

Seyla Benhabib Hannah Arendt

**Die melancholische Denkerin
der Moderne**

**Erweiterte Ausgabe
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1797

Die amerikanische Philosophin und Politikwissenschaftlerin Seyla Benhabib legt eine Rekonstruktion der politischen Theorie Hannah Arendts vor, die sich deren Werk gerade von ihren weniger bekannten Schriften her nähert. Dabei gelingt es Benhabib, die Spuren einer alternativen Genealogie der Moderne freizulegen. Über die Untersuchung des Spannungsverhältnisses zwischen Totalitarismusanalyse, den Einflüssen der Existenzphilosophie und der genuinen Methode Arendts findet Benhabib einen kritischen Zugang zu ihren Schriften, der auch deren Anschlußmöglichkeiten an aktuelle Debatten aufzeigt. Diese gibt es immer dort, wo es um Bürger- und Menschenrechte, Zivilgesellschaft und politische Öffentlichkeit geht.

»Für jeden, der an der jüngst wieder auflebenden Arendt-Rezeption und an ihrer Relevanz für das zeitgenössische politische Denken interessiert ist, wird Seyla Benhabibs umfassende und ausgewogene Analyse von unschätzbarem Wert sein.« *Richard J. Bernstein*

Seyla Benhabib ist Eugene Meyer Professor of Political Science and Philosophy an der Yale University.

SEYLA BENHABIB

Hannah Arendt –
Die melancholische Denkerin
der Moderne

Erweiterte Ausgabe

Aus dem Amerikanischen von
Karin Wördemann

Mit einem Nachwort von
Otto Kallscheuer

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*,
zuerst erschienen 1996 bei Sage Publications, Inc.
© Seyla Benhabib

Vorliegendem Buch liegt die deutsche Erstaussage zugrunde,
die 1998 im Rotbuch Verlag erschien. Sie wurde um ein Vorwort zur
Neuausgabe sowie einen Anhang von Seyla Benhabib erweitert
und enthält ein neues Nachwort von Otto Kallscheuer.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1797

Erste Auflage 2006

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main

© der deutschen Ausgabe

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29397-3

INHALT

Vorwort zur Neuauflage	I
Einleitung: Warum gerade Hannah Arendt?	9
I. DER PARIA UND SEIN SCHATTEN: HANNAH	
ARENDTS BIOGRAPHIE VON RAHEL VARNHAGEN	29
Rahel Levin Varnhagens Suche nach der »Welt«	31
Die Salons als weibliche »Öffentlichkeit«	45
Der Aufstieg des Gesellschaftlichen	56
II. JÜDISCHE POLITIK UND DEUTSCHE	
EXISTENZPHILOSOPHIE	74
Der Aufbau eines politischen Gemeinwesens für ein »weltloses« Volk	75
»Was ist Existenz-Philosophie?«	91
Der Begriff der »Welt« in Martin Heideggers <i>Sein und Zeit</i>	96
III. DER VERFALL DER ÖFFENTLICHKEIT	
UND DER AUFSTIEG DES TOTALITARISMUS	111
Rätsel der Methodologie und Geschichtsschreibung in Arendts <i>Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft</i>	113
Arendts Totalitarismustheorie in ihren empirisch- analytischen Aspekten	121
Der Imperialismus und das Ende der »Menschenrechte«	130
Der Imperialismus und die Dilemmata moderner Nationalstaaten	132
Der »scramble for Africa« und das Elend des Rassismus	141

Die Politik der Erinnerung und die moralischen Implikationen der Geschichtsschreibung	146
Die Theoretikerin als Geschichtenerzählerin	153
IV. DER DIALOG MIT MARTIN HEIDEGGER:	
ARENDTS ONTOLOGIE DER <i>Vita activa</i>	169
Die Pluralität, die Welt und der Solipsismus der Heideggerschen Ontologie	171
Das Handeln, das Erzählen und das Bezugsgewebe der Geschichten	176
Aristoteles, Arendt und Heidegger	185
V. DIE KUNST, UNTERSCHIEDE ZU MACHEN UND AUFZUHEBEN: MIT ARENDT GEGEN ARENDT	
Die ontologische und die institutionelle Dimension des öffentlichen Raums	200
Der fortwährende Kampf mit Karl Marx	209
Das Gesellschaftliche und das Politische: eine unhaltbare Einteilung	220
Das Vermächtnis der europäischen Arbeiterbewegung	225
»Little Rock«	233
Über die Revolution und die »soziale Frage«	247
VI. VOM PROBLEM DER URTEILSKRAFT ZUR ÖFFENTLICHKEIT	
Denken und Urteilen in <i>Eichmann in Jerusalem</i>	273
<i>Eichmann in Jerusalem</i> : Ein Bericht von der »Banalität des Bösen« als »Cura posterior«?	276
Das Urteilen in Kants Moralphilosophie und Arendts Wiedergewinnung des Urteilsbegriffs	291
Arendts politische Theorie und ihre fehlenden normativen Grundlagen	301
Vom öffentlichen Raum zur Öffentlichkeit: Hannah Arendt und Jürgen Habermas	310

