

*„Ich wollte nie erwachsen sein
Hab' immer mich zur Wehr gesetzt
Von außen wurd' ich hart wie Stein
Und doch hat man mich oft verletzt*

*Irgendwo tief in mir bin ich ein Kind geblieben
Erst dann, wenn ich's nicht mehr spüren kann
Weiß ich, es ist für mich zu spät
Zu spät, zu spät“*

Peter Maffay „Ich wollte nie erwachsen sein“



Hochschule Neubrandenburg
University of Applied Sciences

Hannah Arendt's politische Theorie und ihre Relevanz für eine Kritische Sozialen Arbeit

Masterarbeit

Verfasser: Lars Sperling

urn:nbn:de:gbv:519-thesis 2019 - 0141 -5

Erstprüferin: Prof. Dr. Phil. Susanne Dress

Zweitprüfer: Prof. Dr. Júlia Wéber

Die vorliegende Abschlussarbeit zum Erhalt der Graduierung eines Masterabschlusses im Studiengang Sozial Work — Sozialarbeitswissenschaft und Projektorganisation beschäftigt sich mit der Analyse der „Vita activa oder vom tätigen Leben“, einer politischen Theorie von Hannah Arendt. Der Inhalt dieses Buches wird erschlossen und mit dem Projekt der Kritischen Sozialen Arbeit in Verbindung gesetzt. Es wird Diskutiert in wie fern die arendsche Theorie vom Handeln in der Sozialen Arbeit als Profession und Disziplin eine Relevanz erhält.

Einleitung	7
1. Das Projekt Kritische Soziale Arbeit	9
2. Die Autorin Hannah Arendt	14
2.1. Fachliche Zuordnung	15
2.2. Ihre Methode: Denken ohne Geländer	18
3. Über ihr Werk „Vita activa oder vom tätigen Leben“	21
3.1. Einordnung im Gesamtwerk der Autorin	21
3.2. Kurzüberblick zum Inhalt der Vita activa	22
4. Zentrale Begriffe der Vita activa	24
4.1. Natur und Welt	25
4.2. Die Teilbereiche der Welt	27
4.2.1. Das Öffentliche	27
4.2.2. Das Private	29
4.2.3. Das Gesellschaftliche	31
4.2.4. Das Intime	34
4.3. Die Haupttätigkeiten der Vita activa	35
4.3.1. Die Arbeit	37
4.3.2. Das Herstellen	44
4.3.3. Das Handeln	52
5. Die Verortung der Sozialen Arbeit im arendtschen Vergesellschaftungsprozess	67
5.1. Inklusion und Teilhabe in einer Arbeits- und Massengesellschaft	70
5.2. Verhaltensforschung und Behaviorismus	73
5.3. Soziale Arbeit als handelnde Profession zwischen privater Sorge und öffentlichem Streit	75
6. Eigene Deutung zur Relevanz der Vita activa für die (Kritische) Soziale Arbeit	78
7. Literaturverzeichnis	81

Einleitung

Die Soziale Arbeit steht seit je her im Bezug zu den Ausgeschlossenen aus einer Gesellschaft. Sie befasst sich mit den Menschen, die aus den gesellschaftlichen Bezügen herausgefallen sind. Daher liegt es nahe, sie einmal aus dem Licht der Politik zu betrachten. Doch was hat es auf sich wenn wir ganz allgemein von Politik sprechen. Neben allen Anforderungen, die in der heutigen Gesellschaft an ihre Mitglieder gestellt werden und den Sorgen und Problemen mit denen ein Jeder im täglichen Leben konfrontiert wird, ist es ganz normal die Politik als etwas übergeordnetes zu verstehen mit dem der einzelne und gewöhnliche Mensch nur indirekt zu tun hat. Die politischen Mittel die uns vom Grundgesetz gewährt werden stellen immer auch eine Unterbrechung des gewöhnlichen Tagesgeschehens dar. So zeigt die Diskussion um die Schülerstreiks für den Schutz der Umwelt, dass sie sich hauptsächlich darauf beziehen, dass die Jugendlichen doch nur die Schule schwänzen wollen. Über Inhalte sollen sich die Politiker kümmern, denn das ist ihr Beruf. Doch ist das wirklich alles?

Hannah Arendt war eine der bedeutendsten politischen Theoretikerin des 20. Jahrhunderts. Ihre Werke haben stets für großes Aufsehen und kontroverse Diskussionen geführt. In den zwei Semestern im Erasmus+ Programm, die mir eine Auszeit von meinem Masterstudium in Deutschland bescherten, befasste ich mich hauptsächlich mit dem Besuch von Kursen über Politische Theorie. Diese und die privaten Kontakte zu politischen AktivistInnen, in den besetzten Gebieten Metelkova und Rog in der slowenischen Hauptstadt Ljubljana, haben mir diese Autorin etwas näher gebracht, von der ich zuvor kaum etwas gehört hatte. Zudem brachte die Erfahrung dieses einjährigen Auslandsaufenthalts mir viele Erkenntnisse über mich, meine Eltern und das Leben als Fremder. Zurück in Neubrandenburg wollte ich all diese Erlebnisse und Gedanken zusammenbringen. Meine Idee war es die Soziale Arbeit von der Politik her zu denken.

Nach langem hin und her und einer krassen Reduzierung meines Vorhabens für eine Masterarbeit, habe ich mich schließlich dafür entschieden mich lediglich mit dem Buch „Vita activa oder vom tätigen Leben“ von Hannah Arendt zu beschäftigen und darüber nachzudenken in wie weit dieses Werk die Soziale Arbeit revolutionieren könnte.

Vo einer Revolution kann an dieser Stelle nicht die Rede sein aber nichtsdestotrotz hat sich der Aufwand gelohnt und ich bin um einige Erkenntnisse reicher geworden.

Zu Beginn habe ich einfach nur gelesen und meine Gedanken laufen lassen. Ich habe mir Anmerkungen gemacht und Stellen, die mir als wichtig erscheinen unterstrichen. In einem zweiten Schritt habe ich mich nochmals daran gesetzt all meinen Anmerkungen in einen Zusammenhang zur Sozialen Arbeit zu bringen. Zudem habe ich eine Vielzahl von Zitaten herausgeschrieben und paraphrasiert. Als nächstes habe ich mich mit dem Projekt der Kritischen Sozialen Arbeit befasst. Die Texte, die ich las habe ich in Bezug zu Arendts politischer Theorie gesetzt und mit meinen eigenen Gedanken verknüpft. Schließlich habe ich mich daran gemacht den einzelnen Kapiteln und Unterkapiteln passende Liedtexte voranzustellen. Diese haben die Aufgabe den Inhalt dieser Masterarbeit mit den realen Emotionen und Erfahrungen in Verbindung zu setzen. Die ausgewählten Textstellen stehen dabei für sich und es finden sich keine Bezüge auf sie in dem eigentlichen Text.

Die leitende Frage nach der ich diese Arbeit erstellt habe ist von Anfang bis Ende die Gleiche geblieben: Was ist Politik und wie lässt sich Soziale Arbeit in ihrem Sinne denken? Da diese Frage bei weitem zu groß ist um innerhalb einer Masterarbeit beantworten zu können, wurde sie darauf reduziert, welche Relevanz die politische Theorie von Hannah Arendt, die sie in der Vita activa erarbeitete, für eine Kritische Soziale Arbeit haben könnte.

Im Ersten Kapitel werde ich das Projekt der Kritischen Sozialen Arbeit vorstellen. Ich werde ihre Kernpunkte darstellen und auf welchen Theorien sie ihre Kritik aufbaut. Im Zweiten Kapitel geht es dann um die Autorin Hannah Arendt. Hier werde ich einen kurzen Überblick über einige biographische Daten geben. Anschließend umschreibe ich den Diskurs über ihre Zuordnung zu einer wissenschaftlichen Strömung. Abschließend in diesem Kapitel erläutere ich ihre Methode des Denkens ohne Geländer. Das dritte Kapitel befasst sich mit ihrem Werk „Vita activa oder vom tätigen Leben“. Ich werde auf die Entstehung eingehen und wo es im Gesamtwerk der Autorin einzuordnen ist. Abschließend werde ich eine kurze Zusammenfassung des Inhalts geben. Im vierten Kapitel erläutere ich die zentralen Begriffe der Vita activa. Zuerst wird es um die Begriffe Natur und Welt gehen. Anschließend werde ich erläutern in welche Bereiche sich die Welt aufteilt um danach zu einer Beschreibung der Haupttätigkeiten der Vita activa — Arbeit, Herstellen, Handeln — und ihrer historischen Bedeutung sowie der Entwicklung ihres gesellschaftlichen Stellenwertes zu kommen. Im fünften Kapitel werde ich dann den Bogen zur Kritischen Sozialen Arbeit schlagen und mich mit Inklusion und Teilhabe im Kontext einer Arbeitsgesellschaft befassen. Zudem werde ich auf die Verhaltensforschung und den Behaviorismus eingehen. Abschließend werde ich diskutieren welche Ebenen die Soziale Arbeit eigentlich bearbeiten müsste um ihrer Aufgabe gerecht zu werden. Das letzte Kapitel ist meiner eigenen Meinung gewidmet und welche Relevanz ich in der Lektüre der Vita activa erkenne.

1. Das Projekt Kritische Soziale Arbeit

Springmesser, Schlagringe, Handwerkszeug für manche Dinge
Scherbenhaufen, zerstoebene Reifen, könnt ihr's denn noch nicht begreifen?
Die Gesellschaft ist schuld, dass ich so bin [...]
Was könnt ihr mir schon geben, außer kriminellem Leben?
Verlorene Zähne, Schlägereien, könnt ihr mir noch mal verzeihen?
Die Gesellschaft ist schuld, dass ich so bin [...]
Ich weiß genau, es geht wieder schief
Ich weiß es geht wieder schief
Ich weiß genau, es geht wieder schief
Ich weiß es geht wieder schief
Die Gesellschaft ist schuld, dass ich so bin [...]

Terrorgruppe „Die Gesellschaft ist schuld“

Unter dem Begriff der Kritischen Sozialen Arbeit verstehen die Herausgeber der Reihe „Perspektiven kritischer Sozialer Arbeit“ R. Anhorn, F. Bettinger, J. Stehr und H. Schmidt ein Projekt, dessen Ziel es ist, den Gegenstand Sozialer Arbeit sowie ihre Aufgaben einerseits benennen zu können und andererseits, diese innerhalb des gesellschaftspolitischen Zusammenhangs der sozialen Ungleichheit und Ausschließung zu betrachten (vgl. R. Anhorn et. al. 2013, Beschreibung der Reihe in Band 12). So bildete sich die erneut aufgekommene Kritik an der Sozialen Arbeit im Kontext zu den verschärften Konfliktverhältnissen, die mit der neoliberalen gesellschaftliche Restrukturierung einhergegangen sind. Mit dieser verfestigten sich die Ungleichheitsstrukturen und es traten vermehrt Erfahrungen des Ausschlusses auf. In der sozialen Arbeit selbst kam es zu einer Bürokratisierung, die mit einer Zunahme des Einflusses ökonomischer Theorien, deren vorwiegendes Ziel die Produktionserhöhung darstellen (z. B. Taylorismus oder das Neue Steuerungsmodell) einhergingen. Die Soziale Arbeit geriet zunehmend in die Hände von Managern, erlitt eine immense Zunahme der Kontrolle und eine Erhöhung des Legitimationsdruckes¹ (vgl. R. Anhorn et. al. 2013, S. 2f). Die Selbstverständlichkeit dieser Kritik verliert sich in der widersprüchlichen Situation, dass einerseits die Einrichtung einer kritischen Wissenschaft, welche die etablierten Interessen attackiert, an dem Primat der Hochschulpolitik für Anwendungswissen scheitert. Andererseits sind die theoretischen Bezüge für eine Gesellschaftskritik, die in den 80er Jahren noch klar auf die kritische Theorie von Horkheimer und Adorno zurückgingen, und damit der Begriff der Kritik und was darunter zu verstehen ist, zu einem enormen heterogenen Feld angewachsen (vgl. R. Anhorn et.al. 2013, S. 3). Für Anhorn et. al. stellt sich schließlich die Ausgangsfrage, ob die Kritische Soziale Arbeit den Spagat zwischen einer allumfassenden *rücksichtslosen Kritik*² und der Funktion einer kritischen Handlungswissenschaft, die für die Praxis der Sozialen Arbeit als Orientierung dient, wahrnehmen kann? Ihr Anspruch besteht dabei nicht in der Verbesserung der bestehenden Praxis. Vielmehr sieht sie ihren Beitrag für die Praxis in einer Unterbrechung ihrer eingespielten Handlungsschemen. Diese Unterbrechung ist aber in dem Sinne als negativ konnotiert, da sie grundlegend auf eine Problematisierung von *Macht- und Herrschaftsverhältnissen* ausgerichtet ist, ohne explizite Vorschläge für eine handlungsorientierte Wendung zu geben. Hier geht es vordergründig um die Unterbrechung einer repressiven Praxis und ihrer kritischen Reflexion (vgl. R. Anhorn et. al. 2013, S. 6-9). Somit ergibt sich ein Vorhaben, bei dem nicht aus der Wissenschaft heraus Anleitungen für die Praxis hergestellt, sondern die Praxis und ihre Bedingungen wissenschaftlich untersucht werden. Zudem wird unter Praxis ein Handlungszusammenhang verstanden, der sich einerseits aus der *Produktion von theoretischem Wissen* und andererseits aus der *Produktion sozialarbeiterischer Interventionen* ergibt. Der Vorgang der Theoriebildung, welche der Kritik ihre Grundlage gibt, wird somit selbst zu einem wichtigen Bestandteil der Praxis und ihres Veränderungsprozesses (vgl. R. Anhorn et. al. 2013, 9f). Die Kritische Soziale Arbeit muss somit das Verhältnis beider Praxisformen, in der Abhängigkeit von ihrer historisch-gesellschaft-

