in der systematisch gehaltenen Analyse der anderen Kapitel werden die verschiedenen Konstellationen innerhalb der Vita activa selbst wie das Verhältnis von Vita activa und Vita contemplativa, wie wir sie aus der Geschichte kennen, immer mitberücksichtigt.

So reicht der historische Horizont des Buches nicht weiter als bis zum . Ende der Neuzeit. Die Neuzeit und die moderne Welt sind nicht dasselbe. Was die wissenschaftliche Entwicklung betrifft, so ist die Neuzeit, die mit [12]|[13] dem siebzehnten Jahrhundert anhob, bereits um die Jahrhundertwende an ihr Ende gekommen; was das Politische anlangt, so dürfte die Welt, in der wir nun leben, angebrochen sein, als die ersten atomischen Explosionen auf der Erde stattfanden. 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 solange nicht unwiderruflich verloren gehen, als diese Grundbedingtheiten nicht radikal durch andere ersetzt sind. 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.[13]

# ERSTES KAPITEL

## DIE MENSCHLICHE BEDINGTHEIT

### 1 *Vita Activa und Condition Humaine*

[14] Mit dem Wort *Vita activa* sollen im Folgenden drei menschliche Grundtätigkeiten zusammengefaßt werden: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Sie sind Grundtätigkeiten, weil jede von ihnen einer der Grundbedingungen entspricht, unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist.

Die Tätigkeit der Arbeit 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. Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Arbeitens steht, ist das Leben selbst.

Im Herstellen manifestiert sich das Widernatürliche eines von der Natur abhängigen Wesens, das sich der immerwährenden Wiederkehr des Gattungslebens nicht fügen kann und für seine individuelle Vergänglichkeit keinen Ausgleich findet in der potentiellen Unvergänglichkeit des Geschlechts. Das Herstellen produziert eine künstliche Welt von Dingen, die sich den Naturdingen nicht einfach zugesellen, sondern sich von ihnen dadurch unterscheiden, daß sie der Natur bis zu einem gewissen Grade widerstehen und von den lebendigen Prozessen nicht einfach zerrieben werden. In dieser Dingwelt ist menschliches Leben zuhause, das von Natur in der Natur heimatlos ist; und die Welt bietet Menschen eine Heimat in dem Maße, in dem sie menschliches Leben überdauert, ihm widersteht und als objektiv-gegenständlich gegenübertritt. Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Herstellens steht, ist Weltlichkeit, nämlich die Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität.

Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt. Die Grundbedingung, die ihr entspricht, ist das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern. Zwar ist menschliche Bedingtheit in allen ihren Aspekten auf das Politische bezogen, aber die Bedingtheit durch [14]|[15] Pluralität steht zu dem, daß es so etwas wie Politik unter Menschen gibt, noch einmal in einem ausgezeichneten Verhältnis; sie ist nicht nur die *conditio sine qua non*, sondern die *conditio per quam*. Für Menschen heißt Leben - wie das Lateinische, also die Sprache des vielleicht zutiefst politischen unter den uns bekannten Völkern, sagt - so viel wie „unter Menschen weilen" (*inter homines esse*) und Sterben so viel wie „aufhören unter Menschen zu weilen" (*desinere inter homines esse*). Hiermit stimmt die Bibel in gewissem Sinne Überein, sofern in einer der Versionen der Schöpfungsgeschichte Gott nicht *den* Menschen erschuf, sondern die Menschen: „und schuf *sie* einen Mann und ein Weib." Dieser im Plural erschaffene Mensch unterscheidet sich prinzipiell von jenem Adam, den Gott „aus einem Erdenkloß“ machte, um ihm dann nachträglich ein Weib zuzugesellen, das „aus der Rippe“ *des* Menschen erschaffen, Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch war. Hier ist die Pluralität den Menschen nicht ursprünglich zu eigen, sondern ihre Vielheit ist erklärt aus Vervielfältigung(1). Jede wie immer geartete „Idee vom Menschen überhaupt“ begreift die menschliche Pluralität als Resultat einer unendlich variierbaren Reproduktion eines Urmodells und bestreitet damit von vornherein und implicite die Möglichkeit des Handelns. Das Handeln bedarf einer Pluralität, in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird.

Alle drei Grundtätigkeiten und die ihnen entsprechenden Bedingungen sind nun nochmals in der allgemeinsten Bedingtheit menschlichen Lebens verankert, daß es nämlich durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod aus ihr wieder verschwindet. Was die Mortalität anlangt, so sichert die Arbeit das Am-Leben-bleiben des Individuums und das Weiterleben der Gattung; das Herstellen errichtet eine künstliche Welt, die von der Sterblichkeit der sie Bewohnenden in gewissem Maße unabhängig ist und so ihrem flüchtigen Dasein so etwas wie Bestand und Dauer entgegenhält; das Handeln schließlich, soweit es der Gründung und Erhaltung politischer Gemeinwesen dient, schafft die Bedingungen für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte. Auch an der Natalität sind alle Tätigkeiten gleicherweise orientiert, da sie immer auch die Aufgabe haben, für die Zukunft zu sorgen, bzw. dafür, daß das Leben und die Welt dem ständigen Zufluß von Neuankömmlingen, die als Fremdlinge in sie hineingeboren werden, gewachsen und auf ihn vorbereitet bleibt. Dabei ist aber das Handeln an die Grundbedingung der Natalität enger gebunden als Arbeiten und Herstellen. Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d. h. zu handeln. Im Sinne von Initiative - ein initium setzen - steckt ein Element [15]|[16] von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten, was nichts anderes besagt, als daß diese Tätigkeiten eben von Wesen geübt werden, die durch Geburt zur Welt gekommen sind und unter der Bedingung der Natalität stehen. Und da Handeln ferner die politische Tätigkeit par excellence ist, könnte es wohl sein, daß Natalität für politisches Denken ein so entscheidendes, Kategorien-bildendes Faktum darstellt, wie Sterblichkeit seit eh und je und im Abendland zumindest seit Plato der Tatbestand war, an dem metaphysisch-philosophisches Denken sich entzündete.

Nun umfaßt aber die Condition Humaine, die menschliche Bedingtheit im Ganzen, mehr als nur die Bedingungen, unter denen den Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist. Menschen sind bedingte Wesen, weil ein jegliches, womit sie in Berührung kommen, sich unmittelbar in eine Bedingung ihrer Existenz verwandelt. Die Welt, in der die Vita activa sich bewegt, besteht im Wesentlichen aus Dingen, die Gebilde von Menschenhand sind; und diese Dinge, die ohne den Menschen nie entstanden wären, sind wiederum Bedingung menschlicher Existenz. Die Menschen leben also nicht nur unter den Bedingungen, die gleichsam die Mitgift ihrer irdischen Existenz überhaupt darstellen, sondern darüber hinaus unter selbstgeschaffenen Bedingungen, die ungeachtet ihres menschlichen Ursprungs die gleiche bedingende Kraft besitzen wie die bedingenden Dinge der Natur. Was immer menschliches Leben berührt, was immer in es eingeht, verwandelt sich sofort in eine Bedingung menschlicher Existenz. Darum sind Menschen, was auch immer sie tun oder lassen, stets bedingte Wesen. Was in ihrer Welt erscheint, wird sofort ein Bestandteil der menschlichen Bedingtheit. Die Wirklichkeit der Welt macht sich innerhalb menschlicher Existenz als die diese Existenz bedingende Kraft geltend und wird von ihr als solche empfunden. Die Objektivität der Welt - ihr Objekt- und Ding-Charakter - und die menschliche Bedingtheit ergänzen einander und sind aufeinander eingespielt; weil menschliche Existenz bedingt ist, bedarf sie der Dinge, und die Dinge wären ein Haufen zusammenhangloser Gegenstände, eine Nicht-Welt, wenn nicht jedes Ding für sich und alle zusammen menschliche Existenz bedingen würden.

Um Mißverständnisse zu vermeiden: die Rede von der Bedingtheit der Menschen und Aussagen über die „Natur" des Menschen sind nicht dasselbe. Auch die Gesamtsumme menschlicher Tätigkeiten und Fähigkeiten, insofern sie menschlichen Bedingtheiten entsprechen, stellt nicht so etwas wie eine Beschreibung der Menschennatur dar. Selbst wenn wir das, was wir hier ausdrücklich auslassen, die Tätigkeit des Denkens und die Fähigkeit der Vernunft, mit in unsere Erörterung hineinnehmen würden, ja selbst wenn es einem gelingen sollte, ein peinlich genaues Verzeichnis aller menschlichen Möglichkeiten, wie sie uns heute vorliegen, anzufertigen, so wären damit die wesentlichen Charaktere menschlicher Existenz keineswegs erschöpft, nicht [16]|[17] einmal im negativen Verstände, als hätte man nun wenigstens gefunden, was menschliche Existenz schlechterdings nicht entbehren dürfe, ohne aufzuhören, menschlich zu sein. Die radikalste Veränderung in der menschlichen Bedingtheit, die wir uns vorstellen können, wäre eine Abwanderung auf einen anderen Planeten, und diese Vorstellung ist ja heute keineswegs mehr eine müßige Phantasie. Dies würde heißen, daß die Menschen ihr Leben den irdisch-gegebenen Bedingungen ganz und gar entziehen und es gänzlich unter Bedingungen stellen, die sie selbst geschaffen haben. Der Erfahrungshorizont eines solchen Lebens wäre vermutlich so radikal geändert, daß das, was wir unter Arbeiten, Herstellen, Handeln, Denken verstehen, in ihm kaum noch einen Sinn ergäbe. Und doch kann man kaum leugnen, daß selbst diese hypothetischen planetaren Auswanderer noch Menschen blieben; aber die einzige Aussage, die wir über ihre Menschennatur machen könnten, wäre, daß sie immer noch bedingte Wesen sind, wiewohl unter solchen Verhältnissen die menschliche Bedingtheit nahezu ausschließlich das Produkt von Menschen selbst wäre.

Im Gegensatz zur Bedingtheit des Menschen, über die wir, wenn auch noch so unzureichende, Aussagen machen können, scheint das Problem des Wesens des Menschen, das Augustinische quaestio mihi factus sum - „ich bin mir selbst zu einer Frage geworden" -, unlösbar, wobei es sogar gleichgültig ist, ob man diese Frage individualpsychologisch oder allgemein philosophisch versteht. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß wir, die wir das Wesen der Dinge, die uns umgeben und die wir nicht sind, also das Wesen irdischer und vielleicht einiger Dinge in dem die Erde umgebenden Universum, erkennen, bestimmen und definieren können, auch das Gleiche für uns selbst zu leisten imstande sind - als könnten wir wirklich über unseren eigenen Schatten springen. Zudem berechtigt uns nichts zu der Annahme, daß der Mensch überhaupt ein Wesen oder eine Natur im gleichen Sinne besitzt wie alle anderen Dinge. Sofern es aber wirklich so etwas wie ein Wesen des Menschen geben sollte, so ist zweifellos, daß nur ein Gott es erkennen und definieren könnte, weil nur ein Gott vielleicht imstande ist, über ein „Wer" in dem gleichen Sinne Aussagen zu machen wie über ein „Was"(2). Die Formen menschlicher Erkenntnis sind anwendbar auf alles, was „natürliche" Eigenschaften hat, und somit auch auf uns selbst, insofern die Menschen Exemplare der höchst entwickelten Gattung organischen Lebens sind; aber diese gleichen Erkenntnisformen versagen, sobald wir nicht mehr fragen: Was sind wir, sondern: *Wer* sind wir. Dies Versagen ist der eigentliche Grund, warum die Versuche, das Wesen des Menschen zu bestimmen, zumeist mit irgendwelchen Konstruktionen eines Göttlichen enden, eines Philosophengottes, der sich bei näherem Zusehen immer als eine Art Urmodell oder platonische Idee vom Menschen enthüllt. Selbstverständlich ist die Demas-[17]|[18]kierung solch philosophischer Begriffe vom Göttlichen als eine Vergöttlichung menschlicher Fähigkeiten und Tätigkeiten kein Beweis, nicht einmal ein Argument, für die Nichttexistenz Gottes. Aber die Tatsache, daß Versuche, das Wesen des Menschen zu bestimmen, so leicht zu Vorstellungen führen, die uns nur deshalb als ‘göttlich’ anmuten, weil sie offenbar Übersteigerungen eines Menschlichen beinhalten, dürfte uns vielleicht doch argwöhnisch gegen den Versuch machen, das Wesen des Menschen begrifflich zu bestimmen.

Andererseits können die Bedingungen menschlicher Existenz - das Leben selbst und die Erde, Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität -niemals „den Menschen" erklären oder Antwort auf die Frage geben, was und wer wir sind, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil keine von ihnen absolut bedingt. Dies war immer die Ansicht der Philosophie im Unterschied zu den Wissenschaften, Anthropologie, Psychologie, Biologie usw., die sich auch mit dem Menschen befassen. Aber heute könnte man fast sagen, daß es wissenschaftlich erwiesen ist, daß die Menschen, wiewohl sie unter den Bedingungen der Erde leben und wahrscheinlich immer unter ihnen leben werden, doch keineswegs im gleichen Sinne erdgebundene Kreaturen sind wie alle anderen Lebewesen. Dankt doch die moderne Naturwissenschaft ihre außerordentlichen Triumphe dem, daß sie ihren Blickpunkt geändert hat und auf die erdgebundene Natur so blickt und sie so behandelt, als ob sie gar nicht mehr auf der Erde, sondern im Universum lokalisiert wäre, als ob es ihr gelungen wäre, den archimedischen Punkt nicht nur zu finden, sondern sich auf ihn auch zu stellen und von ihm aus zu operieren.