Die umstrittene Öffentlichkeit und die Krise der	
Privatsphäre	316
Schlußüberlegungen	328

ANHANG

Das Persönliche ist nicht das Politische	343
--	-----

NACHWORT ZUR TASCHENBUCHAUSGABE

Weder Habermas nach Heidegger	361
-------------------------------------	-----

Verzeichnis der im Text verwendeten Siglen

Arendt/Jaspers, Briefwechsel 1926-1969	AJB
Eichmann in Jerusalem	EJ
Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft	TH
Human Condition	HC
Little Rock	LR
On Revolution	OR
Origins of Totalitarianism	OT
Rahel Varnhagen	RV
Über die Revolution	ÜR
Vita activa	VA
Zwischen Vergangenheit und Zukunft	VUZ

VORWORT ZUR NEUAUFLAGE*

Am Anfang des 21. Jahrhunderts gilt Hannah Arendt als eine »Klassikerin der Moderne«. Eine solche Würdigung war ihr jedoch keineswegs immer sicher. Zu Lebzeiten genoß sie zwar als politische Autorin und öffentlich wirksame Intellektuelle großes Ansehen, stand aber auch im Mittelpunkt heftiger Kontroversen, unter denen die Eichmann-Kontroverse wohl die bekannteste, doch keineswegs die einzige war.¹ Zudem warf man Arendt vor, und das nicht gerade selten, sich in Bereiche wie die jüdische Geschichte, den Holocaust und amerikanischen Debatten um die Aufhebung der Rassentrennung einzumischen – um nur einige wenige Beispiele zu nennen –, auf die sie nicht spezialisiert war. In voller Kenntnis ihrer äußerst ungewöhnlichen Rolle in der Nachkriegsöffentlichkeit in den USA und Europa, wollte sie selbst nicht als »Philosophin« bezeichnet werden und beschrieb sich gegenüber Karl Jaspers, ihrem früheren Lehrer, als »irgend etwas zwischen einem Historiker und einem politischen Publizisten«. Diese Einschätzung hat sich geändert. Mittlerweile gehört Hannah Arendt zu den »klassischen« politischen Philosophen des Westens und hat ihren angestammten Platz neben den männlichen Stars des intellektuellen Kanons eingenommen.

I.

Die erste englische Ausgabe von »*Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*« wurde zu einem Zeitpunkt geschrieben

* Ich bedanke mich sehr herzlich bei Karin Wördemann für die Übersetzung der ursprünglichen englischen Einleitung und bei Christian Volk für seine sprachlichen und begrifflichen Vorschläge bei der Umarbeitung.

(1996), als die gegenwärtige Arendt-Renaissance gerade in Gang kam.² Mit dieser Lektüre beabsichtigte ich, im Licht neu gewonnener Einsichten in die historischen und kulturellen Kontexte ihres Denkens eine neue Lesart ihrer politischen Philosophie anzubieten. Die These lautet, daß die deutsche Existenzphilosophie und insbesondere das Denken Martin Heideggers einige von Arendts bekanntesten Kategorien, wie die der Welt, des Handelns und der Pluralität, inspiriert haben. Was Arendt jedoch befähigte, Heideggers Lehren in eine eigenständige politische Philosophie umzusetzen, waren ihre Erfahrungen als deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus.