¹ hier seine als Beispiele die evidenzbasierte Soziale Arbeit, das Qualitätsmanagement oder die Projektevaluation genannt

² Wenn innerhalb dieses Textes kursiv geschriebene Wörter und Wortgruppen erscheinen, dann handelt es sich einerseits um die Titel von Büchern oder einzelner Texte. Gleichfalls werden auch spezifische Ausdrücke einzelner Autoren durch eine kursive Schriftart hervorgehoben als auch Bezüge zu anderen Autoren die in den original Zitaten mit >> << gekennzeichnet waren.

lichen Gegebenheit reflexiv analysieren. Diese *theoretische Anstrengung der Selbstaufklärung* ist als ein dauerhaftes Beobachten der eigenen wissenschaftlichen Praxis im Kontext der gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse und der Bedeutung für die Konstruktion ihrer Gegenstände, Kategorien etc. zu verstehen. Denn WissenschaftlerInnen, als Produzenten von beglaubigtem Wissen, sind immer auch handelnde Menschen und ihre Handlungen vollziehen sich auf der Grundlage einer spezifisch symbolischen, also durch Sprache vermittelten, Form. Diese Handlungen sind jedoch alles andere als neutral, sondern eingebettet in Diskurse, denen gleichsam subtile Machtbeziehungen zugrunde liegen und in die verschiedene Interessen eingebunden sind. Des Weiteren sind wissenschaftliche Publikationen oder Theorien nicht ohne Konsequenz. Sie dienen als Begründung für diverse Handlungen aus denen sich die ausschließenden Effekte für die Betroffenen ergeben. Dabei ist zu beachten, dass der Reflexion kein Aufruf zur Befreiung der Adressaten der sozialen Arbeit innewohnt, sondern sich ausschließlich auf die Praxis des wissenschaftlich tätigen Menschen bezieht (vgl. R. Anhorn et.al. 2013, S. 10f).

Zusammenfassend beinhaltet das Gebot der Reflexion einerseits einen erkenntnistheoretischen Ansatz, der besagt, dass wissenschaftliches Wissen im Besonderen das Ergebnis von historisch-gesellschaftlichen Entwicklungen ist, also aus einer gesellschaftlichen Praxis entsteht. Andererseits beinhaltet es einen gesellschaftstheoretischen Ansatz der besagt, dass die Wissenschaft einen Aspekt des geschichtlich-sozialen Gesamtprozesses darstellt und daher ein Teil des arbeitsteiligen Entwicklungsprozesses der Gesellschaft ist (vgl. R. Anhorn et. al. 2013, S. 12f). Somit bleibt für ein Projekt, das sich dem Kritischen in der Sozialen Arbeit widmet, die Untersuchung des Ganzen unerlässlich und dessen treibende Kraft. Worum es sich hier handelt ist eine historische Perspektive, die darauf ausgerichtet ist, den aktuellen Zustand der Gesellschaft in ihrem ganzen Ausmaß aus dem Verlauf ihrer Entwicklung heraus zu erkennen. Das bedeutet, die einzelnen Phänomene zu betrachten ohne sie vollständig aus dem Ganzen, in dem diese auftauchen, zu isolieren.

Das Postulat, die Phänomene in ihrem jeweiligen geschichtlichen als auch gesellschaftlichen Zusammenhang zu betrachten, gilt ebenfalls für die Beurteilung der Gesellschaft bezüglich einer Veränderung zum Besseren. Solch ein normativer Anspruch lässt sich aus den gegebenen stets ambivalenten gesellschaftlichen Bedingungen nicht herleiten. Eine Veränderung der Gesellschaft kann nur zu einem *anderen* Zustand führen. Das sich eine Gesellschaft entwickelt steht an dieser Stelle nicht in Frage. Ob diese Veränderungen als besser oder schlechter zu beurteilen sind hängt von den normativen Kriterien ab nach denen das Urteil gefällt wird. Wenn die Kritische Soziale Arbeit ihren Fokus auf Herrschafts- und Machtverhältnisse legt, dann beurteilt sie die Veränderungen nach diesen Maßstäben. Der Maßstab, an dem Soziale Arbeit ihre Interventionen und Theorien, ob kritisch oder nicht, messen kann, lässt sich aber nicht aus abstrakten Normen herleiten. Eine universelle Normativität wie sie zu Beispiel in den Menschenrechten zu finden ist, stellt ein Ideal da, das den realen Bedingungen unter denen ein Mensch lebt nicht entspricht. Soziale Arbeit muss ihr Handeln immer auf die spezifischen Gegebenheiten ihres Adressaten beziehen. Das bedeutet, dass die normative Begründung für die Intervention sich auf die historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit des Klienten beziehen muss, also auf dessen Erfahrungen. Und aus den gegebenen Konstellationen der Unterdrückung, Ausbeutung oder Interessenkonflikte etc. muss sie die Möglichkeiten für eine Emanzipation, Selbstbestimmung oder Teilhabe und so weiter sichtbar machen. Das bedeutet, dass im Fokus ihres Handelns, ob theoriebildend oder eingreifend, ein konkreter Mensch steht, dessen soziale Einschränkungen sichtbar gemacht werden müssen um gleichsam die Möglichkeiten einer individuellen politisch-praktischen Realisierung der abstrakten Menschenrechte zur Geltung zu bringen. Hierdurch findet die gesellschaftliche Veränderung nicht erst auf der Ebene der Herrschenden statt, sondern in der Aktualisierung von gegebene Möglichkeiten zur Erweiterung der Partizipationschancen. Es zeigt sich an dieser Stelle, dass universelle Normen, aufgrund ihres idealen Charakters einen hohen Zuspruch generieren aber einem Abgleich mit der Realität meist nicht standhalten können. Die Ar-

tikulierung universeller Normen ist für eine Kritische Soziale Arbeit somit nicht ausreichend. Sie muss stattdessen aufzeigen, dass die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mehr notwendigerweise so bestehen müssen wie sie sind. Die Berufung auf universelle Rechte setzt zu dem stets die Anwesenheit einer Kontrollinstanz — eines Instrumentariums für Macht und Herrschaft — voraus. Allein diese Tatsache macht eine Macht- und Herrschaftskritik in der Sozialen Arbeit unglaublich. Der Staat ist als eine eigenständige Instanz zu betrachten, die sich ebenfalls in gesellschaftlichen Interessenkonflikten befindet. Daher ist dieser niemals als objektiv und außenstehend zu betrachten. Eine Berufung auf Rechte, die durch diese Instanz erst gewährleistet werden kann, daher nur eine heikle Angelegenheit sein (vgl. Anhorn et. al. 2013, S. 18ff).

Das Projekt der Kritischen Sozialen Arbeit beruht in ihrem Kern auf der Kritischen Theorie von Adorno und Horkheimer. Nichtsdestotrotz umfasst es heutzutage, wie bereits erwähnt, eine Vielzahl von theoretischen Bezügen, die von Karl Marx, Max Weber, Michael Foucault, Pierre Bourdieu, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Ulrich Oevermann, Judith Butler reichen und sich auf eine Vielzahl von Diskursen stützen. Aktuelle Autoren des Projektes sind Roland Anhorn, Frank Bettinger, Helga Cremer-Schäfer, Alex Demirovic, Manfred Kappeler, Tim Kunstreich, Michael May oder Albert Scherr, um nur einige zu nennen. Die grundsätzliche Zielstellung liegt dabei auf einer kritischen Betrachtung gesellschaftlicher Verhältnisse. In ihrem Kern befasst sich die Kritische Soziale Arbeit mit der Analyse von Ursachen von Ungleichheit/ Ungerechtigkeit, der Einschränkung individueller Autonomie, der Verletzung der Menschenwürde/ von Menschenrechten und sozialen Problemen beziehungsweise den individuellen Leiden, die aus diesen Missständen heraus entstehen (vgl. A. Scherr 2013, S. 107f). Diese Gegenstände der Betrachtung werden heutzutage von einer großen Bandbreite von Theorien geteilt. Diese teilen sich hingegen nicht die selben normativen Grundannahmen. Es wird zudem nicht mehr erwartet, dass es unter den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen zu einem positiven Fortschritt im Bezug auf den Anspruch auf Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit kommt. Die Größe des theoretischen Feldes — zumindest in den Sozialwissenschaften — hat jedoch das Resultat, dass sich eine kritische Theorie nicht mehr wirklich von anderen als traditionell verstandenen Denkrichtungen abgrenzen kann und sich somit nicht mehr als Gegenpol ihnen gegenüber abgrenzen kann. In den Diskursen der Sozialen Arbeit hingegen macht Albert Scherr ein Spektrum fest, das sich von einer radikalen Gesellschaftskritik bis hin zu Postulaten einer Anpassung an die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse erstreckt (vgl. A. Scherr 2013, S. 107f). Auf der einen Seite werden in den wissenschaftlichen Diskursen die gesellschaftlichen Verhältnisse als Bedingung für die Problemlagen der AdressatInnen der Sozialen Arbeit unterstrichen. Ebenso verhält es sich für die Formen der Hilfe, die von einer rechtlich regulierten und staatlich finanzierten Sozialen Arbeit angeboten werden. Diese Tatsache stellt eine weitreichende Einschränkung der Möglichkeiten von SozialarbeiterInnen dar. Andere Diskurse zielen hingegen auf Einzelne, die an die materielle Lebensbedingungen nicht angepasst sind sowie auf Problematiken innerhalb des gesellschaftlichen Ordnungsgefüges. Anhand dieser zwei Ausprägungen von sozialarbeiterischen Diskursen lassen sich die Positionen von SozialarbeiterInnen sowie SozialarbeitswissenschaftlerInnen beschreiben. Diese befinden sich zwischen einer akuten Kritik der Gesellschaft als die Ursache sozialer Probleme und einer gesellschaftskonformen Haltung, die die KlientInnen selbst als Grund für soziale Problemlagen festmacht (vgl. A. Scherr 2013, S. 108). Nach Scherr ist die grundlegende Erkenntnis der Sozialarbeitswissenschaften, dass die Soziale Arbeit die gesellschaftliche Reaktion auf eine gesellschaftlich bedingte Hilfebedürftigkeit darstellt. Die Problemlagen und Aufgabenstellung der Sozialen Arbeit sowie ihre Interventionsformen sind gesellschaftlich vorbestimmt. Diese Vorgaben definieren den Bedarf und den Anspruch auf Leistungen. Gleichfalls bestimmen sie die Art und den Umfang einer gegebenen Hilfe. Diese Vorgaben ergeben sich aus dem Zusammenspiel von den drei Grundfunktionen der Gesellschaft: Politik, Ökonomie und Recht. Die Gesetze formen den allgemeinen Rahmen, in dem die Hilfe stattfindet. Die Ressourcenverteilung, die über den Haushalt und die Ämter in die Projekte gehen

bestimmen die finanziellen Möglichkeiten. Die rechtlichen Regelungen bestimmen weitergehend den Handlungsverlauf in dem sie die Gesetz auf bestimmte Fälle auslegen (vgl. A. Scherr 2013, S. 109).