###

###

### 2 *Der Begriff der Vita Activa*

Der Begriff Vita activa ist beladen und überladen mit traditionellen Vorstellungen. Er ist genau so alt, jedoch nicht älter als unsere Tradition politischen Denkens selbst, und weit entfernt davon, alle politischen Erfahrungen der abendländischen Menschheit zu begreifen, verdankt er seinen Ursprung einer spezifischen geschichtlichen Konstellation, der sie niemals wirklich entwachsen ist: dem Prozeß des Sokrates, und das heißt natürlich dem Konflikt zwischen dem Philosophen und der Polis. Die politische Philosophie, die hier entstand und den Grund zu der abendländischen Tradition von Philosophie wie Politik legte, hat einen großen Teil der Erfahrungen einer früheren Vergangenheit einfach eliminiert, weil sie für ihre unmittelbaren politischen Zwecke irrelevant und für ihre philosophischen Absichten störend waren. Das Wort Vita activa findet sich erst in der mittelalterlichen Philosophie, wo es dazu dient, den aristotelischen *βίος πολιτικός* ins Lateinische zu übersetzen und, wie wir sehen werden, entscheidend umzuinterpretieren. Hin-[18]|[19]*g*egen spricht Augustin noch von einer vita negotiosa oder actuosa in der ursprünglichen griechischen Bedeutung: von einem Leben, das öffentlich politischen Dingen gewidmet ist(3).

 Aristoteles hatte drei Lebensweisen - *βίοι* - unterschieden, zwischen denen ein freier Mann, d. h. ein Mann, der unabhängig war von den Notdürften des Lebens und den von ihnen geschaffenen Verhältnissen, wählen konnte. Da es sich um Lebensweisen der Freiheit handelte, schieden alle Berufe aus, die dem Leben selbst und seiner Erhaltung dienten, also vor allem die Arbeit, die als Lebensweise der Sklaven einem doppelten Zwang unterlag, nämlich dem Gezwungenwerden durch das Leben selbst und durch die Befehle des Herrn; aber auch die herstellende Lebensweise des freien Handwerkers und das auf Erwerb gerichtete Leben des Kaufmanns kamen nicht in Betracht. Es schieden somit alle diejenigen aus, die freiwillig oder unfreiwillig, zeitweilig oder während der gesamten Lebenszeit, sich nicht frei bewegen oder betätigen konnten, die nicht in jedem Augenblick ihres Lebens Herr ihrer Zeit und ihres jeweiligen Aufenthaltortes waren(4). Die drei Lebensweisen, die nach dieser Eliminierung übrig bleiben, haben miteinander gemein, daß sie sich alle im Bereich des „Schönen" abspielen, das heißt in der Gesellschaft von Dingen, die nicht notwendig gebraucht werden, ja nicht einmal zu irgend etwas Bestimmtem nütze sind. Unter diesen zählt Aristoteles auf: das Leben, das im Genuß und Verzehr des körperlich Schönen dahingeht; das Leben, das innerhalb der Polis schöne Taten erzeugt; und das Leben des Philosophen, der durch Erforschen und Schauen dessen, was nie vergeht, sich in einem Bereich immerwährender Schönheit aufhält, das dem doppelten Eingriff des Menschen, seinem Herstellen neuer Dinge und seinem Verzehren dessen, was ist, entzogen ist(5).

Was nun den *βίος πολιτικός* angeht, so liegt der Hauptunterschied zwischen diesem aristotelischen Begriff und der späteren mittelalterlichen Vita activa darin, daß Aristoteles damit ausdrücklich nur den Bereich des im eigentlichen Sinne Politischen meinte, und mit ihm das Handeln (*πράττειν*) als die im eigentlichen Sinne politische Tätigkeit. Im Sinne der Griechen konnten weder Arbeiten noch Herstellen überhaupt einen βίος bilden, das heißt eine Lebensweise, die eines freien Mannes würdig ist und in der sich Freiheit manifestiert; da sie dazu dienten, das Notwendige herbeizuschaffen und das Nützliche zu produzieren, waren sie unfrei, nämlich gezwungen von den Nöten und Wünschen der Menschen(6). Unter dieses Verdikt des Notwendigen und des Nützlichen konnte das Leben im Bereich der Polis nicht fallen, weil griechischer Auffassung zufolge das eigentlich Politische keineswegs notwendigerweise entstand, wo immer Menschen in geordneten Verhältnissen zusammenleben. Nicht etwa, daß die Griechen im Allgemeinen und Aristoteles im Besonderen nicht sehr gut gewußt hätten, daß menschliches Zusammen-[19]|[20]leben immer in irgendeiner Form der Organisation vor sich geht oder daß Herrschaft als solche möglicherweise eine ausgezeichnete Lebensweise darstellt; aber gerade weil für menschliches Zusammenleben Organisation notwendig ist, galt ihnen ein solches bloßes Organisiertsein noch nicht als politisch, und weil despotische Herrschaft, die ihrer Erfahrung nach in allen Gemeinwesen notwendig war, die nicht eine Polis bildeten, eine Herrschaft ausübte, die unter solchen Verhältnissen unbedingt lebensnotwendig war, waren sie der Meinung, daß das Leben eines Herrschers nicht zu den Lebensweisen eines freien Mannes gehörte(7).

Mit dem Verschwinden des antiken Stadt-Staates - Augustin war vielleicht der letzte, der zum mindesten noch wußte, welchen Rang das Politische einmal gehabt hat - verlor der Begriff der Vita activa seine eigentlich politische Bedeutung und begann, alle Arten einer aktiven Beschäftigung mit den Dingen der Welt zu bezeichnen. Daraus folgte gewiß nicht, daß Arbeiten und Herstellen in der Rangordnung menschlicher Tätigkeiten aufrückten, so daß sie es nun mit dem Politischen an Würde hätten aufnehmen können(8). Es verhielt sich vielmehr genau umgekehrt; auch das Handeln war nun auf das Niveau der Tätigkeiten herabgedrückt, die für das Leben auf der Erde unbedingt notwendig waren, so daß von den drei freien Lebensweisen des Aristoteles nur die dritte, die Vita contemplativa, der *βίος θεωρετικός*, übrig blieb(9).

Dennoch ist der außerordentliche Vorrang, den die Kontemplation vor Tätigkeiten jeglicher Art, auch der politischen des Handelns, in der Tradition besitzt, nicht christlichen Ursprungs. Wir begegnen ihm bereits in Piatos politischer Philosophie, in der nicht nur die utopische Ordnung der Polis von der überlegenen Einsicht der Philosophen geleitet wird, sondern die bereits als Ordnung kein anderes Ziel hat, als die Lebensweise des Philosophen zu ermöglichen. Ebenso ist Aristoteles' Aufzählung der freien Lebensweisen deutlich geleitet von dem Ideal der Kontemplation und der ihr zugehörigen Lebensweise - der θεωρια und dem βιος θεωρετικος. Den geläufigen Vorbedingungen, für Freiheit in der griechischen Welt, dem Freisein von den Notdürften des Lebens und dem Zwang durch andere, fügten die Philosophen die Befreiung von politischer Tätigkeit, die Muße, d. h. die Enthaltung von allen öffentlichen Geschäften (*σχολή*) hinzu(10), und es ist keine Frage, daß der späteren christlichen Forderung, unbehelligt von allen politischen Geschäften und unbekümmert um das, was im öffentlichen Räume vorging, leben zu dürfen, das bewußte Desinteressement an Politik der spätantiken Philosophenschulen vorausgegangen war. Das Christentum forderte nur für Alle, was bis dahin nur von den Wenigen in Anspruch genommen war.

Die mittelalterliche Vita activa, die alle menschlichen Tätigkeiten umfaßt, insofern sie alle vom Standpunkt der absoluten Ruhe in der Kontemplation [20]|[21] her verstanden sind, steht daher der griechischen *ἀσχολία* der Un-ruhe, die schon für Aristoteles das Zeichen alles Tätigseins war, näher als dem griechisch verstandenen *βίος πολιτικός*. Der Unterschied zwischen einer Ruhe, die In einem gleichsam atemlosen Ansichhalten jede körperliche Bewegung stilllegt, und der Unruhe, die jeder Tätigkeit als solcher zukommt, ist bereits bei Aristoteles von größerem Gewicht als die Unterscheidung zwischen der politischen und der kontemplativen Lebensweise, weil dieser Unterschied sich In allen drei Lebensweisen noch einmal nachweisen läßt. Aristoteles vergleicht Ihn mit dem Unterschied zwischen Krieg und Frieden und meint, so wie der Krieg um des Frieden willen stattfinde, so müsse jede Art von Tätigkeit, leibst noch die Tätigkeit des Denkens, um einer absoluten Ruhe willen stattfinden und in ihr gipfeln(11). Was immer Körper und Seele bewegt, die äußeren wie die inneren Bewegungen des Sprechens und des Denkens müssen zur Ruhe kommen im Betrachten der Wahrheit. Und dies galt nicht nur für das Sich-Zeigen der griechischen Seinswahrheit, es blieb gültig auch für die christliche Offenbarung der Wahrheit durch das Wort eines lebendigen Gottes(12).

So ist bis zum Beginn der Neuzeit die Vorstellung der Vita activa immer an ein Negativum gebunden; sie stand unter dem Zeichen der Un-ruhe, sie war nec-otium, *α-σχολια.* Dies hielt sie in engstem Bezug zu der noch grundsätzlicheren griechischen Unterscheidung zwischen den Dingen, die aus sich selbst sind, was sie sind, und jenen anderen, die ihr Dasein den Menschen verdanken, zwischen Dingen, die *φύσει* und denen, die *νόμῳ* sind. Das absolute Primat der Kontemplation vor jeglicher Tätigkeit ruhte letztlich auf der Überzeugung, daß kein Gebilde von Menschenhand es je an Schönheit und Wahrheit mit dem Natürlichen und dem Kosmischen aufnehmen könne, das, ohne der Einmischung oder der Hilfe der Menschen zu bedürfen, unvergänglich und unveränderlich in sich selbst schwingt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es ist dieses Ewigsein, das sich den veränderlichen Sterblichen nur enthüllen kann, wenn sie mit allen Bewegungen und Tätigkeiten an sich halten und völlig zur Ruhe gekommen sind. Angesichts dieser Haltung völliger Stille verschwinden alle Unterscheidungen und Gliederungen innerhalb der Vita activa als solcher. Vom Standpunkt der Kontemplation aus betrachtet spielt es keine Rolle mehr, was die ihr notwendige Ruhe stört; hier wird alles, was Bewegung oder Tätigkeit ist, unterschiedslos zur Störung.

Im Sinne der Tradition wird also das Wesen der Vita activa vom Standpunkt der Vita contemplativa her bestimmt, und die beschränkte Anerkennung, die ihr immerhin zuteil wird, wird ihr verliehen, sofern sie der Bedürftigkeit eines lebendigen Körpers, an den die Kontemplation gebunden bleibt, dient(13). Der christliche Glaube an ein Leben nach dem Tode, dessen künftige Wonne sich in den Freuden der Kontemplation ankündigt(14), besiegelte die Degradierung der Vita activa, aber die Festsetzung eines abso-[21]|[22]luten Primats der Ruhe gegenüber aller Art von Tätigsein ist nicht christlich, sondern geht zurück auf die Entdeckung, daß Kontemplation im Sinne eines *θεωρεῖν* eine von den Tätigkeiten des Denkens und Argumentierens unabhängige Fähigkeit ist, und diese Entdeckung der sokratischen Schule hat bis in die Neuzeit das metaphysische wie das politische Denken beherrscht(15). Die sachlichen Gründe dieser Tradition zu behandeln, scheint in diesem Zusammenhang nicht notwendig; natürlich liegen sie tiefer als in den historischen Umständen, die zu dem Konflikt zwischen den Philosophen und der Polis führten, in dessen Verlauf scheinbar zufällig die Vita contemplativa als die Lehensweise des Philosophen mitentdeckt wurde. Sie liegen vermutlich in einem Aspekt der menschlichen Bedingtheit, die durch die Gliederungen der Vita activa, mit der wir es hier zu tun haben, nicht erschöpft ist und auch dann nicht erschöpfend dargestellt wäre, wenn wir das Denken und die ihm eigentümliche Bewegtheit mit einbezogen hätten.

Wenn daher meine Aneignung des Begriffs Vita activa in offenkundigem Widerspruch zur Tradition steht, so nicht, weil ich die Gültigkeit der Erfahrungen, die zu der Unterscheidung zwischen einer Vita activa und einer Vita contemplativa führten, bezweifele; woran ich zweifele, ist vielmehr lediglich die hierarchische Ordnung, die dieser Unterscheidung von Anfang an anhaftete. Das heißt nicht, daß ich den überlieferten Begriff von Wahrheit als etwas, was dem Menschen wesentlich immer gegeben ist - sich ihm offenbart oder ihm von Gott offenbart wird - bestreiten oder auch nur zur Diskussion stellen möchte, oder daß ich mich dem neuzeitlichen, pragmatischen Wahrheitsbegriffe, demzufolge der Mensch nur wissen kann, was von Menschen gemacht ist oder im Prinzip auch von ihnen gemacht werden kann, etwa verpflichtet fühlte. Mein Einwand gegen die Tradition besteht wesentlich darin, daß durch das in der überlieferten Hierarchie der Kontemplation zuerkannte Primat die Gliederungen und Unterschiede innerhalb der Vita activa verwischt oder nicht beachtet worden sind, und daß allem Anschein zum Trotz sich diese Lage der Dinge auch nicht durch den Abbruch der Tradition in der Neuzeit und die Verkehrung der überkommenen Ordnung durch Marx und Nietzsche geändert hat. Es liegt in der Natur des berühmten Auf-die-Füße-Stellen philosophischer Systeme oder gängiger Wertungen daß der begriffliche Rahmen, in dem sich diese Umwertungen vollziehen, nahezu vollständig intakt bleibt.

Die modernen Umkehrungen der überkommenen Ordnung teilen mit dieser die Überzeugung, daß allen menschlichen Tätigkeiten ein einziges zentrales Anliegen zugrunde liegen müsse, weil ohne ein solches einigendes Prinzip Ordnung überhaupt nicht etabliert werden könne. Diese Überzeugung ist aber nicht selbstverständlich, und wenn ich von der Vita activa rede, so setze ich voraus, daß die in ihr beschlossenen Tätigkeiten sich nicht auf ein [22]|[23] immer gleichbleibendes Grundanliegen „des Menschen überhaupt" zurückführen lassen, und daß sie ferner den Grundanliegen einer Vita contemplativa weder überlegen noch unterlegen sind.