Obwohl die Einzelheiten von Arendts Leben und ihre leidenschaftliche Anteilnahme an der Politik des 20. Jahrhunderts seit 1982 durch die Biographie von Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, gut bekannt waren, hatte es bislang wenige Versuche gegeben, Arendts essayistische und journalistische Schriften, die ihrer politischen Tätigkeit entstammten, mit den bekannteren philosophischen und politischen Arbeiten zu einem Ganzen zu verbinden. Statt dessen herrschte durchweg eine Lesart, die ich als die »Standardauffassung« von Arendt bezeichne, und diese Lesart dominiert nach wie vor viele Interpretationen ihres Werks. Die »Standardauffassung« behauptet, Arendt sei eine politische Philosophin der Nostalgie, eine Theoretikerin der Gegenmoderne, für die die griechische »Polis« die essentielle politische Erfahrung blieb. Hieraus den Schluß zu ziehen, daß Arendts Denken für heutige Belange nicht nur irrelevant sei, sondern daß es sich bei ihr um eine elitäre Reaktionärin handle, wenn es darum gehe, die Aussichten für liberale Demokratien zu beurteilen, ist dann ein leichtes. Diese Sicht ist nicht nur falsch und einseitig, vielmehr muß *Vita activa*, der Text, auf den sich diese Interpretation im wesentlichen stützt, auf eine subtilere und nuanciertere Art gelesen werden. Das heißt als ein Text, der sich in vielfältigen komplexen Dialogen mit Aristoteles ebenso auseinandersetzt wie mit Martin Heidegger oder Karl Marx.³

Um Hannah Arendts philosophische Intentionen zu klären, identifiziere ich zwei Orientierungen, die ihr Werk wie ein roter Faden durchziehen. Einerseits verwendet sie die Methode der fragmentarischen Geschichtsschreibung, für die Walter Benjamin ihr wichtigstes Vorbild war. Nach dem Bruch mit der Tradition konnte man sich der Vergangenheit nicht mehr mit der Absicht nähern, frühere Einsichten in heutige Weisheit zu überführen. Man hatte sich die Menschheitsgeschichte vielmehr wie Sedimente vorzustellen, wie Ablagerungen aus sprachlichen und begrifflichen Schichten. Gerade in den Augenblicken des Bruchs, der Verschiebung und Verwerfung legte die Begriffsgeschichte selbst Zeugnis ab von den tieferliegenden tektonischen Verschiebungen, die unter der Oberfläche des sichtbaren Ereignisverlaufs vor sich gehen. Ein solcher »fragmentarischer« Ansatz zur Geschichte würde ein Erinnern im Sinne eines schöpferischen Akts des erneuten Durchdenkens und der Wiederaneignung der Vergangenheit beinhalten, auf ähnliche Weise, wie ein Sammler oder ein Künstler vorgehen würde. Arendt hat diese Methode in ihrem Meisterwerk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* brillant praktiziert und in *Über die Revolution* und in den Aufsätzen des Bandes *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* ebenfalls demonstriert. Andererseits sind Arendts Überlegungen von dem phänomenologischen Versuch beeinflusst, einen ursprünglichen Zustand der Phänomene freizulegen, der ihr Wesen offenbart. Im Gegensatz zum Bruch, zur Verschiebung und Verwerfung betont diese Sicht die Kontinuität zwischen Ursprung und Gegenwart und versucht, das verlorengegangene und verborgene Wesen des Phänomens an seinem Ursprung aufzudecken. Das philosophische Denken wird so zu einer Übung in mimetischem Erinnern oder in heideggerianischer Begrifflichkeit darin, den Wesen zu gestatten, sich »zu vergegenwärtigen«. Arendt sucht daher nach der »ursprünglichen Bedeutung der Politik«, nach der »verlorenen« Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten.

Während der erste Ansatz den kreativen Bruch betont, aus

dem Konfigurationen neuer Bedeutungen hervorgehen können, sieht der zweite Ansatz das Denken als eine Übung in Sicherung und Bergung. Obwohl ich den starken Einfluß beider Strömungen, der fragmentarischen und der ursprungsorientierten Methode, in Arendts Denken anerkenne, liegen meine Sympathien eher bei der benjaminischen Arendt als bei der heideggerianischen. Durch eine ausführliche Analyse ihrer Begriffe des Sozialen und des Politischen, des Privaten und des Öffentlichen, mit ihren institutionellen ebenso wie phänomenologischen Bedeutungen, versuche ich zu zeigen, daß wir als Leser »mit Arendt gegen Arendt« denken können und aus ihren Unterscheidungen Teilstücke auswählen dürfen, die für eine politische Philosophie der späten Moderne fruchtbar gemacht werden können. (Siehe bes. Kapitel 5.)