Es ist zudem Unerlässlich zu erwähnen, dass alle Kritik zur Gesellschaft sich gleichfalls aus den gesellschaftsinternen Diskursen und ihren Traditionen entsteht. Somit speisen sich die Debatten der kritische Soziale Arbeit ebenfalls aus Erkenntnissen die sie den Diskursen über Politik, Philosophie, Moral und Religion et cetera gewonnen hat. Eine Akzeptanz und ein Verständnis kann dieses Projekt entsprechend nur erhalten, wenn es sich auf Bezugspunkte innerhalb der gesellschaftlichen Kommunikation bezieht. Sie muss sich also bei aller genereller Kritik auf die Logik der Diskurse einlassen und sich demnach zum Beispiel auf Lebensstandards beziehen und kann nicht einfach ein besseres Leben für alle fordern.

Ausgehend von der freiheitlichen Grundordnung bewegen sich die Menschen in der Gesellschaft innerhalb festgelegter Spielräume. Auch in der Sozialen Arbeit werden Interventionen in Handlungs- und Entscheidungsspielräumen ausgehandelt. Diese Aushandlungsprozesse finden zwischen organisierten Interessenvertretungen statt. Dies bedeutet, dass die Adressaten und Subjekte sozialer Problemlagen von wissenschaftlichen und professionellen Experten dabei begleitet werden, zu einem passenden Hilfsangebot zu kommen. Die Grenzen dieses Spielraumes werden wie bereits weiter oben erwähnt von rechtlichen und finanziellen Vorgaben gezogen (vgl. A. Scherr 2013, S. 109). Da die Soziale Arbeit jedoch keine souveräne Entscheidungsgewalt innehält kann sie nicht alleine über Anlässe und Formen von Hilfe entscheiden. Sie ist entsprechend dieser Tatsache nach Scherr als eine wohlfahrtsstaatliche Sicherung zu verstehen. Ihr Aufgabengebiet umfasst dabei eine *Inklusionsermöglichung*, eine *Exklusionsvermeidung* sowie eine *Exklusionsverwaltung*. Hingegen aller funktionaler Bedeutung ökonomischer Prinzipien für die geltenden Herrschaftsverhältnisse macht es die Selbstverpflichtung des Staates auf normative Prinzipien möglich, kritischen Perspektiven Geltung zu verschaffen. Das heißt mit Bezug auf die Grundrechte, Menschenrechte sowie einer Sozial- und Rechtsstaatlichkeit einen diesen entsprechenden Umgang mit Armut, Arbeitslosigkeit, Ausgrenzung und abweichendem Verhalten im Allgemeinen einzufordern (vgl. A. Scherr 2013, S. 109f).

Die Soziale Arbeit ist hiernach mit der ständigen Reparatur des Sozialgefüges befasst. Ihr Gegenstand sind die Folgen von Gesellschaftsstrukturen auf einzelne Mitglieder der Gesellschaft. Jedoch ist sie nicht im Besitz von Mitteln, die eine grundlegende Veränderung dieses Gefüges ermöglichen könnten. Die Kritik geht dementsprechend gegen Theorien und Praktiken, die *individualisierte Sichtweisen von Hilfsbedürftigkeit* einnehmen und *gesellschaftliche Ursachen ausblenden* sowie die *gesellschaftliche Situierung von Sozialer Arbeit ignorieren* (vgl. A. Scherr 2013, S. 110).

Um einer derartigen Kritik nachzukommen muss sich das Projekt der Kritischen Sozialen Arbeit davon frei machen, auf akute Hilfebedarfe reagieren zu müssen. Soziale Arbeit beruht hingegen darauf, dass sie zeitnah und wirksam die Lebenssituation ihrer AdressatInnen verbessert. Sie ist somit einem dauerhaften Anspruch auf Handlungsleistungen unterworfen. Daher hat die Kritische Soziale Arbeit den Anspruch, eine langfristige Verbesserung der Lebenssituation anhand einer Veränderung der Praxis als auch ihres gesellschaftlichen Rahmens zu bewirken. Sie möchte Anregungen schaffen und dazu motivieren und unterstützen grundlegende Intentionen in die Praxis zu übernehmen. Sie ist demnach nicht an einem gesellschaftstheoretischem Erkenntnisgewinn orientiert sondern an der Verbesserung der Lebenssituation. Die Erkenntnis über die Gesellschaft muss also zu einer Verbesserung der Theorien und Interventionen unter den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen führen (vgl. A. Scherr 2013, S. 111f). Scherr macht hierfür vier Formen der Kritik fest. Zum Ersten hat eine *wissenschaftliche Erkenntniskritik* zum Gegenstand Annahmen und Überzeugungen die für die Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen Bedeutung haben. Dies umfasst auch Strukturen und Praktiken von Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Zweitens ermöglicht die *Kritik von Alltagswissen* im Sinne von Dogmen und Ideologien eine gesellschaftliche Veränderung. Neben der Erkenntniskritik widmet sie sich

auch Drittens der *Kritik von Politik* und dem Postulat von Legitimation und Alternativlosigkeit geltender Bestimmungen und Lösungen. Viertens befasst sie sich, als kleinsten gemeinsamen Nenner heterogener *Gesellschaftskritiken*, mit der gesellschaftliche Struktur und Ordnung als Quelle sozialer Probleme (vgl. A. Scherr 2013, S. 112).

Die große Breite an Theorien hat zur Folge, dass sich die Kritische Soziale Arbeit einer ständigen Forderung nach Begründung ausgesetzt sieht. So bedarf es einer epistemologischen, methodologischen, methodischen und normativen Begründung. Doch auch eine Kritik ist nicht gefeit selbst in die Kritik zu geraten. Und eine wissenschaftliche Erkenntniskritik muss sich wissenschaftlichen Standards unterwerfen um wissenschaftlich zu bleiben. Aufgrund der Prozesshaftigkeit von Wissenschaft ist es unvermeidbar, dass auch im Feld der Kritik eine Pluralität von Theorien ansammelt. Hieraus ergibt sich eine unvermeidliche Ungewissheit bezogen auf die theoretischen und begrifflichen Grundlagen (vgl. A. Scherr 2013, S. 113f).

Der Minimalkonsens von kritischen Positionen zur gesellschaftlichen Entwicklung hat zu einer Weiterentwicklung der Gesellschaftskritik geführt an dessen Ende die zentralen Problemlagen auf die Dynamik und Struktur des Kapitalismus zurückgeführt wurden. Diese ist, so Albert Scherr, aber nicht verlässlich für eine Kritik der Gegenwartsgesellschaft oder der Sozialen Arbeit. Zum einen existieren diverse theoretische Grundannahmen in den traditionellen Kapitalismustheorien und die Aktualität der Verhältnisse der einzelnen Teilbereiche der Gesellschaft und eine Dominanz der kapitalistisch agierenden Ökonomie sowie ihrer Klassentheorie lassen sich heutzutage nicht bestätigen. Zum Zweiten muss die Problemlage der Struktur einer funktionaler Differenzierung und die daraus folgende Eigengesetzlichkeit sowie -dynamik berücksichtigt werden. Zudem haben wir es mit Machterhaltungsinteressen von regionalen, nationalen als auch supranationalen Verbänden zu tun. Ganz zu Schweigen von den Auswirkungen eines *Rationalismus der Weltbeherrschung* die den Naturwissenschaften, der Technik inklusive sozialtechnischer Gesellschaftsplanung zu gründe liegt. Zum Dritten ist die Marx'sche Kapitalismustheorie nicht die einzige, die sich mit strukturellen Folgeproblemen der Ökonomie befasst (vgl. A. Scherr 2013, S. 117f).

Für das Projekt der Kritischen Sozialen Arbeit können nach Scherr folgende Übergreifende Sichtweisen festgelegt werden:

Eine Kritik an individualisierten Ursachen und Verantwortungszuschreibungen, die gesellschaftliche Bedingungen ausblenden; an einer Sozialen Arbeit, die auf eigenständige Bestimmungen und Legitimationsbegründungen verzichtet und sich lediglich an Vorgaben hält; an Neo-liberaler Politik, die sozialarbeiterischen Handlungsmöglichkeiten einschränkt und Standards herabsetzt; an der Funktionsverschiebung auf die Verwaltung von Armut und soziale Ausgegrenzten; an der Einschränkung sozialarbeiterischer Professionalität anhand von Steuerungsmodellen; sowie der Wiederbelebung von autoritären Erziehungskonzepten und sanktionierten Reaktionen auf abweichendes Verhalten (vgl. A. Scherr 2013, S. 119). Problematisch für dieses Vorhaben bleibt zudem die fehlende Uneinigkeit in den Diskursen, die eine Verständigung über die Grundlagen erschwert und ein gemeinsames Selbstverständnis verhindert.

Im nachfolgenden Kapitel werde ich mich mit der Autorin Hannah Arendt befassen, die eine umfassende Darstellung der historisch-gesellschaftlichen Entwicklung der westlichen Welt und ihrer Geistesgeschichte vorgenommen hat. Nachdem ich einen kurzen Überblick zu ihrem Lebensverlauf gegeben habe, werde ich den Diskurs um ihre Wissenschaftlichen Einordnung umreißen. Anschließend gehe ich auf ihre Methodik des *Denkens ohne Geländer* ein bevor ich mich mit dem Inhalt ihres Werkes *Vita activa* befasse.

2. Die Autorin Hannah Arendt

Ich kämpfe für den Freiraum in den Köpfen
Weil kein Freiraum hier ein Freiraum wäre, wenn sie sich nicht öffnen
Der Freiraum in den Köpfen schafft den Freiraum auf der Straße
Realitäten könn'n entsteh'n aus einer Seifenblase
In deinem Kopf fängt der Freiraum an
Wir machen da oben den ersten Schritt zu ein'm Aufstand
Menschen sammeln sich zusamm'n wie Gedanken, die sich zusammenfügen
Und als Kollektiv gemeinsam hier die Wahrnehmung verschieben
Die Ordnung durcheinanderbring'n und sie neu sortieren
Können wir, wenn wir die Angst vor den Gedanken mal verlier'n
Auch wenn sie verwirren, wenn du dir erst mal den Kopf zerbrichst
Dann schützt dich auch nicht das Visier vor dein'm Gesicht
Selber denken is' geil, aber manchmal auch nich' leicht
Und es sucht sich die Bequemlichkeit, schnell jemand, der die Richtung weist
Leider zahlen wir meistens diesen Preis, um uns're Fähigkeit
Selbst zu handeln, und so bleibt es nur bei der Gelegenheit
Die Wand, die wir vor unserer Nase haben zu durchbrechen
Die Zähne zu fletschen und den sinnlosen Gesetzen
Die Stirn zu bieten, die Käfigstangen zu verbiegen
Den Beton aufzubrechen und die Räume, die verborgen liegen
Zu nutzen, zu erkämpfen und was draus zu machen
Freiräume zu schaffen, unser Leben auszupacken [...]
Bunte Bilder bringen Farben an Kulissen, die grau sind
Wir sind zu Hause eingemietet und geduldet da draußen
Sie könn'n die Köpfe nicht räum'n und Erinnerungen auch nicht
Keiner kommt hier durch, nicht mit SEK und Blaulicht
Menschen passen nicht ins Stadtbild und werden verdrängt
Ideen werden verachtet, belächelt und bekämpft
Das geht raus an die, die sich nicht unterkriegen lassen
Schreit die Dinge nach draußen, die euch unzufrieden machen
Zeig deine Gefühle, denn sie lassen sich nicht runterspül'n
Wühl in deinem Inner'n nach den Dingen, die dich unterkühl'n
Es ist schwer, auch wenn wir uns bemü'h'n
Die vertrockneten Flächen in unserem Inner'n zu begrün'n
Wenn wir uns abspesen lassen und nicht über uns verfügen
Uns begnügen mit den Lügen, die uns Frühling vorspiel'n, doch nicht blüh'n
Ermüdend, statt Häuser, Köpfe besetzt von Stress
Träume werden unterschätzt, Herz und Kopf schlecht vernetzt
Und du meinst das, was du gibst, ist nur Verschwendung
Doch ohne Freiraum is' hier jeder ein sozialer Brennpunkt [...]