### 3 *Ewigkeit und Unsterblichkeit*

Seit dem Beginn unserer Tradition politischer Philosophie in der sokratischen Schule, und das heißt seit dem Augenblick, da das Denken sich vom Handeln emanzipierte(16), hat es als selbstverständlich gegolten, daß dem reinen Denken, das in Kontemplation gipfelte, und allen Arten des Tätigseins, durch die man sich auf die Dinge dieser Welt einlassen kann, zwei Voneinander geschiedene, zentrale Anliegen des Menschseins entsprechen. Entscheidend für diese Annahme war, daß die Philosophen - vermutlich Sokrates selbst - entdeckten, daß der politische Bereich nicht notwendigerweise Raum gibt für die Entfaltung aller höheren Möglichkeiten des Menschen, und aus dieser Entdeckung den Schluß zogen, daß sie im reinen Denken nicht nur ein neues, sondern auch ein allen in der Polis geltenden Prinzipien übergeordnetes Prinzip entdeckt hätten. Wollen wir uns in aller Kürze vergegenwärtigen, worum es sich bei diesem Streit der Männer und Prinzipien eigentlich handelte, so mag es für unsere Zwecke genügen, wenn wir uns auf den Unterschied zwischen Unsterblichkeit und Ewigkeit besinnen.

Unsterblichkeit ist ein Währen und Dauern in der Zeit, ein todloses Leben, wie es griechischer Auffassung nach der Natur und den olympischen Göttern zu eigen war. In dieses immerwährende Leben der Natur und unter den Himmel der tod- und alterslosen Götter wurden die sterblichen Menschen geboren, das einzig Vergängliche in einem unvergänglichen Kosmos, in welchem Sterbliche und Unsterbliche einander begegneten, in dem es aber Ewigkeit oder die Herrschaft eines ewigen Gottes nicht gab. Wenn wir Herodot Glauben schenken, war dieser Unterschied zwischen unsterblichen Göttern und einem ewigen Gott den Griechen keineswegs unbekannt; und sie orientierten offenbar an ihm ein gewissermaßen noch rudimentäres Selbstverständnis, bevor die griechische Philosophie in ihren Seinsspekulationen die spezifisch griechische Erfahrung des Ewigen begrifflich klärte und artikulierte. Anläßlich einer Erörterung asiatischer Kulte, die einem unsichtbaren Gott galten, bemerkt Herodot ausdrücklich, daß, verglichen mit diesen, wie wir heute sagen würden, transzendenten Göttern (die jenseits von Raum und Zeit existieren), die griechischen Götter nicht etwa anthropomorph, von gleicher Gestalt wie die Menschen, sondern *ἀνθρωποφύεις* seien, die gleiche Natur hätten wie die Menschen(17). Den Griechen erwuchs Verlangen nach Unsterblichkeit aus dem Bewußtsein, als Sterbliche von einer unvergänglichen [23]|[24] Natur umgeben zu sein und unter den Augen todloser Götter ihr Leben zu verbringen. Eingelassen in eine Ordnung, in der alles unsterblich war außer den Menschen, wurde Sterblichkeit als solche das eigentliche Merkmal menschlicher Existenz. Menschen sind „die Sterblichen" schlechthin, nämlich das Einzige, was überhaupt sterblich ist, und sie unterscheiden sich von den Tieren dadurch, daß sie nicht nur als Glieder der Gattung existieren, deren Unsterblichkeit durch Fortpflanzung gewährleistet ist(18). Mortalität liegt in dem Faktum beschlossen, daß dem Menschen ein individuelles Leben mit einer erkennbaren Lebensgeschichte aus dem biologischen Lebensprozeß heraus- und zuwächst. Diese individuelle Lebensgeschichte unterscheidet sich von allen anderen natürlichen Prozessen dadurch, daß sie linear verläuft und so den Kreislauf des biologischen Lebens gleichsam durchschneidet. Sterblich sein - das heißt in einem Universum, in dem alles im Kreise schwingt und Anfang und Ende immerfort dasselbe sind, einen Anfang haben und ein Ende und daher in die ganz und gar „unnatürliche" Form einer geradlinigen Bewegung gebannt sein. Nur darum, meinte Alkmaion, sind die Menschen vergänglich, „weil sie den Anfang nicht an das Ende zu knüpfen vermögen(19).“

Nun liegt die Aufgabe und mögliche Größe der Sterblichen darin, daß sie es vermögen, Dinge hervorzubringen - Werke, Taten, Worte(20) -, die es verdienen, in dem Kosmos des Immerwährenden angesiedelt zu werden, und durch welche die Sterblichen selbst den ihnen gebührenden Platz finden können in einer Ordnung, in der alles unvergänglich ist außer ihnen selbst. Durch unsterbliche Taten, die, so weit das Menschengeschlecht reicht, unvergängliche Spuren in der Welt zurücklassen, können die Sterblichen eine Unsterblichkeit eigener, eben menschlicher Art erlangen und so erweisen, daß auch sie göttlicher Natur sind. So verläuft der Unterschied zwischen Mensch und bloßem (tierischen) Lebewesen mitten durch das Geschlecht der Menschen: nur die „Besten" (*ἄριστοι*), die zudem ständig sich als die „Besten" erweisen müssen (*ἀριστεύειν*, ein Tätigkeitswort, das in keiner anderen Sprache sich findet), und zwar dadurch, daß sie „den immerwährenden Ruhm den sterblichen Dingen vorziehen", sind mehr als bloße Lebewesen; die Vielen, zufrieden mit dem, was die Natur ihnen gewährt, leben und sterben wie Tiere. Dies jedenfalls war noch die Ansicht Heraklits(21), für die sich allerdings schwerlich ein Beleg bei irgendeinem Philosophen der nachsokratischen Zeit finden dürfte.

In unserem Zusammenhang ist es von keiner Bedeutung, ob es nun Sokrates selbst oder erst Plato war, der das Ewige als das eigentliche Zentrum des metaphysisch-philosophischen Denkens entdeckte. Immerhin spricht für Sokrates, daß er allein - einzig in dieser wie in mancherlei anderer Hinsicht unter den großen Denkern - niemals daran gedacht hat, etwas Schriftliches der Nachwelt zu hinterlassen. Denn es ist ja offenbar, daß, wie sehr auch das [24]|[25] Ewige im Zentrum eines Denkens stehen mag, der Denker selbst dies Anliegen in dem Augenblick im Stich läßt, wo er sich hinsetzt und seine Gedanken aufschreibt; solange das Schreiben währt, ist sein primäres Anliegen nicht mehr das Ewige, sondern die Sorge, Spuren des Gedachten für die Nachwelt zu hinterlassen. Er ist auf seine Weise in die Vita activa eingetreten, er ist „tätig" geworden und hat sich damit auf die in der Vita activa geltenden Regeln und Wege, die zu Dauer und möglicherweise zu Unsterblichkeit, aber nicht zu Ewigkeit führen können, eingelassen. Dies aber hat Sokrates, wiewohl er dem Politischen noch so nahe stand, gerade nicht getan. Und das ist um so erstaunlicher, als es sicher Plato und nicht Sokrates war, der den eigentlichen Gegensatz zwischen Ewigkeit und Unsterblichkeit entdeckte, und mit ihm den unlösbaren Konflikt zwischen dem Leben des Philosophen und der Polis, bzw. zwischen dem *βιος θεωρετικος* und dem *βίος πολιτικός*.

Die philosophische Erfahrung des Ewigen, die Plato für „unaussprechbar" (*ἄρρητος*) und Aristoteles für „wort-los" (*ἄνευ λόγου*)gehalten hat, und deren Begriff später in dem Paradox eines „stehenden Jetzt" (nunc stans) erscheint, kann sich nur außerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten vollziehen, wie sie nur den treffen kann, der die Pluralität der Menschengesellschaft verlassen hat. Von diesen Bedingungen handelt das Höhlengleichnis in Platos „Staat", das uns davon berichtet, wie der Philosoph sich von den Ketten befreien muß, die ihn an seine Mitmenschen fesseln, um dann in vollkommener Vereinzelung die Höhle zu verlassen, von seinen Mitmenschen weder begleitet noch gefolgt. Politisch gesprochen, das heißt in einer Sprache, für die Sterben meint „Aufhören unter Menschen zu sein", besagt also die Erfahrung des Ewigen eine Art von Tod, und Plato verstand sich auf das Politische noch gut genug, um dies auch geradezu auszusprechen (im Phaidon); vom wirklichen Tod unterscheidet sich der philosophische Tod natürlich dadurch, daß er nicht endgültig ist, da keine lebende Kreatur die Erfahrung des Ewigen in der Zeit durchhalten kann; das Leben selbst zwingt die Menschen in die Höhle zurück, wo sie wieder leben, nämlich „unter Menschen sind". Ganz ähnlich hat auch das mittelalterliche Denken, die Vita activa, in der wir verweilen können, von der Vita contemplativa geschieden, in der wir uns auf keine Weise zu halten vermögen(22). Ausschlaggebend ist dabei, daß die Erfahrung eines Ewigen, im Gegensatz zu der des Unsterblichen, in keiner Tätigkeit eine Entsprechung findet und in keine transformiert werden kann; denn auch die Tätigkeit des Denkens, die ein an Worte gebundener Vorgang im Innern des Menschen ist, ist nicht nur unzulänglich, die Erfahrung wiederzugeben, sie kann sie nicht einmal begleiten; eben weil auch das Denken eine Tätigkeit ist, kann es die Kontemplation des Ewigen nur unterbrechen und ruinieren. [25]|[26]

Θεωρία, was ursprünglich nicht Schauen, sondern Zuschauen heißt, oder Kontemplation bezeichnen die Erfahrung des Ewigen im Gegensatz zu den bereits bekannten Erfahrungen der Unsterblichkeit und den mit ihnen verbundenen Tätigkeiten aller Art. Es mag sein, daß der höchst berechtigte und nicht nur von Philosophen unterhaltene Zweifel an der Dauerhaftigkeit der Polis im ausgehenden fünften und beginnenden vierten Jahrhundert bei der Entdeckung des Ewigen entscheidend mitgeholfen hat, und es könnte gut sein, daß der furchtbare Schreck über diese Einsicht sich mit dem staunenden Entzücken vor dem gefundenen Ewigen so eng verband, daß die Philosophen gewissermaßen gar nicht umhin konnten, als in scheltende Verachtung für alles Streben nach Unsterblichkeit ausbrechen, das von nun an in den fatalen Verdacht bloßer Eitelkeit und Hoffart geriet. Sicher ist, daß sie erst dadurch in einen nicht mehr beizulegenden Konflikt mit der antiken Polis gerieten und mit der Religion, die ihr zugrunde lag. Daß aber schließlich die philosophische Ausrichtung auf die Ewigkeit den Sieg davon trug über alle Bestrebungen, sich eines Unsterblichen zu vergewissern, ist nicht eigentlich mehr dem philosophischen Denken oder dem Einfluß der Philosophen geschuldet. Der Untergang des Römischen Reiches bewies handgreiflichst, daß kein Werk sterblicher Hände auf Unsterblichkeit hoffen darf, und dieser Untergang war begleitet, gleichsam durchklungen, von der christlichen Botschaft, daß das Leben jedes einzelnen Menschen von nun an für immer währen würde. Das war das Ende der antiken Religionen, die umgekehrt auf der Sterblichkeit des Menschen und der möglichen Unsterblichkeit der von ihm geschaffenen Welt beruht hatten. Unter diesen Umständen mußte jedes Streben nach irdischer Unsterblichkeit ebenso eitel wie überflüssig sein, und die Vita activa, der alte *βιος πολιτικος*, konnte sich überhaupt nur noch halten, sofern sie bereit war, der Vita contemplativa zu dienen und sich ihren Ansprüchen unterzuordnen. Den Erfolg dieser Unterordnung mag man daran ermessen, daß nicht einmal der Aufstieg der Neuzeit und ihrer gewaltsamen Umkehrungen der überkommenen Ordnung, des traditionellen Verhältnisses von Handeln und Kontemplation, hinreichten, um das Streben nach Unsterblichkeit, das einmal die Quelle und der Mittelpunkt der Vita activa wie der Politik überhaupt gewesen war, auch nur der Vergessenheit zu entreißen. [26]|[27]

# ZWEITES KAPITEL

## DER RAUM DES ÖFFENTLICHEN UND DER BEREICH DES PRIVATEN

### 4 *Der Mensch, ein gesellschaftliches oder ein politisches Lebewesen*

[27] Die Vita activa, menschliches Leben, sofern es sich auf Tätigsein eingelassen hat, bewegt sich in einer Menschen- und Dingwelt, aus der es sich niemals entfernt und die es nirgends transzendiert. Jede menschliche Tätigkeit spielt in einer Umgebung von Dingen und Menschen; in ihr ist sie lokalisiert und ohne sie verlöre sie jeden Sinn. Diese umgebende Welt wiederum, in die ein jeder hineingeboren ist, verdankt wesentlich dem Menschen Ihre Existenz, seinem Herstellen von Dingen, seiner pflegenden Fürsorge des Bodens und der Landschaft, seinem handelnden Organisieren der politischen Bezüge in menschlichen Gemeinschaften. Es gibt kein menschliches Leben, auch nicht das Leben des Einsiedlers in der Wüste, das nicht, sofern es überhaupt etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt.

Alle menschlichen Tätigkeiten sind bedingt durch die Tatsache, daß Menschen zusammen leben, aber nur das Handeln ist nicht einmal vorstellbar außerhalb der Menschengesellschaft. Die Tätigkeit des Arbeitens als solche bedarf nicht der Gegenwart anderer Menschen, wiewohl ein in völliger Einsamkeit arbeitendes Wesen kaum noch ein Mensch wäre; er wäre ein animal laborans in des Wortes wörtlichster und furchtbarster Bedeutung. Ein Wesen, das Dinge herstellt und eine nur von ihm bewohnte Welt erbaut, wäre zwar noch ein Hersteller, aber schwerlich Homo faber; es hätte seine spezifisch menschliche Eigenschaft verloren und gliche eher einem Gott - zwar nicht einem Schöpfergott, aber doch dem göttlichen Demiurg, wie ihn Plato in einem seiner Mythen beschreibt. Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig(1), und nur das Handeln kann als Tätigkeit überhaupt nicht zum Zuge kommen ohne die ständige Anwesenheit einer Mitwelt.