In diesem Geiste eröffne ich das Buch mit einem weniger bekannten Text von Arendt, mit *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. Diese Untersuchung war 1929 in Angriff genommen worden, kurz nachdem Arendt ihre Doktorarbeit über den Liebesbegriff bei Augustinus abgeschlossen hatte, sie blieb jedoch bis 1938 unvollendet und wurde erst 1957 veröffentlicht. In Arendts Geschichte der Rahel Varnhagen lese ich nicht nur die Spuren der Enttäuschung und Traurigkeit über die gescheiterte Liebesbeziehung zu Martin Heidegger, sondern ich entdecke darin zudem eine »alternative Genealogie der Moderne«. In dieser anders pointierten Darstellung der Moderne ist der Wandel des Haushalts von einer Produktionseinheit im Rahmen einer Subsistenzökonomie zur »intimen« Sphäre der bürgerlichen Familie in bestimmten historischen Kontexten mit der Entstehung von »Salons« verbunden. Unter »Salons« verstand man Räume in Haushalten – normalerweise ein repräsentatives Wohnzimmer –, in denen sich Individuen unterschiedlichen Standes und Geschlechts, unterschiedlicher Klassen und sogar Religionszugehörigkeiten als Gäste mischen konnten; man las gemeinsam literarische Werke und diskutierte über Kunst. Die

Salons waren Orte, wo mit Varianten der Selbstdarstellung und Selbstschöpfung experimentiert und anti-hierarchische Formen der Interaktion eingeübt werden konnten. Salons wie der von Varnhagen verkörperten eine alternative Form der Öffentlichkeit, die egalitärer, fließender und experimenteller war und in der die Grenzen zwischen Intimität und Geselligkeit, dem Öffentlichen und dem Privaten neu ausgehandelt und neu gedeutet wurden. Gleich am Anfang von Arendts Laufbahn als Denkerin begegnen wir ihr also, wie sie eine alternative Genealogie der Moderne entfaltet und eine Öffentlichkeit schildert, die ganz anders ist als die inegalitären, exklusiven, männlich bestimmten und hierarchischen Räume der griechischen Polis. Arendt, so behauptete ich, verlor diese alternative Darstellung der Moderne niemals ganz aus den Augen, bewertete sie aber nie ganz positiv.

II.

Den aufmerksamen Lesern meines Buches entging nicht, daß ich bei dieser alternativen Darstellung der Moderne in Arendts Arbeit von Jürgen Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* inspiriert war.⁴ Die Pfade der intellektuellen Interdependenz sind jedoch verschlungener, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Habermas seinerseits stellt im *Strukturwandel* von Anfang an klar, daß er bei seiner Thematisierung der Kategorie der »Öffentlichkeit« in die Fußstapfen von Arendt tritt, sich aber von Arendts Diskussion des »öffentlichen Raums« in *Vita activa* distanziert.⁵ Auf den Vorwurf, ich hätte Arendt so gelesen, als sei sie eine Habermasianerin, würde ich schlicht antworten wollen, daß ich genau das umgekehrte Anliegen verfolge, nämlich zu zeigen, in welchen Hinsichten Habermas ein Arendtianer ist. Nicht bloß die Wiedergewinnung der öffentlichen Welt unter den Bedingungen der Moderne, sondern auch das Verständnis von politischer Macht als etwas, was dem »gemeinschaftlichen Handeln«

von Gleichen entspringt, die durch ihre deliberative Verfolgung des Gemeinwohls geeint sind, zeugt von Arendtschen Spuren im Werk von Habermas.