Lena Stoerfaktor „Die Angst vor den Gedanken verlieren.“

Hannah Arendt wurde am 14. Oktober 1906, in Linden bei Hannover geboren. Ihre Eltern, der Ingenieur Paul Arendt und ihre Mutter Martha, geborene Cohn, waren jüdische Sozialdemokraten. In den Jahren zwischen 1924 und 1928 studierte sie bei Martin Heidegger, Edmund Husserl und Karl Jaspers Philosophie, Theologie und klassische Philologie. Sie promovierte 1928 über den *Liebesbegriff bei Augustin* bei Jaspers. Zu ihrem Doktorvater pflegte sie eine enge freundschaftliche Bindung, die sie ihr Leben lang aufrecht hielt. Im Anschluss widmete sie sich bis 1933 einer Forschung zur deutschen Romantik. Diese veröffentlichte sie jedoch erst 1959 unter dem Titel *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. Diese verspätete Publikation war den Ereignissen der Zeit geschuldet. Im Jahr 1933 begann, nach einer kurzzeitigen Inhaftierung durch die Gestapo, ihre Geschichte als Flüchtling. In Paris, der Ort an dem sie nach der Machtergreifung der NSDAP vorerst Zuflucht fand, war sie als Sozialarbeiterin bei unterschiedlichen jüdischen Organisationen tätig. Sie wurde Mitglied der World Zionist Organization, aus der sie 1943 wieder austrat. Zu der Zeit begann auch ihre Freundschaft mit Walter Benjamin, dessen Gedanken ihr eigenes zukünftiges Denken nachhaltig beeinflusste. Ausschlaggebend für ihre weitere Emigration in die USA war eine erneute Inhaftierung. Diese verbrachte sie mehrere Wochen im Auffanglager Gurs. Zusammen mit ihrem zweiten Ehemann — Heinrich Blücher, ein Philosophiedozent, den sie 1940 heiratete — und ihrer Mutter floh Arendt 1941 in die Vereinigten Staaten. Dort wurde sie als Journalistin tätig. Anfangs schrieb sie für die deutsch-jüdische Wochenzeitschrift „Aufbau“ politische Kolumnen. Drei Jahre später nahm sie eine Stelle als Forschungsleiterin der Conference on Jewish relations an, bis sie im Jahre 1946 Cheflektorin im Salman Schocken Verlag wurde. Die amerikanische Staatsbürgerschaft erhielt Arendt 1951. Gleichfalls in diesem Jahr publizierte sie ihr erstes Hauptwerk *Origins of Totalitarianism* (in Deutschland unter dem Titel *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* im Jahre 1955 erschienen). Durch dieses Buch wurde sie zu einer bedeutenden Theoretikerin für Politik- und Gesellschaftswissenschaft. 1953 hielt sie mehrere Gastvorlesungen an renommierten Universitäten in den USA und sie erhielt eine Professur am Brooklyn College in New York. In den sechziger Jahren veröffentlichte Hannah Arendt mehrere essentielle Werke. Gleich zu Beginn des Jahrzehnts, 1960, veröffentlicht

sie in Deutschland ihr zweites Hauptwerk, die *Vita activa — oder Vom tätigen Leben*. Diese, auf ihren Vorlesungen beruhende Arbeit, erschien zwei Jahre zuvor in den USA als *The Human Condition*. In diesem Werk begründete sie eine politische Theorie, welche das Sprechen und Handeln ins Zentrum menschlicher Angelegenheiten stellte. Einige Zeit später entfachte sich eine kontroverse Diskussion um ihre kritische Darstellung des Judenrates und dessen Verhalten im Dritten Reich sowie um ihre Interpretation der Motive Adolf Eichmanns. Diese Debatte stützte sich auf die von Arendt verfasste und 1961 durch die Zeitschrift „New Yorker“ publizierte Berichterstattung über den in Jerusalem stattgefundenen Eichmann-Prozess, die zwei Jahre später in Buchform unter dem Titel *Eichmann in Jerusalem erschien: Ein Bericht über die Banalität des Bösen*. Im gleichen Jahr veröffentlichte sie eine Untersuchung über die französische und amerikanische Revolution sowie die — revolutionär begründete — Auslöschung politischer Herrschaft unter dem Namen *Über die Revolution*. Von 1963 bis 1967 hatte sie eine Professur an der University of Chicago inne. Anschließend wurde sie an die New School for Social Research und im darauf folgenden Jahr zur Vizepräsidentin des Institute for Arts and Letters berufen. Im Jahre 1970 — zwei Jahre später — veröffentlichte sie die Studie *Macht und Gewalt*. Am 4. Dezember 1975 verstarb Hannah Arendt in New York (Vgl. Harders, Levke, URL 1). Ihr letztes großes Werk, ein zweiteiliger Band über das *Leben des Geistes*, wurde nach ihrem Tod im Jahre 1989 durch ihre Nachlassverwalterin Mary McCarthy veröffentlicht. Die beiden Teile über *Das Denken* und *Das Wollen*, beruhen auf Arendts Vorlesungen aus den Jahren 1973 und 1974. In Zusammenarbeit mit dem Politikwissenschaftler Ronald Beier rekonstruierte McCarthy einen dritten Band über *Das Urteilen* anhand Arendts Manuskripten für ihre Vorlesungen über Immanuel Kant (Vgl. URL 2).

2.1. Fachliche Zuordnung

Ist es so, dass dein Herz den Tag in Stunden schlägt
 Ist das so? Ich meine muss das so?
 Ist es so, dass ein Blick die Welt in Scheiben sägt
 Ist das so? Ich meine muss das so?
 Der Weg muss steinig sein, du musst gepeinigt sein
 Nu musst verrückt sein, solltest du dir zu schnell einig sein
 Nutz jede Lücke, Mücke, box' dich groß und bück' dich klein
 Nur wer allein lacht, darf am Ende endlich kleinlich sein
 Hast du gehört, du sollst den Tag nicht vor der Arbeit loben.
 Und nach der Arbeit dann im Gleichschritt durch den Abend toben
 Willst du für immer weiter zappeln zwischen nichts und oben?
 Fühlst du dich aufgehoben, sag fühlst du dich aufgeschoben? [...]

Wir sind Helden „Ist das so?“

In den Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt sowie ihrer Philosophie als auch ihren politischen Theorien findet sich immer das Thema der *Spannung zwischen Philosophie und Politik* wieder. Dieses bezieht sich einerseits auf die Einordnung Arendts als Philosophin und auf ihre Abwehr gegenüber dieser Kategorisierung und andererseits auf den historischen Kontext, in dem ihre Laufbahn stattgefunden hat. Ihrer Ansicht nach sind diese beiden Disziplinen über die gesamte abendländische Geistesgeschichte seit Plato hinweg durch eine Spannung gekennzeichnet.

In ihrer Dissertation zur Philosophie Hannah Arendts befasste sich Lilly Zhang mit diesem scheinbaren Widerspruch in Arendts Werken, der sich zwischen dem Politischen in Abgrenzung zur Philosophie und Arendts immer wiederkehrenden Bezügen auf philosophische Themen und Autoren ergibt. Nach Zhang begründet Arendt ihre Theorie des Politischen mit einer Philosophiekritik und setzt als dessen Mittelpunkt die These, des negativen Einflusses der Philosophie auf die Politik. Was die fachliche Einordnung Hannah Arendts erschwert, ist die Tatsache, dass sie sich zwar nicht als Philosophin versteht, sich jedoch immer wieder mit klassischen philosophischen Themen, wie dem Sinn des Lebens, der Unsterblichkeit und der Welt befasst (Vgl. L. Zhang 2006, S. 20f).

Um Hannah Arendts Werke zu verstehen und die zahllosen Unterfangen der Fremdeinschätzungen mit ihrer Selbsteinschätzung zu verbinden, wird es als notwendig erachtet, diese im Kontext ihrer eigenen Biographie zu betrachten. Denn die Diskrepanz zwischen der Fremd- und Selbstbezeichnung manifestiert sich

gleichsam in dem Spannungsfeld, welches Arendts Ansicht nach zwischen Philosophie und Politik besteht. So wird sie von Young Bruehl als Reformerin bezeichnet (vgl. E. Young-Bruehl 1982, S. 443, zit. nach L. Zhang 2006, S. 20; siehe auch L. Zhang 2006, S. 6), während sie von sich selbst als Denkerin spricht, die dem Beruf der Politik nachgeht. Barley hingegen besteht darauf, dass sie eine „Denkerin im philosophischen Sinne“ (D. Barley 1990, S. 141, zit. nach L. Zhang 2006, S. 20) ist. Erst mit Bruehls Biographie wurde es möglich, aus der Lebenserfahrung Hannah Arendts Argumente für das Verstehen ihres oft als widersprüchlich beurteilten Denkens zu gewinnen. In der Einleitung zum Geschichtsbegriff und dem historischen Denken Hannah Arendts findet sich eine Bestätigung dieser Herangehensweise. So schreibt Vowinckel: „[...]Arendts Leben und Schreiben [ist] durch die zeitgeschichtlichen Entwicklungen stärker geformt worden als das manch anderer Philosophen, mit der Folge, dass Werk, Biographie und Geschichte eng miteinander verknüpft sind“ (A. Vowinckel 2001, S. 1). Somit wird deutlich, warum ihre Theorien, die sich im Spannungsfeld von Politik und Philosophie bewegen, ohne ein Wissen über die Biographie der Autorin stets als ambivalent empfunden wurden. Denn ihr Leben selbst entfaltete sich in dieser Spannung und aus dieser Erfahrung entstand ihr Denken (vgl. L. Zhang 2006, S. 21ff).

„Alles Denken entspringt aus der Erfahrung, aber keine Erfahrung liefert irgendeinen Sinn oder auch nur Zusammenhang, wenn sie nicht der Vorstellung und dem Denken unterworfen wird.“ (H. Arendt 1971, S. 93).

Nach Zhang kann das *eigentlich Politische* und das *Denken* in der arendtschen Philosophie nur erschlossen werden, wenn in deren Analyse das Leben selbst und dessen Sinn miteinbezogen wird. Das Handeln erzeugt Ereignisse in dem es sich auf vorangegangene Ereignisse, das heißt auf die gemachten Erfahrungen, bezieht. Denkend reflektiert der Mensch diese Erfahrungen und generiert aus ihnen Sinn. Dadurch wird gleichsam das Leben, welches sich aus diesen Ereignissen zusammensetzt, zu einem sinnvollen. Hier ergibt sich für die Interpretation Arendts eine Perspektive, die einen wechselseitigen Einfluss zwischen Leben und Denken voraussetzt und mit der sich ihre Gedanken erschließen lassen (vgl. L. Zhang 2006, S. 21). Mit Arendts Worten ausgedrückt:

"Das Hauptmerkmal des menschlichen Lebens, dessen Erscheinen und Verschwinden weltliche Ereignisse sind, besteht darin, dass es selbst aus Ereignissen sich gleichsam zusammensetzt, die am Ende als eine Geschichte erzählt werden können, die Lebensgeschichte, die jedem menschlichen Leben zukommt und die, wenn sie aufgezeichnet, also in eine Bio-graphie verdinglicht wird, als ein Welt Ding weiter bestehen kann. Von diesem Leben, von dem bios zum Unterschied von zōē, hat Aristoteles gemeint, dass es eine Praxis ist.“ (vgl. Aristoteles Politik, Buch I, Kapitel 2; zit. nach H. Arendt 1967, S. 116).

Ein Ereignis, welches für die Entwicklung ihrer eigentümlichen Denkart bedeutsam war, ist die frühe Lektüre Kants im Alter von vierzehn Jahren. Es markiert ihren ersten Zugang zur Philosophie. Die Auseinandersetzung mit Kant war der Anfang eines Weges, den sie seit dem nie wieder verlassen hat. Von da an galt ihr Leben der Philosophie im weitesten Sinne. Denn Philosophie war für Arendt durch Denken geprägt und zwar ein Denken, welches sich durch ein *Verstehenmüssen* am laufen hält und so stets neue Anschauungen ausprägt. „Ihr 'Fach' war das Denken, und das Denken ist kein Fach.“ (E. Heller 1979, S. 328, zit. nach L. Zhang 2006, S. 22). An dieser Stelle wird klar, dass sie sich weder der Philosophie noch der Politik verpflichtet fühlte. Ihr Anliegen war das Denken, ihr Interessengebiet war das Leben und insbesondere das menschliche Zusammenleben, welchem sie sich über die Philosophie und die Politik näherte. Es wird hier ebenso deutlich das „[k]eine Fachdisziplin [...] nach Arendt einen selbstverständlichen Anspruch auf Anerkennung [haben kann] ohne sich einer kritischen Prüfung zu unterziehen.“ (L. Zhang 2006, S. 22).

Ein weiterer Einfluss, der für Arendts Denken große Bedeutung hatte, findet sich in ihrem Elternhaus und insbesondere in der Erziehung, die sie durch ihre Mutter erfuhr. Ihre Grundhaltung über das Sein und insbesondere das Anders-sein, welches sie als Jüdin stets wahrnahm, ist ein direkter Ausdruck dieser Erziehung. Arendts Denken zentriert sich um eine Haltung, in der Fakten keine Werte darstellen: "Was ihr Denken vor

allem auszeichnet und von dem aller anderen abhebt, das ist die ungewöhnliche theoretische Vorurteilslosigkeit“ (E. Vollrath 1979, S. 60, zit. nach L. Zhang 2006, S. 167).