Dieser besondere Bezug, der das Handeln an das menschliche Zusammen bindet, scheint es vollkommen zu rechtfertigen, daß schon sehr früh (bei Seneca) die aristotelische Bestimmung des Menschen als eines *ζῶον πολιτικόν*, eines politischen Lebewesen, im Lateinischen durch das animal socialis [27] wiedergegeben wird, bis schließlich Thomas ausdrücklich sagt: homo est naturaliter politicus, id est, socialis: „Der Mensch ist von Natur politisch, das heißt gesellschaftlich(2)." In Wahrheit liegen die Dinge ganz anders, und die Selbstverständlichkeit, mit der hier das Gesellschaftliche an die Stelle des Politischen tritt, verrät mehr als alle Theorien, wie sehr die ursprüngliche griechische Auffassung von dem, was Politik eigentlich ist, verloren gegangen war. Zwar nicht entscheidend, aber doch bezeichnend für die Fehlübersetzung ist, daß das Wort ,sozial' nur im Lateinischen existiert und keine Entsprechung in der griechischen Sprache oder im griechischen Denken hat. Wesentlicher ist, daß das Wort societas ursprünglich im Lateinischen eine klare, Wenn auch begrenzte politische Bedeutung hatte; es bezeichnete ein Bündnis, in das Menschen miteinander für einen bestimmten Zweck traten, also z. B. um sich die Herrschaft über andere anzueignen oder auch um ein Verbrechen zu begehen(3). Erst als man später begann, von einer societas generis humani, einer Gesellschaft des Menschengeschlechts, zu sprechen(4), konnte man auch meinen, daß es zur Natur des Menschen gehöre, „sozial" zu sein, in Gesellschaft zu leben. Der Unterschied zum griechischen Denken liegt im Folgenden: Natürlich haben auch Plato und Aristoteles gewußt, daß der Mensch nicht außerhalb der Menschengesellschaft leben kann, aber dies gerade galt ihnen nicht als eine spezifisch menschliche Eigentümlichkeit, sondern im Gegenteil als etwas, was menschliches und tierisches Leben miteinander gemein haben, und das daher unter keinen Umständen zu den eigentümlichen Grundbedingungen des Menschlichen gerechnet werden kann. Das natürliche, gesellschaftliche Zusammenleben des Menschengeschlechts galt als eine dem Menschen durch die Notwendigkeiten seines biologischen Lebendigseins auferlegte Begrenzung, gerade weil diese Notwendigkeiten ja offenbar für das menschliche Leben die gleichen sind wie für andere Formen organischen Lebens.

Griechischem Denken gemäß ist die menschliche Fähigkeit für politische Organisation von dem naturhaften Zusammenleben, in dessen Mittelpunkt das Haus (*οἰκία*) und die Familie stehen, nicht nur zu scheiden, sie steht sogar in einem ausgesprochenen Gegensatz dazu. Das Entstehen der Polis, die durchaus den Rahmen für das griechische Verständnis von Politik hergibt, hatte zur Folge gehabt, daß ein jeder „außer seinem privaten Leben noch eine Art zweiten Lebens erhielt, seinen *βίος πολιτικός*. Jeder Bürger gehörte von nun an zwei Seinsordnungen zu, und sein Leben war dadurch gekennzeichnet, daß es genau aufgeteilt war zwischen dem, was er sein eigen nannte (*ἴδιον*) und dem, was gemeinsam war (*κοίνον*)“(5). Es ist nicht eine beliebige Meinung oder Theorie des Aristoteles, sondern eine geschichtliche Tatsache, daß der Gründung der Polis die Vernichtung aller Verbände vorangegangen war, die wie die *φράτρη* oder die *φύλη* auf dem Natürlichen, [28]|[29] also auf der Familie und den Blutsverwandtschaften beruhten6. Von den Tätigkeiten, die in allen Formen menschlichen Zusammenlebens anzutreffen lind, galten nur zwei als eigentlich politisch, nämlich Handeln (*πράξις*) und Reden (*λέξις*), und nur sie begründen jenen „Bereich der menschlichen Angelegenheiten“, *τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα*, wie Plato zu sagen pflegte, aus dem gerade alles nur Notwendige oder auch nur Nützliche ausgeschlossen war.

Sicher ermöglichte erst die Gründung der Stadt-Staaten es den Griechen, Ihr Leben in einem so großen Ausmaße in diesem politischen Bereich, also mit Handeln und Sprechen, zu verbringen; aber die Überzeugung, daß diese beiden menschlichen Fähigkeiten aufs engste zusammengehören und daß sie die höchsten Gaben des Menschen darstellen, scheint älter als die Gründung der Polis und gilt bereits bei Homer als etwas Selbstverständliches. Denn die Größe des homerischen Achill liegt natürlich bereits darin, daß er in der Tat der Täter großer Taten und der Sprecher großer Worte ist7. Und im Unterschied zu moderner Auffassung galten seine Worte nicht darum als groß, weil sie große Gedanken ausdrückten. Wie wir aus den letzten Zeilen der Antigone wissen, steht es vielmehr umgekehrt: *μέγαλοι λόγοι*, große Worte oder, wie Hölderlin übersetzt, „Große Blicke aber/Große Streiche der hohen Schultern/Vergeltend,/Sie haben im Alter gelehrt, zu denken.“ Hier entspringt die Einsicht und mit ihr das Denken aus dem Sprechen, und nicht umgekehrt, aber Sprechen und Handeln galten als gleich ursprünglich und einander ebenbürtig, sie waren gleicher Art und gleichen Ranges. Und dies nicht nur, weil ja offenbar alles politische Handeln, sofern es sich nicht der Mittel der Gewalt bedient, sich durch Sprechen vollzieht, sondern auch in dem noch elementareren Sinne, daß nämlich das Finden des rechten Wortes im rechten Augenblick, ganz unabhängig von seinem Informations- oder Kommunikationsgehalt an andere Menschen, bereits Handeln ist. Stumm ist nur die Gewalt, und schon aus diesem Grunde kann die schiere Gewalt niemals Anspruch auf Größe machen. Selbst als in späterer Zeit die Kriegs- und die Redekunst gleichermaßen in den Vordergrund der eigentlich politischen Erziehung rücken, ist diese Zusammenstellung selbst immer noch von diesen frühesten, gleichsam vorpolitischen Erfahrungen bestimmt.

Erst in der Erfahrungswelt der Polis selbst, die nicht ohne Grund als die „schwatzhafteste“ aller Staatsformen von Burckhardt bezeichnet wurde, und noch entscheidender in der politischen Philosophie, die ja aus der Erfahrungswelt der Polis stammt, treten Handeln und Sprechen mehr und mehr auseinander, bis sie zwei voneinander ganz getrennte Tätigkeiten bilden. Dabei verschob sich der Akzent vom Handeln auf das Sprechen, und das Sprechen wiederum galt nicht mehr so sehr als eine ausgezeichnete Art, in der Menschen dem entsprechen, oder sich mit dem messen oder auch sich [29]|[30] gegen das wehren können, was ihnen geschieht oder was vor ihren Augen sich abspielt, sondern die Rede galt nun im Wesentlichen als ein Mittel des Überredens und des Überzeugens(8). Politisch zu sein, in einer Polis zu leben, das hieß, daß alle Angelegenheiten vermittels der Worte, die überzeugen können, geregelt werden und nicht durch Zwang oder Gewalt. Andere durch Gewalt zu zwingen, zu befehlen statt zu überzeugen, galt den Griechen als eine gleichsam präpolitische Art des Menschenumgangs, wie er üblich war in dem Leben außerhalb der Polis, also im Umgang mit den Angehörigen des Hauses und der Familie, über welche das Familienoberhaupt despotische Macht ausübte, aber auch in den barbarischen Reichen Asiens, deren despotische Regierungsformen häufig mit der Haushalts- und Familienorganisation verglichen wurden.

Aristoteles' Bestimmung des Menschen als eines politischen Lebewesens beruhte also auf Erfahrungen, die gerade außerhalb des natürlichen Bereichs menschlichen Zusammenlebens gemacht waren und zu diesen in einem ausgesprochenen Gegensatz standen. Wirklich verständlich wird sie zudem erst, wenn man ihr die zweite berühmte aristotelische „Definition" des Menschen hinzufügt, daß nämlich der Mensch *ζώον λόγον ἔχων* ist, ein Lebewesen im Besitz des Logos. Die lateinische Übersetzung dieser Definition, das animal rationale, beruht auf einem ebenso fundamentalen Mißverständnis wie der Begriff des animal sociale. Aristoteles meinte weder, den Menschen wirklich zu definieren, noch die in seinem Sinne höchste menschliche Fähigkeit zu bestimmen, denn diese war für ihn nicht der Logos, das Reden und redende Argumentieren und argumentierende Denken, sondern der νούς, die Fähigkeit der Kontemplation, die gerade dadurch ausgezeichnet ist, daß ihr kein Reden oder Sprechen entspricht(9). Was man gemeinhin für die berühmte Definition des Menschen durch Aristoteles hält, ist in Wahrheit nur die artikulierte und begrifflich geklärte Wiedergabe der geläufigen Meinung der Polis über das Wesen des Menschen, sofern er ein Polisbewohner und politisch ist; denn gemäß dieser Meinung waren die, welche nicht Bürger einer Polis waren - Sklaven und Barbaren -, *ἄνευ λόγου*, ohne Logos, was natürlich nicht heißt, daß sie nicht sprechen konnten, wohl aber, daß ihr Leben außerhalb des Logos verlief, daß das Sprechen als solches für sie ohne Bedeutung war, eben weil die griechische Lebensform sich dadurch auszeichnete, daß sie vom Reden bestimmt war und daß das zentrale Anliegen der Bürger das Miteinander-Sprechen war.

Das tiefe Mißverständnis, das in der lateinischen Übersetzung des Wortes ‘politisch’ durch ‘sozial’ zum Ausdruck kommt, zeigt sich vielleicht am deutlichsten, wenn Thomas das Wesen des Haushaltsregiments mit der Herrschaft im öffentlich politischen Bereich vergleicht: das Oberhaupt eines Haushalts, so meint er, hat Ähnlichkeit mit dem Oberhaupt eines Königreiches, [30]|[31] nur daß, wie er hinzufügt, seine Machtvollkommenheit eine geringere ist als die eines Königs(10). Hier ist der Unterschied zwischen der allgemeinen öffentlichen Meinung der gesamten abendländischen Antike und der des Mittelalters, welche Aristoteles und Thomas natürlich jeweils als das ihnen Selbstverständliche voraussetzen, in der Tat eklatant. Denn nichts war nicht nur der Polis, sondern der Antike überhaupt selbstverständlicher, als daß sogar die Macht des Tyrannen begrenzt und weniger machtvollkommen ist als diejenige, mit der ein Paterfamilias, der wirklich dominus war, über seinen Sklavenhaushalt und seine Familie herrschte. Und dies nicht etwa, weil die Macht des politischen Herrschers in Schach gehalten würde von der Macht der miteinander verbündeten Bürger, sondern weil absolute, unanfechtbare Herrschaft innerhalb des politischen Bereichs als eine contradictio in adiecto galt(11).

### 5 Die Polis und der Haushalt

Obwohl das Mißverständnis, das das Politische dem Sozialen gleichstellt, so alt ist wie die Übersetzung griechischer Begriffe ins Lateinische und ihre Anpassung an römisch-christliches Denken, so hat doch die Neuzeit mit Ihrem modernen Begriff der Gesellschaft diese Dinge noch einmal entscheidend kompliziert. Die einfache Unterscheidung zwischen privat und öffentlich entspricht dem Bereich des Haushalts auf der einen, dem Raum des Politischen auf der anderen Seite, und diese Bereiche haben als unterschiedene, genau voneinander getrennte Einheiten zum mindesten seit Beginn des antiken Stadt-Staates existiert. Neu hingegen ist das Aufkommen eines Im eigentlichen Sinne gesellschaftlichen Raumes, dessen Erscheinen mit der Geburt der Neuzeit zusammenfällt und der seine politische Form im Nationalstaat gefunden hat.

Wir müssen uns in diesem Zusammenhang erst einmal darüber klar werden, welche außerordentlichen Schwierigkeiten wir infolge der neuzeitlichen Entwicklung haben, diese entscheidenden Trennungen und Unterschiede zwischen öffentlich und privat, zwischen dem Raum der Polis und dem Bereich des Haushalts und der Familie, schließlich zwischen den Tätigkeiten, die der Erhaltung des Lebens dienen und denjenigen, die sich auf eine allen gemeinsame Welt richten, überhaupt zu verstehen, wobei wir nicht aus den Augen verlieren dürfen, daß diese Trennungen und Unterscheidungen die selbstverständliche und axiomatische Grundlage des gesamten politischen Denkens der Antike bilden. Uns ist es selbstverständlich, diese Dinge nicht genau voneinander zu trennen, weil wir seit dem Beginn der Neuzeit jeden Volkskörper und jedes politische Gemeinwesen im Bild der Familie [31]|[32]verstehen, dessen Angelegenheiten und täglichen Geschäfte wie ein ins gigantische gewachsener Haushaltsapparat verwaltet und erledigt werden. Das wissenschaftliche Denken, das dieser Entwicklung entspricht, heißt nicht mehr politische Wissenschaft, sondern „National-Oekonomie" oder Volkswirtschaft oder „social economy", und alle diese Ausdrücke weisen darauf hin, daß wir es in der Tat mit einer Art „kollektiven Haushaltens" zu tun haben(12). Was wir heute Gesellschaft nennen, ist ein Familienkollektiv, das sich ökonomisch als eine gigantische Über-Familie versteht und dessen politische Organisationsform die Nation bildet(13). Wir können uns daher nur mit Mühe vorstellen, daß antikem Denken zufolge ein Begriff wie politische Oekonomie in sich selbst widerspruchsvoll gewesen wäre: was immer „ökonomisch" war, nämlich zugehörig zum schieren Leben des Einzelnen und zum Oberleben der Gattung, war dadurch bereits als nicht-politisch identifiziert und definiert(14).