Es wäre dennoch ein Fehler, die tiefgreifenden Unterschiede zwischen ihnen zu übersehen. Habermas konnte gegen Arendt und gegen Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* das Vorhandensein eines emanzipatorischen Impulses der Vernunft in der Moderne zeigen. Im Unterschied zur instrumentellen Vernunft betont Habermas die »kommunikative Vernunft«. Sein Lebenswerk hat im wesentlichen zum Inhalt, ein Konzept von kommunikativer Rationalität auf so unterschiedlichen Gebieten wie der Pragmatik von Sprechakten, der soziologischen Handlungstheorie, der Demokratietheorie und der Rechtsphilosophie zur Geltung zu bringen. Obwohl ich das Programm von Habermas in der Ethik und Politik in groben Zügen für richtig halte,⁶ bestand mein Ziel nie in einer Verteidigung von Habermas gegen Arendt. Ich habe ganz im Gegenteil des öfteren argumentiert, daß die Fokussierung auf die Geltungsdimension von Sprechakten die narrativen und interpretativen Dimensionen des menschlichen Handelns verfehle, die Arendt so scharfsinnig herausstellt. Habermas' ausschließliche Konzentration auf die Rechtfertigung von moralischen und ethischen Prinzipien hat auch die Vernachlässigung der Rolle des Urteilens in der Moral und der Politik zur Folge – ein Problem, dem Arendt doch sehr viel Beachtung geschenkt hat. Schließlich könnte Habermas' Betonung des emanzipatorischen Potentials der modernen liberalen Demokratien Gefahr laufen, den Niedergang der Öffentlichkeit in unseren Gesellschaften herunterzuspielen und die Schwäche von Bürgerbewegungen und deliberativen Organisationen verglichen mit Märkten und professionellem Lobbyismus zu ignorieren. Gerade wenn wir in bezug auf die Ideale der Aufklärung allzu selbstgefällig werden, könnte ein Quentchen des Arendtschen Pessimismus nötig sein, damit wir als Denker redlich bleiben. Das vorliegende Buch ist weit davon entfernt, einen Den-

ker gegen den anderen ausspielen zu wollen, sondern ist in dem Kräftefeld angesiedelt, das von diesen skizzierten interpretativen Spannungen erzeugt wird, von denen meine eigene philosophische Arbeit bis heute lebt.⁷

III.

Als ich *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* 1996 fertigstellte, hatte ich keinen Zugang zu der Korrespondenz zwischen Arendt und Heidegger. Da die in Arendts Besitz befindlichen Briefe auch für Wissenschaftler unter Verschuß waren, mußte ich auf Auszüge aus dem Briefwechsel in der Form zurückgreifen, wie sie Elzbieta Ettinger in *Hannah Arendt – Martin Heidegger* wiedergab.⁸ Zwischenzeitlich sind die Briefe unter dem Titel *Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975* veröffentlicht worden.⁹ In einem neu verfaßten Anhang zu dieser Ausgabe komme ich zu einer Neueinschätzung der überfrachteten Arendt-und-Heidegger-Saga und an mehreren Stellen lehne ich Ettingers Interpretation dieser sowohl persönlichen wie intellektuellen Beziehung dezidiert ab.

Mit einem Stichwort, das ich Arendts Vortrag »Concern with Politics in Recent European Political Thought« (siehe S. 97) entnehme, stelle ich den Begriff der »Welt« nicht nur ins Zentrum meiner Rekonstruktion von bestimmten Leitmotiven in Arendts Arbeit, sondern ich verwende ihn auch, um die komplizierte philosophische Beziehung zwischen Arendt und Heidegger zu erschließen. Arendt glaubte, daß Heidegger mit seiner grundlegenden Analyse des Menschseins als eines »In-der-Welt-sein« die noch nie dagewesene Möglichkeit für Philosophen geschaffen habe, über das menschliche Handeln und den Bereich der Politik mit größter Genauigkeit nachzudenken. Es war Heidegger, der die entscheidende Erkenntnis formulierte: »Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die,

die ich mit den Anderen teile.«¹⁰ Nichtsdestoweniger habe er die öffentliche Sphäre als »Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Ein-
ebnung« herabgesetzt, behauptete Arendt.¹¹