Aus diesen frühen Einflüssen lässt sich ein weiteres wichtiges Element in ihrem Denken herleiten — das Bild des Paria — welches Ingeborg Nordmann in ihrem Buch zur Gedankenwelt Hannah Arendts herausarbeitete und das in engem Zusammenhang zu Arendts Existenz als Jüdin steht. Arendt identifiziert sich zu aller erst als Jüdin. Damit ist ihre Identität frei von einer Bedingung der Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Identitätskonzeption wie zum Beispiel die der Nation. „Arendts nicht nachlassendes Interesse daran, Selbstbewusstsein und Vorurteilslosigkeit mit dem jüdischen Außenseitertum zusammenzudenken und darin den originären jüdischen Beitrag zur europäischen Kultur zu akzentuieren, signalisiert eine strukturelle Bedeutung für ihr Denken.“ (I. Nordmann 1994, S. 17). Der Begriff Paria, der in der Biographie Rahel Varnhagens durch Arendt zum ersten mal geprägt wurde, „gibt dieser komplexen Situation von objektiver gesellschaftlicher Randstellung und spontaner Befähigung zu einem eigenen unabhängigen Urteil“ (I. Nordmann 1994, S. 19) einen Namen. Diesen Terminus übernahm sie von Max Weber, der unter diesem noch einen soziologischen Begriff versteht und „die gesellschaftliche Randstellung einer bestimmten Gruppe“ beschreibt (I. Nordmann 1994, S. 19). Bei Arendt wird er „zu einer Existenzweise, die in bestimmten Situationen, vor allem in den *finsternen Zeiten*, die einzig mögliche ist, um das Urteilsvermögen vor dem Zwang zu Konformismus und Anpassung zu retten.“ (I. Nordmann 1994, S. 20). Das Vorhandensein des Paria verdeutlicht nach Arendt eine Verdrängungsleistung der Gesellschaft bei der das Andere oder Fremde einem Tabu unterworfen und unterdrückt wird, denn „sein Schicksal modelliert die Lücken der Gesellschaft als *positive schreckliche Realität* heraus.“ (I. Nordmann 1994, S. 21). Der Paria, der alleine dasteht, ist ein Individuum und somit ein Ausdruck von Differenz. In dessen Position spiegelt sich das Wesen des Politischen ab, die Pluralität — die Differenz — der Menschen. Die spezifische Menschlichkeit ist somit ein Randphänomen einer Gesellschaft, welche durch eine Ortlosigkeit gekennzeichnet wird, die jedoch keinesfalls mit ihr gleichzusetzen ist. Die Ortlosigkeit ist eher im Sinne einer Nicht-Zugehörigkeit zu verstehen, eine vorläufige Heimatlosigkeit, in welcher der Aufbruch zum Neuen stets mit inbegriffen ist (vgl. I. Nordmann 1994, S. 21f). Die Figur des Paria ermöglicht Arendt die eigenen Erfahrungen in ihr Denken einzubetten, die sie zu der *verborgenen Tradition* zählt. Diese ist essentiell, um ihre Analysen zu verstehen. „Gerade weil der Paria nicht zu einem nationalen und natürlichen Volk gehört, berechtigen seine Erfahrungen zu der Hoffnung, Politik aus nationalistischen und autoritären Bezügen zu lösen und aus dem Geist individueller Verantwortung zu rekonstruieren. Und umgekehrt spiegelt seine Weltlosigkeit in erschreckender Weise die Situation des modernen Menschen wieder und die Gefahr, die durch die Zerstörung traditioneller Ordnungen entstandene Verlassenheit in der Sicherheit der Gleichschaltung zu kompensieren.“ (I. Nordmann 1994, S. 25).

Bevor ich mich der für Arendt typischen Denkart widme möchte ich noch auf die Bedeutung der Ethik beziehungsweise der Moral in ihren Werken eingehen. Für Arendt steht die Liebe zur Welt „im Zentrum der Existenzfrage des Menschen.“ (L. Zhang 2006, 157). Die Voraussetzungen für eine menschliche Heimat stehen im Kern ihres Denkens. Als Existenzphilosophin³, die in ihrer Existenz aufgrund politischer Ereignisse — der Judenverfolgung — extrem bedroht wurde, erkannte sie, dass die Existenzfrage des Menschen in erster Linie [...], nicht die philosophische Suche nach dem Sein ist, sondern die aktuelle politische Situation.“ (L. Zhang 2006, S. 157). Sie erkannte, dass der Verlust der Handlungsfähigkeit gleichzeitig auch der Tod des Politischen ist. Als ein Beispiel hierfür diente ihr der Prozess um Adolf Eichmann: „Dieser glaubt[e], nichts Böses getan zu haben; er hat Befehlen Folge geleistet und getan, was seine Pflicht gewesen ist. Gehorsam ist Tugend und

³ Dies ist eine weitere Kategorisierung, die versucht, Hannah Arendt in ein Raster zu bringen. Geschuldet ist dies vornehmlich ihrer Beziehung zu Martin Heidegger als Professor, Geliebter und Freund sowie ihrer weiteren Studien bei Karl Jaspers und Edmund Husserl. Alle drei sind mehr oder weniger der Existenz- oder Lebensphilosophie zuzuordnen. Lediglich Heidegger hat sich gegen diese Kategorisierung beziehungsweise einer einsprechenden Lesart, insbesondere eines Werks *Sein und Zeit*, gestellt (vgl. URL 3).

Tugend ist nicht böse.“ (L. Zhang 2006, S. 158); was ihm fehlte war das moralische Gefühl. Ihre Gedanken führen sie zu der Annahme „dass das Wesen des Bösen vielleicht nicht in der Bosheit des Herzens bestehe, sondern in der Passivität unseres Denkvermögens.“ (L. Zhang 2006, S. 158). Nach Arendt sind moralische Gefühle Unlustgefühle, die sich entfalten, wenn sich der Mensch nicht mehr Vorstellen mag, was er eigentlich tut, sich also von der Realität entfernt hat. Zhang geht in ihrer Analyse auf ein Beispiel Arendts ein in dem sie anhand des Theaters das Denken so wie Arendt es versteht nachvollziehbar macht:

„Der Zuschauer beurteilt ein Schauspiel danach, ob es ihm gefällt oder nicht. Er sitzt zwar vor der Bühne und nimmt nicht direkt an der Handlung teil, doch er wird erschüttert, nämlich von den Handlungen auf der Bühne. Dies ist ein Zeichen dafür, dass er der ‚Realität‘ (des Schauspieles) nicht fernbleibt. Von seiner Erschütterung motiviert wird er nach dem Sinn des Ganzen suchen, d.h. über den Sinn des Schauspiels nachdenken.“ (L. Zhang 2006, S. 159).

Was Arendt in diesem Kontext bei Heidegger und anderen professionell Denkenden, im Kontext des Nationalsozialismus, feststellt ist eine Art *Berufskrankheit* bei der diese sich aus der Welt zurückziehen und somit der Realität fern bleiben. Aus diesem Grund ist die Philosophie für Arendt apolitisch, weil sie die Sorge um die Welt nicht teilt. Doch diese ist seit jeher einer der grundlegenden Moralansprüche an den Menschen und die Voraussetzung die Arendt dem eigentlich Politischen zugrunde legt. Eine Welt die den Menschen eine Heimat bietet muss sich auf das beziehen was zwischen den Menschen entsteht. Diese Auffassung lässt sich auf Arendts eigene Heimatlosigkeit zurückführen und findet sich auch in ihrem Konzept des Paria wieder. Sie ist somit ein Ausdruck ihrer individuellen und realen Erfahrungen (vgl. L. Zhang 2006, S. 159f).

Somit komme ich zu der für Arendts Thesen essentielle Trennung von *Welt* und allem was die Würde des Menschen beeinträchtigt, wie zum Beispiel das gesellschaftliche Leben, welches sich lediglich mit dem wirtschaftliche Überleben befasst und daher weltlos ist. Aus dieser Differenzierung ergeben sich für die Umsetzung des von ihr geforderten öffentlichen Raumes in einer vollkommen vergesellschafteten Umgebung des Menschen einige Ambivalenzen, die mit praktischen Problemen einher gehen. Diese lösen sich jedoch auf „wenn man sich klarmacht, dass hinter dem Begriff des eigentlich Politischen ethische Überlegungen stehen“ (L. Zhang 2006, S. 161f). Mit anderen Worten ist die arendtsche Überhöhung des Politischen dem geschuldet, dass in ihm die „ethische Dimension des menschlichen Lebens“ zur Geltung kommt. Im Handeln und Denken, manifestiert sich diese Dimension in der Autonomie des Menschen, durch eben diese autonomen Fähigkeiten des Menschen. Hiermit wird klar, das Arendts Kritik an der Philosophie und ihrer Weltlosigkeit beziehungsweise Realitätsferne darauf beruht, dass sie „die ethischen Aspekte des menschlichen Lebens nicht in der Weise grundsätzlich erklären und darstellen kann wie die Politik“ (L. Zhang 2006, S. 162).

Bevor ich auf das Buch zu sprechen komme, in dem sie ihre Politische Theorie vom Handeln begründet und welches die Grundlage dieser Arbeit darstellt, werde ich auf Arendts spezifische Denkart eingehen die in engem Zusammenhang mit dem Zusammenbruch der Tradition zusammenhängt, aus dem sich schließlich die Existenzphilosophie mit Husserl, Jaspers und Heidegger entstanden ist.

2.2.Ihre Methode: Denken ohne Geländer

Das ist der Sound für die echten Männer
Die das hier hören, wenn sie Pressluft hämmern
Für Nutten und Hausfrauen
Das hier ist Mucke zum Staubsaugen
Gährende Leere hinter meiner Stirn
Das hier ist Urlaub, Urlaub, Urlaub für's Gehirn

K.I.Z. „Urlaub für's Gehirn“

Die Einschätzung Nordmanns, die Arendt als non-Konformistin bezeichnet, hängt damit zusammen, dass ihr, mangelnde wissenschaftliche Sorgfalt vorgeworfen wurde. Dies geschah als eine Reaktion auf die von Arendt vorgenommene Gleichsetzung des Nationalsozialismus mit dem Stalinismus in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* — die sie beide als historische Ausprägung des Totalitarismus verstand. Anderer-

seits wird sie gerade deshalb heutzutage wieder in den Fokus gerückt. Beide Lesarten lassen sich auf einen Zusammenbruch der Tradition zurückführen, denn „[d]ie Gewohnheit, selbst noch aus den Momenten der Verweigerung eine praktikable Anleitung zu ziehen, ist verständlich innerhalb einer Kultur, die geprägt ist durch die übermächtige Tradition, bei unumstürzbaren Wahrheiten vor den Unwägbarkeiten der Geschichte Zuflucht zu suchen.“ (I. Nordmann 1994, S. 12). Was Arendt aber eigentlich im Sinne hatte war es, einen Wendepunkt zu markieren, in dem das schockierende Ereignis des Totalitarismus einen Raum bekam, in dem dieser zum Ausdruck gebracht werden konnte. Denn „[die Unvorhersehbarkeit] menschlicher Geschichte, [die] immer auch zu phantastischen Entwürfen in die Zukunft hinein motiviert hatte, war in schrecklicher Verkehrung Realität geworden.“ (I. Nordmann 1994, S. 12). Diese Verkehrung hatte Zusammenbruch der politisch-moralischen Kultur zur Folge. Dieser machte deutlich was es bedeutet, wenn die Kategorien, welche die traditionelle Philosophie aufgestellt hatte, ihre Verbindlichkeit einbüßten. Aus diesem Ereignis entsprang für die Philosophie, die Geschichtsschreibung sowie die politische Theorie die Herausforderung der Geschichte der Menschen einen neuen Sinn zu geben. Um diese Aufgabe zu bewältigen, konnte sich Arendt nicht auf Vorgaben des Denkens verlassen, sondern musste aus der Tradition — gleich eines Steinbruchs — die wesentlichen Teile ans Tageslicht befördern und diese in einen sinnvollen Zusammenhang bringen (vgl. I. Nordmann 1994, S. 12f).