Historisch ist es sehr wahrscheinlich, daß das Entstehen des Stadt-Staates und des öffentlichen Bereichs auf Kosten der Macht und der Bedeutung des Privaten, der Familie und des Haushalts, stattgefunden hat(15). Dennoch blieb die uralte Heiligkeit des häuslichen Herdes selbst in Griechenland, das in der Auflösung der Familienbande zugunsten des politischen Verbands viel weiter ging als die römische Republik, immer erhalten. Und es war nicht so sehr der Respekt vor Privatbesitz in unserem Sinne, der die Polis daran hinderte, den privaten Bereich ihrer Bürger zu ruinieren, als das Gefühl dafür, daß ohne ein gesichertes Eigentum niemand sich in die Angelegenheiten der gemeinsamen Welt mischen konnte, weil er ohne eine Stätte, die er wirklich sein eigen nennen konnte, in ihr gleichsam nirgends lokalisiert war. Selbst Plato, der politisch in der Abschaffung des Privateigentums zugunsten einer ungeheuren Ausdehnung des öffentlichen Bereichs so weit ging, daß man von einer wirklichen Vernichtung des Privatlebens sprechen kann, hat noch mit größter Verehrung von Zeus Herkeios gesprochen, dem Schützer der Grenzen, und er nennt die ὃροι, die Grenzpfähle, welche zwischen den Besitzungen der Bürger aufgerichtet sind, heilig, ohne darin einen Widerspruch zu seinen utopischen Plänen zu sehen(17).

Die Sphäre des Haushalts war dadurch ausgezeichnet, daß das Zusammenleben in ihr vornehmlich von den menschlichen Bedürfnissen und Lebensnotwendigkeiten diktiert war. Die Kraft, welche die Menschen hier zusammentrieb, war das Leben selbst, das Leben des Einzelnen wie das der Gattung, und die Penaten, die römischen Haushaltgötter, waren demnach für Plutarch „die Götter, die unser Leben erhalten und unsern Körper ernähren"(18). Daß die Sorge für die Erhaltung des Einzelnen dem Manne und die für die Erhaltung der Gattung der Frau oblag, schien von der Natur selbst vorgezeichnet, und die beiden natürlichsten Funktionen des Menschen, das Ar-[32]|[33]beiten des Mannes, das der Nahrung dient, und das Gebären der Frau, das der Fortpflanzung dient, waren gleicherweise dem Drang und Trieb des Lebens Untertan. Das natürliche Zusammenleben im Haushalt hatte daher leinen Ursprung in der Notwendigkeit, und Notwendigkeit durchherrschte alle Tätigkeiten, die in diesen Bereich fielen.

Im Gegensatz hierzu war der Raum der Polis das Reich der Freiheit, und sofern es überhaupt einen Bezug zwischen diesen beiden Bereichen gab, so galt für ihn natürlicherweise, daß die Beherrschung der Lebensnotwendigkeiten innerhalb eines Haushaltes die Bedingungen für die Freiheit in der Polis bereitstellte. Auf keinen Fall konnte man daher unter Politik etwas verstehen, was für das Wohlergehen der Gesellschaft notwendig war - ob ei sich nun um eine Gesellschaft der Gläubigen handelte, wie im Mittelalter, oder eine Gesellschaft von Eigentümern wie bei Locke, oder eine Erwerbsgesellschaft wie bei Hobbes, oder eine Gesellschaft von Produzenten wie bei Marx, oder eine Gesellschaft von jobholders wie in der modernen Gesellschaft der westlichen Länder, oder eine Gesellschaft von Arbeitern wie in sozialistischen oder kommunistischen Ländern. In all diesen Fällen ist es die Freiheit der Gesellschaft, die eine Beschränkung der politischen Machtvollkommenheit verlangt und rechtfertigt. Freiheit hat ihren Sitz im Gesell-irhaftlichen, während Zwang und Gewalt im Politischen lokalisiert sind und so das Monopol des Staates werden.

Wie sehr nun auch immer griechische Philosophen sich gegen das Politi-iche, das Leben in der Polis, wenden mochten, so blieb für sie doch selbstverständlich, daß der Sitz der Freiheit ausschließlich im politischen Bereich lokalisiert ist, daß Notwendigkeit ein präpolitisrhes Phänomen ist, das den privaten Haushaltsbereich charakterisiert, und daß Zwang und Gewalt nur in dieser Sphäre zu rechtfertigen sind, weil sie die einzigen Mittel bereitstellen, um der Notwendigkeit Herr zu werden - z. B. durch die Herrschaft über Sklaven - und frei zu sein. Die Notwendigkeit, deren Zwang alle Sterblichen unterworfen sind, rechtfertigt die Gewalt; gewaltsam befreien sich die Menschen von der Notwendigkeit, die das Leben auf sie legt, für die Freiheit der Welt. Diese Freiheit in der Welt war den Griechen Bedingung für das, was sie Glück nannten, die *εὐδαιμονία*, die unerläßlich mit Gesundheit und Wohlhabenheit verbunden war, die insgesamt eine objektive Lage in der Welt bezeichneten. Wer arm war oder krank, blieb der Notwendigkeit des Physischen unterworfen, auch wenn er technisch frei war; wer Sklave war und nicht nur arm, war außerdem noch der durch Menschen ausgeübten Herrschaft der Gewalt unterstellt. Dies zweifache und verdoppelte „Unglück" der Versklavtheit hat nichts damit zu tun, ob der Sklave sich subjektiv wohl befand und es gut hatte; und ein armer Mann, der aber frei war, zog die Unsicherheit eines täglich schwankenden Arbeitsmarktes einem gesicher-[33]|[34]ten Erwerb vor, weil die mit der Sicherung verbundene Verpflichtung bereits als Einschränkung der Freiheit empfunden wurde; so galt auch schwere Arbeit als weniger drückend als das leichte Leben vieler im Haushalt beschäftigten Sklaven(19).

Der präpolitische Zwang, den der Herr über die Familie und ihre Sklaven ausübte, und der gerade deshalb für unabänderlich gehalten wurde, weil der Mensch ein „gesellschaftliches" Wesen ist, bevor er ein politisches werden kann(20), hat indes nichts gemein mit dem chaotischen „Naturzustand", den die politischen Denker des siebzehnten Jahrhunderts für den Urzustand der Menschen halten, aus dessen Gewaltsamkeit und Unsicherheit sie die Flucht in den „Staat" empfehlen, der nun seinerseits alle Gewalt und alle Macht monopolisiert und dem „Krieg aller gegen alle" dadurch ein Ende setzt, daß er „alle gleichmäßig in Schrecken hält“21. Was wir unter Herrschen und Beherrschtwerden, unter Macht und Staat und Regierung verstehen, kurz unsere gesamten politischen Ordnungsbegriffe galten umgekehrt als präpolitisch; sie hatten ihre Berechtigung nicht im öffentlichen sondern im Privaten und waren im eigentlichen Wortsinne unpolitisch - nicht der Polis zugehörig.

Die Polis unterschied sich von dem Haushaltsbereich dadurch, daß es in ihr nur Gleiche gab, während die Haushaltsordnung auf Ungleichheit geradezu beruhte. Freisein bedeutete ebenso ein Nichtbefehlen, wie es die Freiheit von dem Zwang der Notwendigkeit und den Befehlen eines Herrn beinhaltete. Freisein hieß weder Herrschen noch Beherrschtwerden(22). Innerhalb des Haushaltsbereichs konnte es also Freiheit überhaupt nicht geben, auch nicht für den Herrn des Hauses, der als frei nur darum galt, weil es ihm freistand, sein Haus zu verlassen und sich in den politischen Raum zu begeben, wo er unter seinesgleichen war. Diese Gleichheit innerhalb der Polis hat sicher sehr wenig mit unserer Vorstellung von Egalität gemein; sie bedeutete, daß man es nur mit seinesgleichen zu tun hatte, und setzte so die Existenz von „Ungleichen" als selbstverständlich voraus, wie denn ja auch diese „Ungleichen" stets die Mehrheit der Bevölkerung in den Stadt-Staaten gebildet haben23. Gleichheit, die in der Neuzeit immer eine Forderung der Gerechtigkeit war, bildete in der Antike umgekehrt das eigentliche Wesen der Freiheit: Freisein hieß, frei zu sein von der allen Herrschaftsverhältnissen innewohnenden Ungleichheit, sich in einem Raum zu bewegen, in dem es weder Herrschen noch Beherrschtwerden gab.

Hier endet aber auch bereits die Möglichkeit, den tiefgehenden Unterschied zwischen neuzeitlicher und antiker Auffassung vom Politischen in der Form von Gegensatzpaaren zu fassen. Die größte Schwierigkeit für ein wie immer geartetes Vergleichen liegt darin, daß die Neuzeit das Gesellschaftliche nicht eigentlich vom Politischen scheidet und unterscheidet. Daß Politik [34]|[35] nur eine Funktion der Gesellschaft ist, daß Handeln, Sprechen und Denken primär den Überbau sozialer Interessen bilden, ist ja weder eine Entdeckung noch eine bloße Erfindung von Marx, sondern gehört im Gegenteil zu den axiomatischen Voraussetzungen, die Marx kritiklos von der politischen Oekonomie der Neuzeit übernommen hat. Diese Funktionalisierung des Politischen macht es natürlich unmöglich, den Abstand, der das Politi-iche vom Gesellschaftlichen trennt, auch nur zu bemerken. Und auch dies llt nicht eine Sache irgendeiner willkürlichen Theorie oder Ideologie, da mit dem Entstehen der Gesellschaft in der Neuzeit, das heißt mit dem Aufstieg des „Haushalts" und der „ökonomischen" (*οἰκία*) Tätigkeiten in den Raum des öffentlichen, das Haushalten selbst und alle Angelegenheiten, die ehemals in die Privatsphäre der Familie gehörten, nun alle angehen, und das heißt zu „kollektiven" Angelegenheiten geworden sind(24). So gehen in der modernen Welt diese beiden Gebiete dauernd ineinander über, als seien sie nur die Wellen in dem immer fließenden Strom des Lebensprozesses selbst.

Das Verschwinden der Kluft, welche die Menschen des klassischen Altertums gleichsam täglich überqueren mußten, um den engen Bezirk des Haushalts zu übersteigen und aufzusteigen in den Bereich des Politischen, ist ein wesentlich neuzeitliches Phänomen. Denn der Abstand zwischen dem Privaten und dem öffentlichen war im Mittelalter noch irgendwie vorhanden, wenn er auch viel von seiner Bedeutung eingebüßt und vor allem seine Position völlig verändert hatte. Man hat mit Recht gesagt, daß nach dem Untergang des römischen Reiches die katholische Kirche es war, die einen Ersatz für die Zugehörigkeit zu einem öffentlichen Körper bot, die in den letzten Jahrhunderten der ausgehenden Antike vor allem in der Munizipalverwaltung realisiert werden konnte(25). Die spezifisch mittelalterliche Spannung zwischen dem Dunkel des Alltäglichen und der großartigen Pracht heiliger Stätten schuf einen Abstand zwischen dem Weltlichen und dem durch Religion Geheiligten, der in vielem der Kluft zwischen dem Privaten und dem öffentlichen in der Antike entspricht; auch hier besagte das Hinüberwechseln aus dem einen in den anderen Bereich einen Aufstieg und ein Übersteigen. Dabei ist der Unterschied zwischen Antike und Mittelalter natürlich nicht zu übersehen; denn wie weltlich auch immer die Kirche schließlich werden mochte, so blieb sie doch an ein Jenseits gebunden, da die Sorge um das Seelenheil allein die Gemeinschaft der Gläubigen zusammenhalten konnte. Dennoch ist eine Gleichsetzung des Religiösen mit dem öffentlichen, wenn auch unter Vorbehalten, möglich, während der Bereich des Weltlichen In den Jahrhunderten des Feudalismus ganz und gar an die Stelle rückte, die in der Antike dem privaten Bereich zugewiesen war. Eines der hervorragenden Merkmale dieser Zeit war, daß alle menschlichen Tätigkeiten und [35]|[36] alle alltäglichen, weltlichen Begebenheiten im Rahmen des Privathaushalts vonstatten gingen, so daß es einen weltlich-öffentlichen Bereich im eigentlichen Sinn gar nicht gab(26).

Charakteristisch für dies enorme Anwachsen des privaten Bereichs, und damit für den Unterschied zwischen dem antiken Paterfamilias und dem Feudalherrn, war, daß dieser in den Grenzen seiner Herrschaft Recht sprechen durfte, während es in der Antike zwar milde und harte Herren, gerechte und ungerechte gegeben hat, aber nicht eigentlich Recht und Gesetz in dem Verhältnis zwischen Diener und Herr; diese nämlich waren außerhalb des öffentlich politischen Bereiches völlig undenkbar(27). Die Privatisierung aller menschlichen Tätigkeiten und die daraus folgende Privatisierung aller menschlichen Beziehungen kann man bis weit in die spezifisch mittelalterlichen Berufsorganisationen noch in den Städten verfolgen, in die Gilden und Zünfte, die confrereries und compagnons, wie sie sich charakteristischerweise in Anlehnung an Familien- und Haushaltsbeziehungen nennen, ja selbst noch bis in die frühen Handelskompanien, in denen „sich ein ursprünglich einheitlicher Haushalt noch in Worten wie ‘Kompanie’ (companis) … und solchen Wendungen wie ,Leute, die dasselbe Brot essen’, ,Leute, die Brot und Wein miteinander teilen’ kundgibt“(28). Der mittelalterliche Begriff des „Gemeinwohls“, weit entfernt, die Existenz eines öffentlich politischen Bereichs anzuzeigen, bezeugt vielmehr die Anerkennung, daß private Einzelne gemeinsame Interessen haben können, und zwar geistiger wie materieller Natur, und daß sie derart im Privaten und einzig mit ihren eigenen Angelegenheiten beschäftigt nur bleiben können, wenn einer von ihnen es übernimmt, sich der allen gemeinsamen Interessen anzunehmen. Nicht so sehr die Anerkennung des „Gemeinwohls" unterscheidet diese wesentlich christliche Haltung zum Politischen von der modernen, als vielmehr die Ausschließlichkeit des privaten Bereichs und das Fehlen jenes merkwürdigen Zwischenreiches, in dem privaten Interessen öffentliche Bedeutung zukommt und den wir Gesellschaft nennen.