Hannah Arendts zentrale philosophische Kategorien wie das Handeln, die Pluralität und die Natalität, mit denen sie »die menschliche Bedingtheit« definiert, sind zweifellos Anleihen bei Heidegger, stellen aber die Heideggersche Ontologie auf den Kopf. Während für Heidegger das Sein-zum-Tode des Selbst die authentischste Form des Seins ist, hält Arendt die Natalität für wesentlich: die Möglichkeit eines jeden neugeborenen Kindes, Urheber von Freiheit und von neuen oder noch nie dagewesenen Worten und Taten zu werden. Während das »Mitsein« für Heidegger eine problematische und oft inauthentische Existenzform bleibt, leben Menschen für Arendt am authentischsten in einer Welt, die sie mit ihresgleichen teilen, mit anderen, mit denen sie sich permanent verständigen und denen sie im Sprechen und Handeln erscheinen. Während Heidegger Tätigkeitsformen, mit denen Gegenstände den menschlichen Zwecken verfügbar gemacht werden, sowie Formen ästhetischer Tätigkeit detailliert entwickelt, finden moralische und politische Interaktion in seinem System keine besondere ontologische Behandlung. Im Gegensatz dazu ist Hannah Arendt die Philosophin menschlicher Pluralität, der Natalität und des Handelns. Ihr Schwerpunkt liegt auf Worten und Taten, durch die das »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« entsteht und erhalten wird. Gründlichkeit und Originalität dieser philosophischen Beiträge, die sich auf der Ebene der Ontologie (der Seinsweise qua Mensch) und Phänomenologie (erfahrungsmäßiger Zugang zu den Erscheinungen) fortsetzen, sind nicht angemessen gewürdigt worden. Zusammen mit Jacques Taminieux und Dana Villa sehe ich diese subversive Aneignung von Heidegger als Arendts genuin *philosophische* Leistung, im Unterschied zu ihrem *politischen* Beitrag.¹²

Dana Villas Buch *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political* ist die umfassendste Behandlung dieser philosophischen Bezie-

hung.¹³ Abgesehen von unserer wesentlichen Übereinstimmung in grundsätzlichen Punkten präsentiert Villa eine Lesart von Arendt, die in der Hauptsache darauf abhebt, die »performativen« statt der deliberativen und kommunikativen Aspekte in Arendts Verständnis von politischem Handeln zu betonen (Villa, S. 53 f.). Da Villas Arbeit bald nach meiner Veröffentlichung über Arendt erschien, möchte ich auf diese Unterschiede kurz eingehen. Villa und ich sind uns einig, daß sich Arendt die Heideggerschen Kategorien nicht lediglich aneignete – eine Annahme, die jüngst von Richard Wolin wiederholt wurde¹⁴ –, sondern daß sie diese umarbeitete. Wir sind auch gemeinsam der Auffassung, daß die Kategorien des Handelns und der Pluralität für diese Umarbeitung zentral sind und daß Heideggers Aristoteles-Auslegung der Jahre 1924-1925 in Marburg unauslöschliche Spuren bei Arendt hinterließ. Nicht von ungefähr gelangt Arendt über eine Wiederbelebung der Aristotelischen Unterscheidung von *praxis* (dem Tun guter und edler Taten) und *poiesis* (dem Herstellen) zu ihrem eigenen Begriff des Handelns.

Schließlich stimme ich Villa zu, daß »Arendt in ihrem gesamten Werk die deliberative Rede in den Mittelpunkt stellt. [...] Politisches Sprechen ist also nichts anderes als der Prozeß von Debatte und Beratung, von »Rede und Widerrede«, von »Überzeugung, Verhandlung und Kompromiß«, welcher der Tat vorausgeht. [...] Die politische Debatte ist zielbildend: ihr Ziel ist nicht getrennt von dem Prozeß vorhanden und beherrscht ihn zu jedem Zeitpunkt, sondern wird vielmehr im Laufe der »Performance« selbst erst gebildet« (Villa, S. 12).

Nichtsdestoweniger ist Villa daran gelegen, zu zeigen, daß die deliberative und universalistische Lesart Arendt unrecht tut. »Das Problem ist, daß Benhabibs Rehabilitierung der deliberativen Dimension von Arendts politischer Theorie auf Kosten der initiatischen oder performativen Dimension geht« (Villa, S. 70). Villa kommt mit einer beeindruckend originellen, aber nicht überzeugenden Deutung von Arendts Begriff des politischen Handelns