Die traditionelle Philosophie, die Arendt als *die Tradition* bezeichnet beginnt für sie mit Plato und Aristoteles. Sie bezweifelt, dass es, wie es traditionell behauptet wird, eine politische Philosophie geben kann, da diese beiden Bereiche durch eine zwischen ihnen liegende Spannung gekennzeichnet sind. Nach Arendt unterteilt die Tradition das Leben des Menschen in zwei Teile, die *Vita contemplativa* — dessen höchstes Ziel die ewige Stille der Kontemplation, also des *In-Sich-gekehrt-seins*, darstellt — und die *Vita activa* — die sich aus dem weltlichen und zwischenmenschlichen Tätigsein ergibt. Durch Platos Philosophie wird die Kontemplation über alle anderen Tätigkeiten gestellt und das Leben des Philosophen zu dem höchstmöglichem erkoren: „Den geläufigen Vorbedingungen für Freiheit in der griechischen Welt, dem Freisein von der Notdürftigkeit des Lebens und dem Zwang durch andere, [... fügten] die Philosophen die Befreiung [von politischer Tätigkeit [...]] hinzu.“ (H. Arendt 1967, S. 24). Sie fährt fort, dass “[i]m Sinne der Tradition [...] also das Wesen der *Vita activa* vom Standpunkt der *Vita contemplativa* her bestimmt [wird], 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.“ (H. Arendt 1967, S. 26). Auf der Grundlage dieser Unterteilung entwickelten sich nach Arendt alle weiteren Denkansätze der Tradition heraus. Diese bildet metaphorisch gesprochen *das Gelände* an dem sich das Denken der Menschen entlang hangelt. Dieses ist aber nicht mehr tragfähig, beziehungsweise „nicht mehr einleuchtend“ (H. Arendt 1979, S. 20). Die Metapher des Geländers verdeutlicht, auf welche Art Hannah Arendt ihre Denkart versteht. Sie hat keine Stütze an der sie sich festhalten und entlang hangeln kann. Arendts Methode ist demnach ein *Denken ohne Gelände*. In ihm zählt Spontanität und Unbefangenheit. Sie selbst erklärt es so:

„Ich war immer der Meinung, daß man so zu denken anfangen müßte, als wenn niemand zuvor gedacht hätte, und erst anschließend beginnen sollte, von den anderen zu lernen.“ (H. Arendt 2006, S. 109ff, zit. nach L. Zhang 2006, S. 27).

Ihre Zitierweise verdeutlicht ihre Herangehensweise. So dienen ihr die Bezüge zu anderen Autoren lediglich dazu, ihren Gedanken Ausdruck zu verleihen. Sie bilden das Material, anhand dessen sie sich mit den jeweiligen Thematiken auseinandersetzt und über die sie nachdenkt. Diesen Bruch mit den akademischen Verhaltensregeln vollzieht sie in vollem Bewusstsein. Sie selbst ist sich stets bewusst gewesen, dass sie kein, im kantischen Sinne, *Denker von Gewerbe* ist (vgl. L. Zhang 2006, S. 26ff).

Die Methode des Denkens ohne Gelände entwickelte sie im Zusammenhang mit den Lehren Heideggers, welcher, ausgehend von der Aufforderung Husserls *Zu den Sachen selbst* zurückzukehren, sich auf das Den-

ken zurückzog. Heideggers besondere Methode, die vor ihm niemand sonst anwendete, bestand darin, die Lehren der traditionellen Philosophie als gegenwärtige Problematik im Denken lebendig zu machen (vgl. L. Zhang 2006, S. 28). Diesen Ansatz übernahm sie und verknüpft ihn unter anderem mit weiteren Ansätzen von Walter Benjamin und Kant. Für Heideggers Einfluss auf Arendt war jedoch von viel größerer Bedeutung:

„das[s] sie [...] nicht nur den Zusammenbruch der Tradition und die Methode des Denkens [begriff], sondern auch, dass das Denken Tätigkeit ist.“ (L. Zhang 2006, S. 29). An dieser Stelle wird deutlich, dass es bei den Texten Hannah Arendts um eine Reflexionstätigkeit geht, „eine Reflexion des Menschen über sich selbst und über seine Beziehung zur Welt; in dieser werden Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart zusammengebracht.“ (L. Zhang 2006, S. 29).

Mit der Erkenntnis, dass das Denken eine Fähigkeit, die einem jeden Menschen eigen und nicht eine spezifische akademische Tätigkeit ist, verabschiedet sie sich von der traditionellen Umkehrung bestehender Ordnungssysteme, dem, wie sie es nennt, *Vom-Kopf-auf-die-Füße-stellen*. Um die Gegenwart aus der Entdeckung der Vergangenheit zu begreifen, muss sich der Mensch, aus Arendts Sicht, von einem solchen Unterfangen lossagen und beginnen, sich selbst Gedanken über die Dinge der Welt zu machen (vgl. L. Zhang 2006, S. 30). Diese Haltung lässt sich in all ihren Werken erkennen. Wer sie liest kommt nur schwer daran vorbei selbst mit dem Denken anzufangen. Ein genaueres Verstehen dieser Denkart ergibt sich aus ihren Beschreibungen der Methode Walter Benjamins, welcher, einem

„Perlentaucher gleich, der sich auf den Grund des Meeres begibt, nicht um den Meeresboden auszuschachten und ans Tageslicht zu fördern, sondern um in der Tiefe das Reiche und Seltsame, Perlen und Korallen herauszubringen und als Fragmente an die Oberfläche des Tages zu retten, [...] in die Tiefen der Vergangenheit [taucht], aber nicht um sie so, wie sie war, zu beleben und zur Erneuerung abgelebter Zeiten beizutragen.“ (H. Arendt, Walter Benjamin, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, S. 236. zit. nach L. Zhang 2006 S. 31).

Die Erneuerung des Vergangenen ist die Denkweise der Tradition. Diese ist es, gegen die Arendt sich wendet. So beispielsweise wird in dem Verstehensprozess der Hermeneutik die Tradition selbst als eine Bedingung aufgefasst. Für Arendt hat die Tradition aber nur dann einen philosophischen Sinn, wenn „sie in einem freien Denken ohne Geländer immer wieder aufs neue gedacht und entdeckt wird.“ (L. Zhang 2006, S. 32). Arendts charakteristische Denkart lässt sich, wie Nordmann feststellt, gleichfalls an der Struktur ihrer Texte ausmachen. Ihre Werke bestanden aus Essays die teilweise einzeln veröffentlicht wurden und erst später gebündelt in einem Buch erschienen. Die Unterteilung in Essay und Buch ist für Arendt typisch und unterstreicht nach ihrer eigenen Aussage eine Vorläufigkeit der einzelnen Texte gegenüber dem Gesamtwerk. Nordmann widerspricht Arendts Aussage, denn:

„Betrachtet man [...] den inneren Aufbau ihrer Texte, so wird die behauptete Trennung zwischen Essay und Werk problematisch. Ihre Texte gleichen eher einem Netzwerk von Gedankenkonstellationen, deren Überzeugungskraft nicht darin differiert, daß sie größeren oder kleineren Raum für die Entwicklung der Gedanken beanspruchen.“ (I. Nordmann 1994, S. 28).

Diese Eigenart der Texte Arendts, die Gedankenabbrüche oder verfrühten Argumente sind bezeichnend für ihr Denken ohne Geländer, welches ohne festen Halt nicht zu überzeugen versucht sondern neue Wege zu Denken ergründet. Der historische Einschnitt der abendländischen Geistesgeschichte macht es ihr somit möglich, „den hegemonialen Anspruch eines Diskurses nach außen und innen außer Kraft zu setzen. Kein theoretischer Bereich kann mehr für sich beanspruchen, die alle anderen Bereiche überdachende Synthese zu denken; aber auch die immanente Geschlossenheit des Fachs ist nicht zu akzeptieren.“ (I. Nordmann 1994, S. 28). Im Folgenden werde ich mich mit dem Werk selbst befassen, in dem Arendt ihre Politische Theorie begründete.

3. Über ihr Werk „Vita activa oder vom tätigen Leben“

Der Anfang fing an einen anzufangen
Ich bin Anfänger, fange das an
Und bastel mir 'n Anhänger
Und nagel ihn an die Wand ran
Guck mal was für 'n wunderschöner Anfang

Ohrbooten „Anfang“

Dieses Kapitel beinhaltet die Einordnung des Buches *Vita activa oder vom tätigen Leben* in das Gesamtwerk Hannah Arendts. Anschließend werde ich den Inhalt des Buches umrahmen indem ich kurz ihr Vorhaben und ihre abschließenden Gedanken aus dem letzten Aufsatz zusammenfasse. Damit sollte ein erstes allgemeines Verständnis über den Inhalt des Buches für diejenigen möglich werden, die meine Arbeit vor sich liegen haben aber die *Vita activa* selbst nicht gelesen haben. Zudem soll dieses Kapitel auf das darauffolgende hinarbeiten, in dem ich mich einer detaillierten Erläuterung der Kernbegriffe und Themen zuwende.

3.1. Einordnung im Gesamtwerk der Autorin

An alle erschienenen und unerschiedenen Erscheinungen
Menschen, Tiere, Meinungen, Gefühle, Fraktale, Zikaden
Mutanten, Schamanen, Fackelträger, Geistreisende und
Mikroenzymen-jagende Weichorganismen:
Es ist an der Zeit, einen Kreis zu bilden

Käptn Peng & Die Tentakel von Delphi „Der Anfang ist Nah“

Im Jahre 1949 begab sich Arendt auf ihre erste Reise in das Nachkriegseuropa. Sie war erschrocken über den kollektiven Realitätsverlust der deutschen Bevölkerung und dessen Verweigerung, sich der politischen wie persönlichen Verantwortlichkeit für das Geschehene zu stellen. Während sie durch Deutschland reiste, traf sie sich unter anderem mit Martin Heidegger, zu dem sich anschließend ein erneuter Briefkontakt aufbaute. An Karl Jaspers schrieb sie ebenfalls wieder Briefe, jedoch nicht ohne mit ihm ins Gericht zu gehen und die Frage der Verantwortlichkeit zu debattieren, über die er in seiner 1946 herausgebrachten Schrift *Die Schuldfrage* philosophierte (vgl. A. Vowinckel 2001, S. 135f).

Zu Beginn der Fünfziger Jahre arbeitete sie an einem weiteren Buch, welches „sich auf der Grenze zwischen politischer Theorie und einer Ideengeschichte der menschlichen Tätigkeiten bewegte“ (A. Vowinckel 2001, S. 136). Dieses wurde 1958 unter dem Titel *The Human Condition* (deutscher Titel: *Vita activa oder vom tätigen Leben*) veröffentlicht. Eine Besonderheit dieses Buches ist, dass es keine Widmung trägt. Aus einem Brief an Martin Heidegger geht jedoch hervor, dass die in der *Vita activa* zu Tage tretenden Ideen im beträchtlichen Ausmaß durch ihn inspiriert wurden.

Die Konzeption des Buches war anfangs noch im Sinne einer Ergänzung zu ihrem Werk *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft* geplant. Es sollte die mangelhafte Darstellung in der „Analyse des Antisemitismus [...] und [...] der ideologischen Vorgeschichte des Stalinismus“ (A. Vowinckel 2001, S. 137) beseitigen. Die Erfahrungen, die sie in Deutschland machte und die sie sehr beunruhigten, wurde durch den kalten Krieg, in dem sich die USA mit der Sowjetunion zu Beginn der Fünfziger Jahre befand, verstärkt. Unter dem Einfluss des Konfliktes der zwei großen Ideologien, die nach dem Zweiten Weltkrieg übriggeblieben waren, überschwemmte eine Welle des Antikommunismus von einem alles Bisherige überschreitendem Ausmaß die Vereinigten Staaten von Amerika (vgl. A. Vowinckel 2001, S. 137). Die Parallelen zur NS-Zeit, die Arendt in dieser Zeit wahrnahm, veranlasste sie, die Fragestellung des neuen Buches zu ändern. In einem Brief an Kurt Blumenfeld schrieb sie:

„Merkwürdig, wie immer die gleichen Methoden auftauchen: hierzulande wird [...] bald ein jeder beweisen müssen, daß weder er noch seine Ahnen [...] je Kommunisten waren. So haben die Nazis bereits den Antisemitismus für totalitäre Organisation gebraucht, nicht indem sie die Juden angriffen, sondern von jedem verlangten, er solle beweisen, daß er nicht Jude sei. Phantastisch, absurd, but it works! Ich [...] sehe, wie auch hier, und diesmal ohne alle äußeren Anlässe, die

Fundamente ins Wanken geraten, zerbreche mir darüber den Kopf — und lese Philosophie von Plato bis Nietzsche, um herauszufinden, warum das Abendland eigentlich niemals eine ordentliche politische Philosophie gehabt hat“ (H. Arendt 1952, S. 68, zit. nach A. Vowinckel 2001, S. 138).