So ist es auch nicht überraschend, daß das ausschließlich mit dem Weltlichen befaßte politische Denken des Mittelalters nichts wußte von der Kluft zwischen einem gesicherten Leben innerhalb einer Familie und dem erbarmungslosen Ausgesetztsein der Person innerhalb der Polis, und folglich auch den Mut nicht als eine der Kardinaltugenden des Politischen erkannte. Bemerkenswert bleibt immerhin, daß der einzige nachklassische politische Denker, dessen Hauptanliegen es war, das Politische in seine alte Würde wiedereinzusetzen, nämlich Machiavelli, bei diesem Bestreben auch sofort wieder die Kluft zwischen privat und öffentlich wahrgenommen hat wie den Mut, der dazugehört, diese Kluft zu überqueren; er hat beides beschrieben in dem Aufstieg „des Condottiere aus niederen Verhältnissen zu der Höhe [36]|[37] prinzlicher Höfe“, das heißt aus den Verhältnissen bloßer Privatpersonen, die alle Menschen gemein haben, zu dem strahlenden Ruhm großer Taten(29).

Den schützenden Bereich von Hof und Haus zu verlassen, ursprünglich wohl, um sich in irgendein Abenteuer oder ein ruhmversprechendes, großes Unternehmen einzulassen, später um sein Leben innerhalb der öffentlichen Angelegenheiten zuzubringen, erforderte Mut, weil man nur innerhalb des Privaten der Sorge um das Leben und das Überleben obliegen konnte. Wer immer sich in den politischen Raum wagte, mußte vorerst auch bereit sein, das eigene Leben zu wagen, und eine allzu große Liebe für das Leben konnte der Freiheit nur im Wege sein, sie galt als sicheres Anzeichen einer sklavischen Seele(30). So wurde der Mut zur politischen Kardinaltugend, und nur diejenigen, die ihn besaßen, konnten in eine Gemeinschaft aufgenommen werden, deren Zweck und Inhalt politisch waren, und die darum von vornherein das bloße Zusammensein, wie es die Notdurft des Lebens allen Menschen auferlegte - sie mochten nun Sklaven oder Barbaren oder Griechen sein -, überstieg(31). Das „recht und gut Leben“ (*εὖ ζῆν*), wie Aristoteles das Leben der Polis nannte, war daher nicht so sehr besser, sorgloser oder edler als das gewöhnliche Leben, als es von anderem Rang und anderer Qualität war. Es war gut nur in dem Maße, indem es ihm gelungen war, der Lebensnotwendigkeiten Herr zu werden, sich von Arbeit und Werk zu befreien und den allen lebendigen Geschöpfen eingeborenen Lebenstrieb in gewissem Sinne zu überwinden, so daß es der Knechtschaft durch den biologischen Lebensprozeß bis zu einem hohen Grad entronnen war.

Das griechische Denken hat diese seinem politischen Bewußtsein zugrunde liegenden Unterscheidungen mit unvergleichlicher Klarheit und Präzision zum Ausdruck gebracht. Keiner nur dem Zweck des Lebensunterhaltes und der Erhaltung des Lebensprozesses dienenden Tätigkeit war es gestattet, in dem politischen Raum zu erscheinen, und dies auf die offenbare Gefahr hin, Handel und Gewerbe dem Fleiß und Unternehmungsgeist von Sklaven und Ausländern zu überlassen, so daß Athen in der Tat zu jener „Pensionopolis", bevölkert von einem „Konsumentenproletariat", wurde, die Max Weber so eindringlich beschreibt(32). Der wahre Charakter dieser Polis tritt uns selbst in den politischen Philosophien von Plato und Aristoteles noch deutlich entgegen, obwohl die Scheidelinie zwischen Haushalt und Polis hier bereits sich zu verwischen beginnt, was darin zum Ausdruck kommt, daß besonders Plato (vermutlich im Gefolge von Sokrates) seine Vergleiche und Beispiele für die Polis gerne aus dem Privatleben und dem Alltag entlehnt, während Aristoteles, der in dieser Hinsicht vorsichtiger ist, dann doch mit Plato annimmt, daß wenigstens der historische Ursprung der Polis etwas mit den menschlichen Lebensnotwendigkeiten zu tun haben müsse und daß nur ihr [37]|[38] Gehalt oder das ihr inhärente Ziel (*τέλος*) das bloße Leben in ein „gut Leben" transzendiere(33).

Aber gerade dieser Teil der Lehren der sokratischen Schule - der sehr bald so selbstverständlich wurde, daß er uns nur noch als Banalität begegnet — war damals ganz neu und revolutionär, und er entsprang nicht wirklichen Erfahrungen im politischen Leben der Zeit, sondern dem Wunsch, von der Bürde des öffentlichen Lebens befreit zu werden, ein Wunsch, den die Philosophen auch vor sich selbst nur dadurch rechtfertigen konnten, daß sie aufzeigten, daß selbst diese freieste aller bekannten Lebensformen in Wahrheit immer noch mit Notwendigem verbunden war und der Notwendigkeit unterstellt. Aber der Erfahrungshintergrund der Polis blieb doch, jedenfalls bei Plato und Aristoteles, noch zu stark, um sie jemals im Ernst an dem Unterschied zwischen einem Leben im Haushalt und dem Leben in der Polis zweifeln zu lassen. Ohne der Lebensnotwendigkeiten im Haushalt Herr geworden zu sein, ist weder Leben noch „gut Leben" möglich, aber Politik existiert niemals einfach um des Lebens willen. Was die Bewohner der Polis betrifft, so existiert für sie das Leben innerhalb des Haushaltsbereichs lediglich um des „gut Lebens" in der Polis willen.

### 6 Das Entstehen der Gesellschaft

Der Raum des Gesellschaftlichen entstand, als das Innere des Haushalts mit den ihm zugehörigen Tätigkeiten, Sorgen und Organisationsformen aus dem Dunkel des Hauses in das volle Licht des öffentlich politischen Bereichs trat. Damit war nicht nur die alte Scheidelinie zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten verwischt, sondern der Sinn dieser Begriffe wie die Bedeutung, die eine jede der beiden Sphären für das Leben des Einzelnen als Privatmensch und als Bürger eines Gemeinwesens hatte, veränderten sich bis zur Unkenntlichkeit. Weder könnten wir im Sinne der Griechen sagen, daß ein nur innerhalb unseres eigensten (*ἴδιον*) Bereichs verbrachtes Lehen „idiotisch" sei, weil es an der gemeinsamen Welt keinen Anteil hat, noch verstehen wir unter dem Privaten jene zwar notwendige, aber doch immer nur zeitweilige Zuflucht vor den Angelegenheiten einer res publica, welche die Römer ferne der Stadt, deren Bürger sie waren, auf ihrem Privatbesitz suchten und fanden. Für uns umschreibt das Private eine Sphäre der Intimität, wie sie uns aus dem griechischen Altertum schlechterdings unbekannt ist, wie wir sie in Ansätzen bis in die spätrömische Zeit zurückverfolgen können, die aber jedenfalls in ihrer Vielfalt und Mannigfaltigkeit keiner Epoche vor der Neuzeit bekannt war.

Dies ist sehr viel mehr als eine bloße Akzentverlagerung. Für die Antike [38]|[39] war entscheidend, daß alles Private ein nur Privates ist, daß man in ihm, wie idion das Wort anzeigt, in einem Zustand der Beraubung lebte, und zwar beraubt der höchsten Möglichkeiten und der menschlichsten Fähigkeiten. Wer nichts kannte als die private Seite des Lebens, wer wie der Sklave keinen Zutritt zum öffentlichen hatte oder wie die Barbaren ein allen gemeinsames öffentliches gar nicht erst etabliert hatte, war nicht eigentlich ein Mensch. Wenn wir dem Wort „privat" nicht mehr anhören, daß es ursprünglich einen Zustand der Beraubung kennzeichnet, so auch darum, weil der neuzeitliche Individualismus eine so enorme Bereicherung der Privatsphäre mit sich gebracht hat. Wesentlicher für unser Verständnis des Privaten aber Ist, daß es sich nicht nur wie im Altertum von dem öffentlichen, sondern vor allem auch von dem Gesellschaftlichen abhebt, das die Antike nicht kannte und dessen Inhalt für sie in die Sphäre des Privaten fiel. Entscheidend für die Züge, die das Private in der Neuzeit angenommen hat, entscheidend vor allem für seine wichtigste Funktion: Intimität zu gewährleisten, ist, daß es historisch im Gegensatz nicht zum Politischen, sondern zum Gesellschaftlichen entdeckt wurde, zu welchem es darum auch in einer engeren und wesentlicheren Beziehung steht.

Der erste bewußte Entdecker und gewissermaßen auch Theoretiker des Intimen war Jean-Jacques Rousseau, der bemerkenswerterweise immer noch der einzige unter den großen Autoren ist, der häufig nur bei seinem Vornamen zitiert wird. Die Rebellion, die ihn zu seiner Entdeckung führte, war nicht gegen die Unterdrückung durch den Staatsapparat gerichtet, sondern vorerst gegen die ihm unerträgliche Perversion des menschlichen Herzens in der Gesellschaft, gegen das Eindringen der Gesellschaft und ihrer Maßstäbe In eine innerste Region, die bis dahin offenbar keines besonderen Schutzes bedurft hatte. So wie die Intimität des Herzens, im Unterschied zu Haus und Hof, in der Welt keine Stätte hat, so kann auch das Gesellschaftliche, gegen das es rebelliert und sich Geltung zu verschaffen sucht, nicht mit der gleichen Sicherheit lokalisiert werden wie das öffentliche; verglichen mit dem öffentlich politischen Raum haftet der gesellschaftlichen Sphäre immer etwas Ungreifbares an. Darum ist es nur natürlich, wenn Rousseau das Intime wie das Gesellschaftliche als etwas Subjektives erscheinen, er sie gleichsam für Formen menschlicher Existenz hält, wobei es denn in seinem Fall fast so aussieht, als rebelliere - nicht Rousseau gegen die Gesellschaft, sondern - Jean-Jacques gegen einen Mann, den die Gesellschaft Rousseau nennt. In dieser Rebellion des Herzens gegen die eigene gesellschaftliche Existenz wurde das moderne Individuum geboren mit seinen dauernd wechselnden Stimmungen und Launen, in der radikalen Subjektivität seines Gefühlslebens, verstrickt in endlose innere Konfliktsituationen, die alle aus der doppelten Unfähigkeit stammen, sich in der Gesellschaft zu Hause fühlen und außerhalb der Gesellschaft zu [39]|[40] leben. Wie immer man sich zu der Person Rousseaus, über die wir leider so ausgezeichnet unterrichtet sind, stellen mag, die Echtheit seiner Entdeckung ist von so vielen, die nach ihm kamen, bestätigt worden, daß sie außer Zweifel steht. Die große Blüte der Poesie und Musik von der Mitte des achtzehnten bis fast zum letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts, die erstaunliche Entwicklung des Romans zu einer eigenständigen Kunstform, deren eigentlichen Gehalt das Gesellschaftliche bildet, der gleichzeitige offenbare Niedergang der öffentlichen Kunstformen, namentlich der Architektur - all dies bezeugt, wie eng verwandt das Intime und das Gesellschaftliche einander sind.

Die Rebellion gegen die Gesellschaft, in der Rousseau und die Romantik nach ihm das Intime entdeckten, richtete sich vor allem gegen ihre nivellierenden Züge, gegen das, was wir heute Konformismus nennen und was in Wahrheit ein Merkmal aller Gesellschaft ist. Hierfür spricht schon, daß diese Rebellion so früh einsetzte, nämlich bevor das Prinzip der Gleichheit, das wir seit Tocqueville für den Konformismus verantwortlich zu machen geneigt sind, Zeit gehabt hatte, sich in dem sozialen Körper und den politischen Institutionen wirklich zur Geltung zu bringen. Es ist in diesem Zusammenhang nicht relevant, ob die Nation aus Gleichen oder Ungleichen besteht, denn die Gesellschaft verlangt von denen, die ihr überhaupt zugehören, immer, daß sie sich wie Glieder einer großen Familie verhalten, in der es nur eine Ansicht und nur ein Interesse geben kann. Vor dem neuzeitlichen Zerfall der Familie war dies einheitliche Interesse wie die zu ihm gehörige Meinung über die Welt von dem Familienoberhaupt repräsentiert, dessen Herrschaft Meinungsverschiedenheiten und Interessenkonflikte im Schöße der Familie verhinderte(34). Das auffallende Zusammenfallen des Aufstiegs des Gesellschaftlichen mit dem Verfall der Familie weist deutlich darauf hin, daß die Gesellschaft ihre Entstehung unter anderem dem verdankt, daß die Familie von den Gruppen absorbiert wurde, die ihr jeweils sozial entsprachen, d. h. mit denen sie sich ungefähr auf dem gleichen Lebensniveau befand. Die Gleichheit zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft hat infolgedessen nichts mit der Gleichheit der Ebenbürtigkeit, dem Sich-unter-seinesgleichen-befinden, zu tun, das wir aus dem klassischen Altertum als Bedingung des Politischen kennen; sie erinnert eher an die Gleichheit aller Glieder einer Familie unter der despotischen Macht des Familienoberhaupts; nur daß es einer solchen Herrschaft, ausgeübt durch einen Einzelnen, der das gemeinsame Interesse und die einstimmige Meinung repräsentierte, innerhalb der Gesellschaft nicht bedurfte, da hier ja die natürlich gewachsene Kraft von Familieninteressen durch die schiere Addierung vieler Familien in eine Gruppe ungeheuer verstärkt wurde. Man bedurfte hier in der Tat der Herrschaft durch Einen nicht mehr, weil die Stoßkraft des Interesses selbst an ihre Stelle [40]|[41] getreten war. Konformismus, wie wir ihn kennen, wo völlige Einstimmigkeit voller Freiwilligkeit erreicht wird, ist nur das letzte Stadium dieser Entwicklung.