zu diesem Schluß. Arendt hat Villa zufolge die Aristotelische Unterscheidung zwischen *praxis* und *poiesis*, zwischen Tun und Machen, nicht einfach übernommen, sondern diese Unterscheidung in einer Dimension radikalisiert. Gemeint ist der Sinn, in dem von Tätigkeiten gesagt werden kann, sie seien »selbstgenügsam« oder in sich geschlossen. »In manchen Fällen«, sagt Aristoteles, »ist die Tätigkeit der Zweck, bei anderen liegt der Zweck in irgendeiner Hervorbringung außerhalb der Tätigkeit. In Fällen, wo der Zweck außerhalb der Handlung liegt, ist die Hervorbringung der Tätigkeit naturgemäß übergeordnet« (zitiert nach Villa, S. 21). Für Aristoteles enthält die *praxis*, das Tun guter und edler Taten, ihre Zwecke in sich und wird nicht um eines Produktes willen oder um einer Konsequenz willen ausgeführt, die aus der Tat folgt. *Praxis* entspringt für Aristoteles dem richtigen moralischen Charakter, und für den guten Mann ist die Praxis der Tugend ein Zweck an sich. Der politischen Tätigkeit geht es um das gute Leben: in der Polis stellen Beratschlagen, Urteilen und Handeln »Nahziele« dar; sie sind auf das gute Leben gerichtet, welches das höchste Ziel ist.

Villa behauptet, daß für Arendt, anders als für Aristoteles, das politische Handeln selbstgenügsam und *atelic* ist; »Freiheit wohnt« für Arendt »der Selbstgenügsamkeit des Handelns inne« (Villa, S. 25). Das bedeutet, daß politisches Handeln nach Maßstäben beurteilt werden muß, die ihm intrinsisch sind. Weder Moral noch Wirtschaft, weder Ästhetik noch Gerechtigkeit sind die Ziele der Politik. Die Politik im Arendtschen Sinne hat kein Ziel, das ihr extrinsisch ist. Villa gibt zu, daß eine »selbstgenügsame Politik« eine bestimmte Art des Redens mit sich bringt: »Die Struktur des politischen Handelns ist so beschaffen, daß Debatte und Auseinandersetzung ein übergreifendes Engagement für eine bestimmte öffentliche Welt und die Form des Zusammenseins widerspiegeln, welche sie möglich macht« (Villa, S. 39). An der Debatte und Auseinandersetzung beteiligt man sich allerdings nicht, um zu einem Konsens zu gelangen; solche Prozesse,

bei denen die unvermeidliche Pluralität und Perspektivität der menschlichen Welt gut sichtbar wird, sind Zwecke an sich. Villa zieht den Schluß, daß bei Arendt die performative Dimension Vorrang genießt vor der deliberativen und der dialogischen Dimension.¹⁵

Villas provozierende Lesart beruht nicht nur auf einer Fehldeutung von Aristoteles, sondern auch auf einer Entstellung des Sinns, den die Erzielung eines kommunikativen Einvernehmens hat. Wenn Aristoteles zwischen *praxis* und *poiesis* unterscheidet, dann geschieht dies auf der Grundlage seiner Theorie der Tugenden. Für den Mann mit praktischer Weisheit, den Aristoteles mit dem »guten Mann« gleichsetzt, ist das »Tun guter und edler Taten« alles in allem ein Zweck an sich, weil es einer festen Veranlagung des Herzens und der Gewohnheit entspringt. Ihr Ursprung ist der moralische Charakter. Handlungen können nur dann Tugend bezeugen, wenn sie nicht um des Vergnügens, der Nützlichkeit oder des Einflusses willen ausgeführt werden, sondern um das Richtige zu tun. Aristoteles ist in dieser Hinsicht nicht anders als Kant. Die Tugend ist ihr eigenes Ziel, weil sie um ihrer selbst willen erstrebt werden muß. Für Aristoteles sind nur Tätigkeiten, die einer gefestigten moralischen Disposition entspringen und die ein klares moralisches Gut zur Zielsetzung haben, Zwecke an sich. Wenn man jedoch Aristoteles' Tugendlehre verwirft, macht die Idee der *praxis* als »ein Zweck an sich« nur noch wenig Sinn.

Ich sehe wenige Anhaltspunkte in Arendts Werk dafür, daß sie sich mit dem Begriff eines Zwecks an sich beschäftigt, und auch Aristoteles' Tugendlehre spielt keine Rolle. Im Zentrum von Arendts Überlegungen steht nicht die Selbstgenügsamkeit des Handelns – eine Kategorie, die Arendt selbst fremd ist, die aber in Villas Interpretation ihrer Arbeiten einen entscheidenden Stellenwert einnimmt –, sondern die einzigartige und unhintergehbare Art, in der Worte und Taten enthüllen, *wer* eine Person ist. Arendt sagt uns wiederholt, daß Menschen einander durch