Unter diesen Voraussetzungen entstand ein vollkommen anderes Werk als ursprünglich von Arendt ange-dacht wurde. Trotz dessen blieb der Bezug zu den *Elementen und Ursprüngen totalitärer Herrschaft* beste-hen. Die *Vita activa oder vom tätigen Leben* ist eine phänomenologische Abhandlung über die grundlegenden menschlichen Tätigkeiten, in der Arendt die theoretische Grundlage zu den *Elementen und Ursprüngen totalitärer Herrschaft* artikuliert.

Das Denken, das für Arendt, wie wir weiter oben gesehen haben, durch die Lehre Heideggers ebenfalls als eine Tätigkeit begriffen wurde, wird in der *Vita activa* nur am Rande betrachtet. Erst Jahre später widmet sie sich diesem Thema in ihrem Werk vom *Leben des Geistes*.

3.2.Kurzüberblick zum Inhalt der Vita activa

No one knows what it's like to be the bad man
To be the sad man behind blue eyes
And no one knows what it's like to be hated
To be fated to telling only lies

Limp Bizkit „Behind blue eyes“

Anlass des Buches ist die „Besinnung auf die Bedingungen, unter denen [...] Menschen bisher gelebt ha-ben, und diese Besinnung ist geleitet [...] von den Erfahrungen und den Sorgen der gegenwärtigen Situation.“ (H. Arendt 1967, S. 13). Diese Situation von der Arendt spricht entstand, wie oben erwähnt, aus der Veren-gung des politischen Bereichs während des kalten Krieges, der sich kurz nach dem zweiten Weltkrieg in zwei Lager aufteilte. Die Ähnlichkeiten in der politischen Sprache der US-amerikanischen Politiker und den Nazis veranlasste sie dazu „dem nachzudenken, was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind.“ (H. Arendt 1967, S. 14; vgl. A. Vowickel 2001, S. 137). Aber nicht nur die politische Situation gab ihr Anlass dazu. Die technischen Entwicklungen, die mit den ersten Sputnik-Satelliten das Raumfahrtzeitalter einleiteten, sind nur ein Aspekt der *Rebellion gegen das Menschsein*. Zu dem zeigten sich zu der Zeit bereits die ersten Anfänge der Automa-tisierung in der Wirtschaft, welche der uralten Hoffnung — es könnten die Menschen eines Tages von der Last der Arbeit befreit werden — neue Kraft gab. Eine trügerische Hoffnung, da sie doch in Ausblick setzte der Ar-beitsgesellschaft das zu nehmen, was sie im Kern zusammenhält. In der Wissenschaft hingegen werden erste Schritte zur Herstellung von künstlichem Leben unternommen und die Welt der Science Fiktion Romane „um deren seltsame Verrücktheiten sich leider noch niemand ernsthaft gekümmert hat“ (H. Arendt 1967, S. 8) ge-ben ein deutliches Vorzeichen, welche Ereignisse die Menschheit in der Zukunft erwarten mögen:

„Auf all diese Fragen, Sorgen und Probleme weiß dieses 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.“ (H. Arendt 1967, S. 13).

Das Buch ist untergliedert in sechs Kapitel und 45 Aufsätze. Eine Beschreibung zu ihrem konkreten Vor-haben findet sich in den *Einleitende[n] Bemerkungen*. Demnach beinhaltet die *Vita activa* eine Analyse der Menschlichen Bedingungen und den, mit diesen in Verbindung stehenden, elementarsten menschlichen Tä-tigkeiten: Arbeit, Herstellen und Handeln. Die Analyse umfasst eine Darstellung des Verhältnisses dieser Tä-tigkeiten innerhalb der *Vita activa* und der gegenseitigen Einflussnahme. Des Weiteren klärt sie das Verhältnis der *Vita activa* zu der ihr entgegenstehenden *Vita contemplativa*, dem *Leben des Geistes*. Arendts Bezüge zu anderen Autoren und Epochen umfassen dabei einen Zeitraum von der griechischen und römischen Antike bis zur Neuzeit. Geleitet wird sie von der „Absicht [...] 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 zu einem besseren Verständnis des neuzeitlichen Gesellschaftsphänomens zu kommen“ (H. Arendt 1967, S. 15). Die moderne Welt, die nach ihrer Einschätzung mit den ersten atomaren Explosionen auf der Erde begann, verbleibt in ihrer Analyse stets im Hintergrund. Die Bezüge, die sie zu ihrer eigenen Zeitepoche zieht, begründet sie mit der Annahme, dass die menschlichen Grundvermögen, solange sich die Grundbedingungen — die Verbundenheit zum Planeten Erde — nicht ändern, ebenfalls unverändert bleiben (vgl. H. Arendt 1967, S. 13ff).

Der letzte Aufsatz des Buches mit dem Titel *Der Sieg des Animal laborant* bildet eine Art Schlusswort und beinhaltet eine Zusammenfassung ihrer Gedanken. Sie schreibt, dass der Verlust des Glaubens welcher mit der Aufklärung und einem platonisch-christlichen Denken zusammenfiel, die Erfahrbarkeit des Lebens durch eine Rationalisierung der menschlichen Gefühlswelt abtötete. Diese Aussage bezieht sich auf die Teilung des menschlichen Innenlebens in eine *rational-rechnerische Verstandestätigkeit* und einem *irrational-leidenschaftlichen Gefühlsleben* durch die Philosophie der Neuzeit, insbesondere der des Descartes und dessen kartesischen Zweifel (vgl. H. Arendt 1967, S. 408).

„Was schließlich in diesem leeren Streit zwischen einem wirklichkeitslosen Verstand und einer irrationalen Leidenschaftlichkeit als einzig fester Bezugspunkt übrigblieb, war das Leben selbst, und zwar der potentiell unvergängliche Lebensprozeß des Menschengeschlechts, der an die Stelle der potentiellen Unvergänglichkeit des politischen Gemeinwesens des Altertums trat wie an die Stelle des unsterblichen Lebens des christlichen Mittelalters.“ (H. Arendt 1967, S. 408).

Das Interesse, das zu Beginn der Neuzeit noch durch das vom Ego bestimmte Handeln des Einzelnen geprägt wurde, verformte sich mit dem Aufkommen der Klasse in ein Klasseninteresse, um zu guter Letzt der Gattung als Ganzem zu folgen. Damit wurde das Individuum — beziehungsweise dessen Eigensinn — zu Gunsten eines übergeordneten Zwecks — dem Erhalts der Gattung —, der sich in der Gesellschaft manifestierte, zerstört (vgl. H. Arendt 1967, S. 409). In letzter Konsequenz entfremdete sich die Gesellschaft von der menschlichen Existenz und wurde selbst zu einem Naturprozess — „dem Lebensprozess des Menschengeschlechts im Ganzen“ (H. Arendt 1967, S. 409). Dieser Prozess, dessen einziger Sinn er selbst ist, steht nach Arendts Aussage am Ende der bisherigen Geschichte der Menschheit. Alles Tätig-sein im Alltag des Menschen am Ausgang der Neuzeit sowie zu Beginn der Moderne ist in diesen Prozess integriert. Somit wurde „das Einzelleben [...] dem Gattungsleben eingefügt durch die Arbeit, die die Erhaltung des Eigenlebens und das der Familie besorgt.“ (H. Arendt 1967, S. 409). Sie schließt ihre Analyse damit, dass eine Vergesellschaftung des Menschen eine Reduzierung menschlicher Tätigkeiten auf das Arbeiten mit sich führte, denn diese steht den Bedingungen des Lebens am nächsten und dient allein nur diesem (vgl. H. Arendt 1967, S. 409). Was das Politische betrifft, so erkennt sie in der Wissenschaft ein enormes Potential die Welt zu verändern. Denn die Wissenschaftler, die aus den Laboratorien herauskamen um sich und ihre Leistungen in der Gesamtgesellschaft zu Geltung bringen, haben nicht nur Vereinen und Organisationen gegründet, die alle politischen Umstürze schadlos überstanden, sondern bilden zudem die mächtigsten Gruppierungen, die in der Geschichte bisher in Erscheinung getreten sind (vgl. H. Arendt 1967, S. 413).

4. Zentrale Begriffe der Vita activa

Wir wollen euch nicht verändern
Wir wollen hier keine Revolution
Wir sind keine Perlenhändler
Warum misstraut ihr uns?
Wir haben 'ne weiße Fahne mit
Sie ist unser Gastgeschenk
Wir kommen in Frieden, ihr habt die Wahl
Ihr könnt überlegen: Kopf oder Zahl?
Es gibt nichts zu verhandeln
Und damit wir uns verstehen:
Wir müssen einander nicht lieben
Doch wir werden vor euch nicht knien
Wer diktiert hier die Gesetze?
Wer definiert hier die Moral?
Wir schenken euch die Fragen
Wenn ihr uns die Antwort spart
Wir kommen in Frieden, ihr habt die Wahl
Ihr könnt überlegen: Kopf oder Zahl?
Wir kommen in Frieden, schönen guten Tag
Was werdet ihr nehmen, Kopf oder Zahl?

Die toten Hosen „Kopf oder Zahl“

Das nun folgende Kapitel befasst sich mit den zentralen Begriffen die sich in der Vita activa finden lassen. Al erstes werde erklären, was Arendt unter dem Begriff der Vita activa versteht. Ich werde aufzeigen in welchem Verhältnis sie ihn im Bezug zur Vita contemplativa sieht und wie ihr Standpunkt zu der traditionellen Hierarchie dieser philosophischen Unterteilung des menschlichen Lebens steht.

Der Begriff der *Vita activa* ist ein aus dem Bereich der Philosophie stammender Terminus. Arendt führt diesen zurück auf den Prozess des Sokrates, einem Streit, der daraus entstand, das der Philosoph sich gegen die Polis stellte. Das Wort selbst ist der mittelalterlichen Philosophie entlehnt und entsprang einer Übersetzung und Umdeutung des aristotelischen Begriffs des *bios politikos*. In der römischen Antike verwendet Augustin noch die Worte *Vita negotiosa* oder auch *Vita actiosa*. Beide Begriffe beinhalten die Bedeutung eines Lebens, welches öffentlichen und politischen Dingen gewidmet war (vgl. H. Arendt 1967, S. 22). Die unterschiedlichen Bedeutungsinhalte macht sie deutlich in dem sie auf die aristotelische Unterteilung von den möglichen menschlichen Lebensweisen eingeht. Aristoteles unterschied in drei Arten des Lebens, zwischen denen ein freier Mann wählen konnte. Dieses frei-sein ist durch eine Unabhängigkeit von den Notdürftig des Lebens und den von Menschen geschaffenen Verhältnissen geprägt. Von diesen zwei Bedingungen leitet sich ab, dass

„[d]ie drei Lebensweisen [...] miteinander gemein [haben], 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 Bestimmten nütze sind.“ (H. Arendt 1967, S. 23).

Die erste Lebensweise vollzieht sich „im Genuss und Verzehr des körperlich Schönen“ (H. Arendt 1967, S. 23). Die Zweite hingegen erzeugt innerhalb der Polis schöne Taten und die Dritte ist die der Philosophen, die „durch Erforschen und Schauen dessen, was nie vergeht, sich in einem Bereich immerwährender Schönheit [aufhalten]“ (H. Arendt 1967, S. 23). Der markante Unterschied zwischen dem aristotelischen und dem mittelalterlichen Begriffen lässt sich an Hand der Tätigkeiten feststellen, die sie umfassen. Während Aristoteles nur das Handeln als eine politische und dem Leben eines freien Mannes würdige Tätigkeit begreift, kam es in der Römischen Antike zu einem Bruch und „[m]it dem Verschwinden des antiken Stadt-Staates [...] verlor der Begriff *Vita activa* seine eigentlich politische Bedeutung und begann, alle Arten einer aktiven Beschäftigung mit den Dingen der Welt zu bezeichnen“ (H. Arendt 1967, S. 24). Die hierarchische Ordnung der Tätigkeiten, die ihrem Ansehen nach beurteilt wurden und danach welche Größe die Ausübung dieser Tätigkeiten dem Menschen verliehen, verlor an Bedeutung und allein die *Vita contemplativa* — die Lebensweise der Philosophen — blieb als einzige freie Art zu leben übrig. Somit leitete sich in der mittelalterlichen Vorstellung die Wertschätzung aller Tätigkeiten von dem Ideal der absoluten Ruhe der Kontemplation ab.

„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.“ (H. Arendt 1967, S. 26).

Die Auflösung einer Ordnung der Tätigkeiten und die alleinige Bemessung ihrer Bedeutung für das Menschliche Dasein an der Ruhe des In-Sich-Gekehrt-Seins in der Kontemplation hatte zur Folge, dass gleichfalls alles was zwischen den Menschen von Belang war als Notwendigkeit empfunden wurde. Somit galt von da an nur derjenige als frei, der sich lediglich um die eigenen aber nicht mehr um die alle Menschen betreffenden Angelegenheiten zu kümmern brauchte. Frei war, wer vom der Lebensnotwendigkeit und allem Politischen befreit war (vgl. H. Arendt 1967, S. 25ff).