Zwar hat das monarchische Prinzip der Ein-Herrschaft, das die Antike für die typische Organisationsform des Haushalts hielt, sich innerhalb der modernen Gesellschaft - die nicht mehr, wie in den Anfangsstadien ihrer Entwicklung, von dem höfischen Haushalt des absoluten Königtums repräsentiert wird - insofern gewandelt, als in der Gesellschaft gerade niemand herrscht oder regiert. Aber dieser Niemand, nämlich die hypothetische Einheitlichkeit des ökonomischen Gesellschaftsinteresses wie die hypothetische Einstimmigkeit der gängigen Meinungen in den Salons der guten Gesellschaft, regiert deshalb nicht weniger despotisch, weil er an keine Person gebunden ilt. Wir kennen das Phänomen der Herrschaft dieses Niemand nur zu gut von der „sozialsten" aller Staatsformen, nämlich der Bürokratie, die nicht zufällig im letzten Stadium der nationalstaatlichen Entwicklung zur Herrschaft kommt, nämlich einer Entwicklung, deren Anfang durch die absolute Monarchie des aufgeklärten Despotismus gekennzeichnet war. Die Herrschaft des Niemands ist so wenig Nicht-Herrschaft, daß sie sich unter gewissen Umständen sogar als eine der grausamsten und tyrannischsten Herrschaftsformen entpuppen kann.

Entscheidend für diese Phänomene ist schließlich nur, daß die Gesellschaft In allen ihren Entwicklungsstadien das Handeln genau so ausschließt wie früher der Bezirk des Haushaltes und der Familie. An seine Stelle ist das Sich-Verhalten getreten, das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft Von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen, und spontanes Handeln wie hervorragende Leistungen zu verhindern. Bei Rousseau handelt es sich noch um die Salons der guten Gesellschaft, deren Konvention den Einzelnen mit der Stellung, die er in der Rangordnung der Gesellschaft einnimmt, identifiziert. Für diese Identifizierung von Person und gesellschaftlicher Stellung ist es verhältnismäßig gleichgültig, ob sie sich im Rahmen einer noch halb-feudalen Ordnung vollzieht, wo gesellschaftliche Stellung und Rang zusammenfallen, oder in der Klassengesellschaft des neunzehnten Jahrhunderts, in der Titel entscheidend waren, oder schließlich in der heutigen Massengesellschaft, der es nur noch um Funktionen innerhalb des Gesellschaftsprozesses zu tun ist. Was sich in der Massengesellschaft geändert hat, ist lediglich, daß jetzt die einzelnen sozialen Gruppen, die aus dem Zerfall der Familie entstanden waren, das Schicksal der ursprünglichsten gesellschaftlichen Gruppe, der Familie, teilen; denn so wie die Gesellschaft die Familie einst absorbiert hat, so hat in unserem Jahrhundert die Massengesellschaft schließlich die sozialen [41]|[42] Klassen und Gruppierungen aufgesogen und nivelliert. In der Massengesellschaft hat das Gesellschaftliche nach einer jahrhundertelangen Entwicklung schließlich den Punkt erreicht, wo es jeweils alle Glieder einer Gemeinschaft gleichermaßen erfaßt und mit gleicher Macht kontrolliert. Die Massengesellschaft zeigt den Sieg der Gesellschaft überhaupt an; sie ist das Stadium, in dem es außerhalb der Gesellschaft stehende Gruppen schlechterdings nicht mehr gibt. Das Gleichmachen ist aber der Gesellschaft unter allen Umständen eigentümlich, und der Sieg der Gleichheit in der modernen Welt ist nur die politische und juristische Anerkennung der Tatsache, daß die Gesellschaft den Bereich des öffentlichen erobert hat, wobei automatisch Auszeichnung und Besonderheit zu Privatangelegenheiten von Einzelindividuen werden.

Diese moderne Egalität, die auf dem der Gesellschaft inhärenten Konformismus ruht und nur möglich ist, weil das Sich-Verhalten an die Stelle des Handelns in der Rangordnung menschlicher Bezüge getreten ist, unterscheidet sich in jeglicher Weise von der Gleichheit, wie wir sie aus der Antike und vor allem durch die griechischen Stadt-Staaten kennen. Zu der immer kleinen Zahl der „Gleichen" (*ὃμοιοι*) zu gehören bedeutete dort, daß man unter Ebenbürtigen sein Leben zubringen durfte, was an und für sich bereits einem Privileg gleichkam; aber die Polis, also der öffentliche Raum selbst, war der Ort des heftigsten und unerbittlichsten Wettstreits, in dem ein jeder sich dauernd vor allen anderen auszeichnen mußte, durch Hervorragendes in Tat, Wort und Leistung zu beweisen hatte, daß er als ein „Bester" lebte (*αἰὲν ἀριστεύειν*)(35). Mit anderen Worten, der öffentliche Raum war gerade dem Nicht-Durchschnittlichen vorbehalten, in ihm sollte ein jeder zeigen können, wodurch er über das Durchschnittliche hinausragte. Um dieser Möglichkeit willen, das Außerordentliche zu leisten und geleistet zu sehen, waren die Bürger der Polis dann auch mehr oder weniger bereit, ihren Teil an der Rechtsprechung, der Verteidigung, der Verwaltung der Stadt auf sich zu nehmen - die Last und Bürde nicht der öffentlichen Angelegenheiten, sondern der öffentlichen Geschäfte.

Auf dem gleichen Konformismus, den die Gesellschaft verlangt und durch den sie handelnde Menschen in sich verhaltende Gruppen organisiert, beruht auch die Wissenschaft, die dem Entstehen der Gesellschaft auf dem Fuße folgte, nämlich die Nationalökonomie, deren wichtigstes wissenschaftliches Rüstzeug die Statistik ist, welche die Berechenbarkeit menschlicher Angelegenheiten bereits als selbstverständlich voraussetzt. Natürlich hat es ökonomische Theorien auch vor dem Beginn der Neuzeit gegeben, aber sie gehörten in die Gebiete der Ethik und Politik, wo sie keine große Rolle spielten, und sie unterstellten, daß Menschen in der Wirtschaft eben auch immer noch handelnde Wesen sind. Einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit konnten solche Wirtschaftstheorien überhaupt erst erheben, als die Gesellschaft ein einheit-[42]|[43]liches Sich-Verhalten durchgesetzt hatte, dessen Formen man nun erforschen einheitlich systematisieren konnte, weil alle Unstimmigkeiten als Abweichungen von einer in der Gesellschaft geltenden Norm und daher als asozial oder anomal verbucht werden konnten(36).

Die Gesetze der Statistik sind überall da gültig, wo sehr große Zahlen oder sehr lange Zeitabschnitte ins Spiel kommen; vom statistischen Standpunkt aus gesehen sind Taten oder Ereignisse in ihrer Vereinzelung bloße Abweichungen oder Schwankungen. Aber dieser statistische Standpunkt hat seine Berechtigung, weil Taten oder Ereignisse ihrem Wesen nach selten sind und stets ein Alltägliches unterbrechen, das in der Tat berechenbar ist. Nur vergißt man dabei, daß auch diese Alltäglichkeit den ihr eigenen Sinn nicht aus dem Alltag selbst bezieht, sondern aus dem Ereignis oder der Tat, die diesen Alltag und seine Alltäglichkeit allererst konstituiert haben; so wie auch Geschichtsabläufe ihre wirkliche Bedeutung an den verhältnismäßig seltenen Ereignissen ausweisen, die den Ablauf selbst unterbrechen. Wendet man also die Gesetze, deren Gültigkeit sich überhaupt nur an großen Zahlen Und langen Zeitabschnitten erweisen kann, unbesehen auf die Gegenstände der Politik und der Geschichte an, so hat man diese Gegenstände bereits Unter der Hand eliminiert, sie nämlich als Abweichungen in dasjenige Medium eingeebnet, in dem sie zwar erscheinen, das sie aber gerade nicht sind. Es ist offenbar ein ebenso sinnloses wie hoffnungsloses Unternehmen, nach Bedeutung in der Politik oder nach Sinn in der Geschichte zu fahnden, nachdem man gerade dasjenige, was nicht nur Sinn und Bedeutung hat, sondern auch dem an sich Sinn- und Bedeutungslosen - dem alltäglichen Verhalten und den automatischen historischen Prozessen - einen Sinn zu verleihen vermag, als gegenstandslos ausgeschaltet hat.

Aus der unbestreitbaren Gültigkeit statistischer Gesetze im Bereich großer Zahlen folgt leider für die Welt, in der wir leben, nur, daß jede Zunahme der Bevölkerung diesen Gesetzen eine erhöhte Geltung verleiht, der gegenüber die „Abweichungen" immer gegenstandsloser werden. Politisch gesprochen heißt das: je größer die Bevölkerung der jeweiligen politisch konstituierten Gemeinschaften anwächst, desto wahrscheinlicher ist es, daß das Gesellschaftliche und nicht das politische Element den Vorrang innerhalb des öffentlichen Bereiches erhält. Die Griechen, deren Stadt-Staat bis heute den „individuali-Itischsten" und unkonformistischsten politischen Körper darstellt, den wir aus der Geschichte kennen, wußten zwar nichts von Statistik, waren sich aber der Tatsache wohl bewußt, daß die Polis, die dem Handeln und Reden den Vorrang vor allen anderen Tätigkeiten gegeben hatte, nur bestehen konnte, wenn die Zahl der Bürger in Grenzen gehalten wurde. Große Anhäufungen von Menschen entwickeln eine nahezu automatische Tendenz zu despotischen Herrschaftsformen, sei es nun die despotische Herrschaft eines Mannes oder [43]|[44] der Despotismus von Majoritäten. Statistik, d. h. die mathematische Manipulation der Wirklichkeit, war vor dem Anbruch der Neuzeit unbekannt, aber die gesellschaftlichen Phänomene, welche eine solche Manipulation innerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten möglich machen - nämlich große Zahlen, die in die menschlichen Angelegenheiten den Konformismus, den Behaviorismus und den Automatismus unweigerlich einschleppen -, kannten die Griechen in ihren Ansätzen sehr gut; sie waren ihrer Meinung genau die Dinge, durch die sich die persische Zivilisation von der griechischen unterschied.

Was immer man daher gegen den Behaviorismus und seine Lehren vorbringen mag, man wird schwerlich seine Relevanz für die Wirklichkeit, in der wir leben, leugnen können. Je mehr Menschen es gibt, desto richtiger werden seine „Gesetze" des Sich-Verhaltens, des „Behaviors", d. h. desto wahrscheinlicher wird es, daß Menschen sich wirklich nur noch verhalten und desto unwahrscheinlicher, daß sie solche, die sich anders benehmen, auch nur tolerieren. Statistisch mag sich das in der Nivellierung der Abweichungen und Schwankungen ausweisen, in der Wirklichkeit aber wird es sich daran erweisen, daß das Handeln immer weniger Aussicht hat, die steigende Flut des Sich-Verhaltens einzudämmen, und daß Ereignisse an Bedeutung verlieren, so daß es ihnen nicht mehr gelingt, die bloß historischen Abläufe zu unterbrechen und zu erhellen. Denn die statistische Einebnung geschichtlicher Prozesse hat längst aufgehört, ein harmloses wissenschaftliches Ideal zu sein; es ist vielmehr seit geraumer Zeit bereits das offenbare politische Ideal einer Gesellschaft, die nichts kennen will als das „Glück" des Alltäglichen und daher in den Gesellschaftswissenschaften mit Recht die „Wahrheiten" sucht und findet, die ihrer eigenen Existenz entsprechen.

Für das uniformierte Sich-Verhalten, das statistisch errechnet und deshalb wissenschaftlich definiert werden kann, ist die liberalistische Annahme einer automatischen Harmonie der Interessen im Sinne der klassischen Nationalökonomie schwerlich eine zureichende Erklärung. Es war nicht erst Marx, sondern die liberalen Wirtschaftstheoretiker selbst, die zu der „kommunistischen Fiktion" greifen mußten und von einem Interesse der Gesellschaft als solcher sprachen, das mit „unsichtbarer Hand" (Adam Smith) das gesellschaftliche Verhalten aller Menschen leitet und so die Harmonie der widerstreitenden Interessen immer wieder herstellt.(37). Der Unterschied zwischen Marx und seinen Vorläufern war nur, daß er das Faktum widerstreitender Interessen ebenso ernst nahm wie die wissenschaftliche Hypothese einer diesem Widerstreit heimlich zugrunde liegenden Harmonie, und er war nur konsequenter, wenn er hieraus den Schluß zog, daß eine „Vergesellschaftung des Menschen"automatisch zu einer Harmonisierung der Interessen führen würde; wie sich denn auch sein Vorschlag, die allen ökonomischen Theorien [44]|[45] zugrundeliegende „kommunistische Fiktion" in der Wirklichkeit zu etablieren, von den Lehren seiner Vorgänger vor allem durch größeren Mut auszeichnete. Was Marx nicht verstand - und in seiner Zeit schwerlich verstehen konnte -, daß die Keime einer kommunistischen Gesellschaft bereits in der Realität eines Nationalhaushalts vorgebildet waren, und daß ihre volle Entfaltung nicht so sehr durch irgendein Klasseninteresse sabotiert wurde wie durch die die damals schon veraltete monarchische Struktur des Nationalstaats. Dem „reibungslosen“ Funktionieren der Gesellschaft standen noch eine Reihe von Traditionen im Wege, nämlich das Verhalten „rückständiger" Klassen. Vom Standpunkt der Gesellschaft aus handelte es sich dabei lediglich um störende Faktoren, welche die Entwicklung der „gesellschaftlichen Kräfte" hintan hielten; sie waren gewissermaßen viel fiktiver und wirklichkeitsfremder als wissenschaftliche hypothetische „Fiktion" eines Kollektivinteresses der Gesellschaft im Ganzen.

Wo immer die Gesellschaft sich voll entfaltet und den Sieg über alle anderen, nicht-gesellschaftlichen Elemente davonträgt, zeitigt sie notwendigerweise, wenn auch in verschiedenen Formen, eine solche „kommunistische Fiktion", deren Merkmal ist, daß in ihr wirklich mit „unsichtbarer Hand" regiert wird, daß ihr Herrscher ein Niemand ist. Dann tritt das bloße Verwalten in der Tat an die Stelle von Staat und Regierung, was Marx ganz richtig als ein „Absterben des Staates" vorausgesagt hat, wiewohl er sich irrte, wenn er meinte, daß nur eine Revolution dieser Entwicklung zum Siege verhelfen könnte, und sich verhängnisvoller irrte, wenn er glaubte, daß ein Volsitändiger Sieg der Gesellschaft schließlich in das „Reich der Freiheit“ führen würde(38).

Um das Ausmaß des Sieges der Gesellschaft in der Neuzeit zu ermessen - der damit begann, daß das Handeln durch ein Sich-Verhalten, und damit endete, daß die Herrschaft von Personen durch Bürokratie, die Herrschaft des Niemand, ersetzt wurden -, mag es gut sein, sich zu vergegenwärtigen, daß das Sich-Verhalten und seine „Gesetze" vorerst nur die Wirtschaftswissenschaften bestimmten, also nur einen begrenzten Bereich menschlicher Tätigkeiten; daß aber dann in einem verhältnismäßig kurzen Zeitraum die Gesellschaftswissenschaften der Nationalökonomie auf dem Fuße folgten, die nun ihrerseits als Wissenschaften des Behaviorismus bewußt darauf abzielen, den Menschen in allen seinen Tätigkeiten auf das Niveau eines allseitig bedingten und sich-verhaltenden Lebewesens zu reduzieren und ihn als solchen zu verstehen. Ist die Volkswirtschaft die Wissenschaft der Gesellschaft in Ihrem Anfangsstadium, wenn ihre Verhaltungsregeln nur von begrenzten Schichten der Bevölkerung und nur für bestimmte Tätigkeiten anerkannt sind, so zeigt das Aufkommen der „behavioristischen Wissenschaften" das Endstadium dieser Entwicklung an, in welchem die Massengesellschaft sich [45]|[46] aller Bevölkerungsgruppen der Nation bemächtigt hat und soziales Verhalten der Maßstab für das gesamte Leben des Einzelnen geworden ist.

Seit der Geburt der Gesellschaft, d. h. seitdem der private Haushalt und das in ihm erforderliche Wirtschaften eine Sache der Öffentlichkeit geworden ist, hat dieser neue Bereich sich von den älteren Bezirken des Privaten und öffentlichen durch eine unwiderstehliche Tendenz zur Expansion ausgezeichnet, durch ein ständiges Wachstum, das von Anfang an die älteren Bereiche, das Politische wie das Private wie schließlich den neueren Bereich des Intimen, zu überwuchern drohte. Durch drei Jahrhunderte hindurch können wir diesen Wachstumsprozeß in ständig wachsender Beschleunigung beobachten, und der Grund für das ja sehr merkwürdige Phänomen des Anwachsens selbst liegt darin, daß durch die Gesellschaft der Lebensprozeß selbst in den verschiedensten Formen in den Raum des öffentlichen hineingeleitet worden ist. Der private Haushaltsbereich war die Sphäre gewesen, in der den Lebensnotwendigkeiten, dem individuellen Überleben wie dem Fortbestehen der Gattung, Rechnung getragen wurde, die das Leben garantierte. Vor der Entdeckung der Intimität hatte es zu den Kennzeichen des Privaten gehört, daß der Mensch in diesem Bereich nicht eigentlich als Mensch existierte, sondern als ein Exemplar der Gattung, und dies war der eigentliche Grund für die ungeheuere Verachtung der Antike für Menschen, die sich nur im Privaten bewegten. Nun hat zwar das Aufkommen der Gesellschaft die Bewertung dieser ganzen Sphäre menschlicher Existenz entscheidend geändert, aber das besagt noch nicht, daß durch diese Bewertung sich etwas an ihrem Wesen geändert hat. Der monolithische Charakter der Gesellschaft in allen ihren Spielarten, deren natürlicher Konformismus immer nur ein Interesse und eine Meinung kennt, wurzelt letztlich in der Einheit des Menschengeschlechts. Da diese Einheit des Menschengeschlechts keine Einbildung ist und erheblich mehr als eine nur wissenschaftliche Hypothese, die „kommunistische Fiktion" der klassischen Nationalökonomie, kann die Massengesellschaft, welche den Menschen als gesellschaftliches Lebewesen voll emanzipiert und so augenscheinlich das Überleben des Menschengeschlechts im weltweiten Maßstab zu garantieren begonnen hat, doch gleichzeitig die Menschheit, das eigentliche Menschsein der Menschen, zu vernichten drohen; es ist, als könnte gerade das Menschengeschlecht die Menschheit zum Absterben bringen.

Daß die Gesellschaft in Wahrheit die Form ist, in welcher der Lebensprozeß selbst sich öffentlich etabliert und organisiert hat, zeigt vielleicht am deutlichsten die Tatsache, daß in verhältnismäßig kurzer Zeit alle modernen Gemeinwesen, in denen das Soziale auf diese oder jene Weise zur Herrschaft gelangt ist, sich in Gesellschaften von Arbeitern oder Jobholders verwandelt haben, was ja nur heißt, daß ihr Organisationsprinzip sich aus [46]|[47] der einzigen Tätigkeit herleitet, die dem Leben unmittelbar dient und von dem Lebensprozeß unmittelbar diktiert ist. (Auch in einer Arbeitsgesellschaft ist natürlich nicht notwendigerweise ein jeder ein Arbeiter oder Werktätiger; nicht einmal die Emanzipation der Arbeiterklasse und das ungeheure Machtpotential, das das allgemeine Wahlrecht automatisch der Majorität zubilligt, sind hier entscheidend, sondern nur, daß alle Glieder der Gesellschaft, womit immer sie beschäftigt sind, ihre Tätigkeit vornehmlich als Lebensunterhalt für sich selbst und ihre Familien ansehen.) Die Gesellschaft ist die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens selbst willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt, und wo infolgedessen die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen dürfen.

Ob eine Tätigkeit privat oder öffentlich ausgeübt wird, ist keineswegs gleichgültig. Offenbar ändert sich der Charakter des öffentlichen Raumes, je nachdem welche Tätigkeiten ihn ausfüllen, aber auch die Tätigkeit selbst ändert ihr Wesen, je nachdem ob sie privat oder öffentlich geübt wird, und zwar in einem sehr hohen Grad. So konnte die Tätigkeit des Arbeitens, die unter allen Bedingungen dem Lebensprozeß verhaftet bleibt, durch Jahrtausende hindurch stationär bleiben, eingefangen in den Kreis immerwährender Wiederkehr, in dem sich der Lebensprozeß selbst bewegt, an den sie gebunden ist. Daß nun das Arbeiten in den Bereich des öffentlichen zugerufen wurde, hat seinen Prozeß-Charakter keineswegs verändert - was Immerhin bemerkenswert ist, wenn man sich darauf besinnt, daß politische Körper gemeinhin für die Dauer geplant und ihre Gesetze als Grenzen ver-Itandcn wurden, die den Bewegungen der Menschen gesetzt waren -, es hat vielmehr diesen Prozeß aus seiner monoton kreisenden Wiederkehr befreit Und in eine rapide fortschreitende Entwicklung getrieben, deren Ergebnisse die gesamte bewohnte Welt in wenigen Jahrhunderten total verwandelt heben.

Kaum war das Arbeiten von den ihm gesetzten Grenzen im Bereich des Privaten befreit - und diese Befreiung der Arbeit war nicht eine Konsequenz der Emanzipation der Arbeiterklasse, sondern ging ihr im Gegenteil voran und war ihre Voraussetzung -, als es war, als könnten die dem Leben innewohnenden Wachstumselemente plötzlich der ihm gleichermaßen inhärenten Verfallprozesse Herr werden, sie gleichsam überwuchern, als sei organisches Leben in seiner menschlichen Gestalt nicht mehr gebunden an das sich im Kreisen haltende Gleichgewicht im Haushalt der Natur selbst. Der gesell-lehaftliche Raum, in dem der Lebensprozeß seinen eigenen öffentlichen Bezirk etabliert, hat gewissermaßen ein unnatürliches Wachstum des Natürlichen leibst entfesselt; und sich nicht nur gegen die Gesellschaft, sondern dies [47]|[48] ständige Anwachsen des sozialen Raumes selbst zur Wehr zu setzen, haben das Private und Intime einerseits, das Politische (im engeren Sinne des Wortes) andererseits sich als unfähig erwiesen.

Was wir hier als das unnatürliche Anwachsen des Natürlichen kennzeichneten, wird gemeinhin als die ständig beschleunigte Steigerung der Arbeitsproduktivität beschrieben. Diese Steigerung aber begann nicht mit der Erfindung von Maschinen, sondern mit der Organisation der Arbeit, mit der Arbeitsteilung nämlich, die bekanntlich der industriellen Revolution voranging; auch die Mechanisierung des Arbeitsprozesses, die auf die Arbeitsteilung folgte und die Arbeitsproduktivität weiter steigerte, beruht letztlich noch auf dem Prinzip der Organisation. Dies Prinzip aber ist offensichtlich! nicht im Privaten, sondern im öffentlichen beheimatet; Arbeitsteilung und die ihr folgende Steigerung der Arbeitsproduktivität ist eine Entwicklung, die die Arbeit nur unter den Bedingungen des öffentlichen nehmen konnte und zu der sie es niemals im privaten Haushaltsbereich gebracht haben würde(39). Augenscheinlich ist, daß wir es auf keinem anderen Gebiet in der! Neuzeit so weit gebracht haben wie in der revolutionären Umwandlung der Arbeit, nämlich bis zu dem Punkt, wo die Bedeutung des Wortes selbst - das seit eh und je „Mühe und Plage", Anstrengung und Schmerz, ja eine Verunstaltung des Körpers einschloß und zu der ein Mensch sich nur unter den Druck der Armut und des Elends bereitfinden konnte - für uns seinen Sinn verloren hat(40). Da das bittere Muß, sich am Leben zu erhalten, zur Arbeit! trieb, war Vortrefflichkeit das letzte, was man von ihr erwarten durfte.

Vortrefflichkeit, die griechische *ἀρετή*, die römische *virtus*, haben ihren Ort immer im Bereich des öffentlichen gehabt, wo man andere übertreffen und sich vor ihnen auszeichnen konnte. Was immer man öffentlich tut, kann daher eine Vortrefflichkeit erreichen, die keiner Tätigkeit innerhalb des Privaten je zukommen kann; Vortrefflichkeit ist dadurch gekennzeichnet, daß andere zugegen sind, und diese Anwesenheit bedarf eines für diesen Zweck ausdrücklich konstituierten Raumes mitsamt einer räumlich etablierten, Abstand schaffenden Formalität; die familiär vertraute Umgebung derer, die zu uns gehören, kann Vortrefflichkeit nicht nur niemals gültig bestätigen, sie würde durch das Sich-Auszeichnen selbst geradezu gesprengt werden(41). Obwohl das Gesellschaftliche die Vortrefflichkeit weitgehend anonymisiert, nämlich sie einem Fortschritt des Menschengeschlechts und nicht mehr den! Leistungen Einzelner zuschreibt, ist es doch selbst hier nicht gelungen, die Beziehung zwischen öffentlicher Leistung und Vortrefflichkeit ganz und gar zu zerstören. So ist zu erklären, daß das Arbeiten, das in der Neuzeit in der Öffentlichkeit vollbracht wird, auf eine so außerordentliche Weise vervollkommnet worden ist, während unsere Fähigkeiten zu handeln und zu sprechen, die in diesem Zeitraum in die Sphäre des Privaten und des Intimen gedrängt [48]|[49] wurden, so offensichtlich an Qualität eingebüßt haben. Auf diese Entwicklung, nämlich die merkwürdige Diskrepanz zwischen dem, was wir in Arbeit und im Herstellen erreichen, und der Art und Weise, wie wir uns in dieser erarbeiteten und hergestellten Welt dann bewegen, ist oft hingewiesen worden; man spricht hier gemeinhin von einem angeblichen Nachhinken unserer allgemein menschlichen Entwicklung hinter den Errungenschaften der Naturwissenschaften und der Technik, und man hofft, die Gesellschaftswissenschaften werden schließlich eine Gesellschaftstechnik - ein social engineering - ausbilden, durch die man die Gesellschaft so handhaben und unter wissenschaftliche Kontrolle stellen wird, wie die Technik der Naturwissenschaften die Natur. Ganz abgesehen von den Einwänden, die gegen diese „Hoffnung“ oft genug geltend gemacht worden sind, um sie hier übergehen zu können, geht es dieser Kritik an den gegenwärtigen gesellschaft-en Zuständen nur um eine mögliche Veränderung menschlicher Ver-IttUensweisen und der ihnen zugrunde liegenden „Psychologie", nicht aber Um eine Veränderung der Welt, in der wir Menschen leben und uns betrafen. Und gerade diese ausschließlich psychologische Interpretation menschlicher Existenz, auf der die Gesellschaftswissenschaften beruhen und für Welche das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein eines öffentlichen Raumes so irrelevant ist wie jede andere weltliche Realität, wird fragwürdig angesichts der Tatsache, daß keine hervorragende Leistung möglich ist, wenn die Welt selbst ihr nicht einen Platz einräumt. Keine psychologisch erfaßbaren Eigenschaften, die man erziehen oder heranzüchten könnte, weder Begabungen noch Talente können das ersetzen, was das öffentliche konstituiert und es zu dem weltlichen Raum macht, in dem Menschen sich auszeichnen und das Vortreffliche die ihm gebührende Stätte finden kann.

### 7 Der öffentliche Raum: Das Gemeinsame