Arendt definiert diesen Begriff in einem deutlichen Widerspruch zu den traditionellen Verwendungen. Diese Abkehr beruht auf ihrem generellen Zweifel an einer hierarchischen Ordnung von Vita activa und Vita contemplativa (vgl. H. Arendt 1967, S. 27). Nach ihrem Verständnis sollen „[m]it dem Wort Vita activa [...] im folgenden drei menschliche Grundtätigkeiten zusammengefasst werden: Arbeiten, Herstellen und Handeln.“ (H. Arendt 1967, S. 16). Sie bezeichnet sie als Grundtätigkeiten „weil jede von ihnen einer der Grundbedingungen entspricht, unter den dem Geschlecht des Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist.“ (H. Arendt 1967, S. 16).

Unter der Human condition — der menschlichen Bedingtheit — versteht Arendt, dass der Mensch in einer Menschenwelt lebt, die sich von der Natur abgrenzt. Was das Verhältnis von Natur und Welt nach ihrer Vorstellung beschreibt werde ich im folgenden Kapitel erläutern.

4.1.Natur und Welt

Once upon a time at the foot of a great mountain
There was a town where the people known as Happyfolk lived
Their very existence a mystery to the rest of the world
Obscured as it was by great clouds
Here they played out their peaceful lives
Innocent of the litany of excess and violence
That was growing in the world below
To live in harmony with the spirit of the mountain called Monkey was enough
Then one day, Strangefolk arrived in the town
They came in camouflage, hidden behind dark glasses
But no one noticed them, they only saw shadows
You see, without the Truth of the Eyes, the Happyfolk were blind

Gorillaz „Fire coming out of the Monkey's head“

Wenn Arendt von der Welt der Menschen spricht dann meint sie damit eine von Menschen geschaffene Welt, die sich gegen die Natur abhebt. Welt und Natur sind demnach Gegensätze. Um diese Abgrenzung zu verdeutlichen, erörtert sie den Unterschied von Unsterblichkeit und Ewigkeit. Sie gibt Aufschluss darüber was zu Beginn der traditionellen Philosophie durch die sokratische Schule unter diesen Begriffen verstanden wurde. Aus dieser Unterscheidung entsprang der Streit um die Rangordnung von Prinzipien nach denen in der Polis gelebt werden sollte und endete mit dem Prozess des Sokrates. An dessen Ende findet sich zudem die traditionelle Trennung von Denken und Handeln. Dem zugrunde liegt vermutlich die Entdeckung, dass sich im Denken ein Raum bildet in dem sich „alle höheren Möglichkeiten des Menschen“ (H. Arendt 1967, S. 28) entfalten können.

Unter Unsterblichkeit wird ein todloses Leben verstanden. Solch ein Leben ist nach der Auffassung der griechischen Antike bezeichnend für die Natur und die Götter. Es ist ein nicht-menschliches Leben, denn nur der Mensch ist sterblich. Diese Auffassung erscheint aus heutiger Sicht fraglich. Doch die Unterscheidung zum Tier bestand nach damaligem Verständnis in der Individualität des Menschen, wohingegen das Tier nur als Glieder einer Gattung angesehen wurden (Vgl. Arendt 1967, 28f). Die Individualität des Menschen begründet sich hier in seiner Unterscheidbarkeit von anderen Menschen. Dadurch, dass jeder Mensch als eine

Person wahrgenommen wird und dessen Geburt sowie Tod die Markierungen für dessen individuelle Lebensspanne bilden, durchbricht diese den ewigen Kreislauf der Natur.

„[Die] 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.“ (H. Arendt 1967, S. 29).

Das menschliche Streben nach Größe und Bedeutung liegt in dieser natürlichen Gegebenheit begründet. Um in den Kreis der Unsterblichen aufgenommen zu werden muss der Mensch Dinge hervorbringen die dessen eigene Daseinsfrist überdauern können. Das Ansehen eines Menschen ist nach dieser Weltanschauung davon abhängig wie lange seine Taten durch die Geschichte hinweg in Erinnerung verbleiben oder ob dessen Werke den Zahn der Zeit überdauern können (H. Arendt 1967, S. 29). Zur Zeit des Sokrates „verläuft der Unterschied zwischen Menschen und bloßem (tierischen) Lebewesen mitten durch das Geschlecht der Menschen: nur die *Besten* [...] sind mehr als bloße Lebewesen; die Vielen, zufrieden mit dem, was die Natur ihnen gewährt, leben und sterben wie Tiere.“ (Arendt 1967, S. 30).

Was die Vorstellung von Ewigkeit betrifft so kann „die philosophische Erfahrung des Ewigen, [...] sich nur außerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten vollziehen, wie sie nur den treffen kann, der die Pluralität der Menschengesellschaft verlassen hat.“ (H. Arendt 1967, S. 30f). Ewigkeit umschreibt einen Zustand der Zeitlosigkeit. Einen Zustand des menschlichen Bewusstseins, in dem sich nichts bewegt und alles in vollkommener Ruhe stillsteht. Die Erfahrung des Ewigen wird, nach Arendt, in der Antike als eine Art Tod begriffen. Hier beruft sie sich auf das griechische Verständnis von Politik in dessen Sprache das Sterben ein Ende der Existenz unter Menschen bezeichnet. In Platons Höhlengleichnis findet sie die entsprechende Quelle. Der Mensch, welcher die Höhle verlässt, begibt sich in das Ungewisse, hinaus in die Wildnis der Natur. Ungewiss ist an dieser Stelle die Rückkehr, denn außerhalb der Höhle lauert die Gefahr. Die Rückkehr in die Höhle wird jedoch durch das Leben selbst erzwungen. Denn in der Ewigkeit kann sich kein an einen Körper gebundener Geist auf Dauer aufhalten. Dieser philosophische Tod ist also nur vorübergehend. Der Körper, der nach Bewegung giert, zwingt den Geist die Ewigkeit zu verlassen und sich wieder unter die Menschen in die Höhle zu begeben, die er als ein Einzelner, der sich von den Ketten und seinen Mitmenschen befreit hatte, einst verlassen hat. Die Ewigkeit kann entsprechend dieser Deutung also nur erfahren werden wenn sich der Mensch von den Bedingungen, die seine körperliche Existenz ihm auferlegen, befreien kann (vgl. H. Arendt 1967, S. 31).

„Ausschlaggebend ist dabei, dass die Erfahrung des 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 Inneren eines Menschen ist, ist nicht nur unzulänglich, die Erfahrung wiederzugeben, sie kann sie nicht einmal begleiten; eben weil das Denken eine Tätigkeit ist, kann es die Kontemplation des Ewigen nur unterbrechen und ruinieren.“ (Arendt 1967, S. 31).

Die Erfahrung der Ewigkeit ermöglicht in der antiken Vorstellungen das Erkennen des Wahren in der Natur und ihrem immer währenden Kreislauf. In der Kontemplation erfährt der Philosoph die Schönheit des bloßen Seins. Sie ermöglicht ihm die Wahrheit aller Dinge in der Manier der Theorie — „was ursprünglich nicht Schauen, sondern Zuschauen heißt“ (H. Arendt 1967, S. 31) — zu erfahren. Die Welt hingegen kann ohne Menschen nicht entstehen geschweige denn existieren.

„Die Welt ist vielmehr sowohl ein Gebilde von Menschenhand wie der Inbegriff aller nur zwischen Menschen spielenden Angelegenheiten, die handgreiflich in der hergestellten Welt zum Vorschein kommen.“ (Arendt 1967, S. 65f).

Während die Natur also in einem ewigen Kreislauf ohne Anfang und Ende gleichsam unsterblich ist, ist der Mensch das einzige Lebewesen auf der Erde, das sich seiner Sterblichkeit bewusst ist. Das Wissen um seine linear verlaufene Lebensspanne, seine Fähigkeiten Dinge herzustellen, die seine eigenen Existenz überdauern sowie die Eigenschaft Geschichten zu erzählen und damit den Helden post-mortem die Unsterblichkeit zu

verleihen, begründen gemeinsam die Welt der Menschen. Diese Welt bildet die Grenze zur Natur in dem sie dem natürlichen Zyklus des Zerfalls und der Wiedergeburt eine Linearität der Beständigkeit entgegensetzt.

4.2. Die Teilbereiche der Welt

Wir leben in 'nem Land, in dem mehr Schranken stehen als es Wege gibt
Mehr Mauern als Brücken, die Stimmung ist negativ
Und die Alten fragen, warum rauch' ich täglich Weed?
Warum sind ich und meine ganze Generation so depressiv?
Wir sind jeden Tag umgeben von lebenden Toten
Umgeben von Schildern, die uns sagen: „Betreten verboten!“
Umgeben von Skinheads, die Türken und Afrikanern das Leben nehm'n
Während Bull'n daneben steh'n, um Problem'n ausm Weg zu geh'n
Umgeben von „Ja“-Sagern, die alles nur nachlabern
Den'n kaltes, dunkles Blut pumpst durch die Schlagadern
Umgeben von Kinderschändern, die grad mal Bewährung kriegen
Genau wie die scheiß Nazis, deren Opfer unter der Erde liegen
Hat dieses Land wirklich nicht mehr zu bieten
Als ein paar Millionen Arschgesichter mit 'ner Fresse voller Hämorrhoiden?
Die mein'n, dies's Land sehr zu lieben, doch sind nicht sehr zufrieden
Passt zu euerm Frust oder warum seid ihr hier geblieben?
Ich muss mich von euch ganzen Schlappschwänzen abgrenzen
All den ganzen Hackfressen, die mich jeden Tag stressen
Sind die gleichen Leute an der Spitze, die sich satt essen
Und Minderheiten werden zur Mehrheit und trotzdem vergessen
Weck mich bitte auf aus diesem Albtraum
Menschen sehen vor lauter Bäumen den Wald kaum
Man versucht uns ständig einzureden
Dass es noch möglich wär', hier frei zu leben
Weck mich bitte auf aus diesem Albtraum
Menschen sehen vor lauter Bäumen den Wald kaum
Ich und du und er und sie und es sind
Besser dran, wenn wir uns selber helfen. [...]

Sammy Deluxe „Weck mich auf“

Das nun folgende Kapitel befasst sich mit der Welt und den verschiedenen Orten in die Hannah Arendt die-
se aufgliedert. Als erstes wird es um den Ort der Öffentlichkeit gehen. Er ist derjenige, an dem sich Menschen
begegnen können. Als Zweites wird der Raum des Privaten, an dem der Menschen gerade vor dem Licht der
Öffentlichkeit verdeckt ist, beschrieben. Als Drittes wird der Raum des Gesellschaftlichen, an dem die Men-
schen in einem zweckmäßigen Verbund auftreten und sich entsprechend verhalten, beleuchtet. Und Viertens
soll die Sphäre der Intimität, in welcher der Mensch die Sehnsüchte seines Herzens wieder entdeckte, die
durch das Gesellschaftliche gefährdet sind, erläutert werden. Die Beschreibung der einzelnen Orte ist nicht
immer klar von einander getrennt. So wird stets eine Sphäre in der Menschen sich bewegen im Vordergrund
stehen während in Arendts Erläuterungen auch immer Bezüge zu den Anderen Bereichen mit einfließen. Die-
ser Umstand ist kein Widerspruch sondern ist der Wechselwirkung der einzelnen Bereiche zueinander ge-
schuldet.

4.2.1. Das Öffentliche

Ich möchte Allgemeinplätze ersetzen,
Meinen Gesprächspartner nicht unterschätzen,
Und ans Licht kommen die Beweggründe die uns lenken,
Während ich rede nicht aufhören zu denken,
Und bei dem was ich sende nicht der Gefälligkeit zu liebe die Ehrlichkeit verdrängen. [...]

Lena Störfaktor „Weit“

„Die Vita activa, menschliches Leben, sofern es sich auf Tätigkeit eingelassen hat, bewegt sich in einer Menschen- und Dingwelt, aus der es sich niemals entfernt und die es nirgends transzendiert.“ (H. Arendt 1967, S. 33). Überall da wo Menschen sich begegnen, das heißt sich einen Raum teilen und in der Art miteinander in Kontakt treten, dass sie sich gegenseitig ohne große Umstände auf die Füße treten könnten, galt es als höchst angemessen miteinander zu sprechen. Jegliche Tätigkeit welche dieses Miteinander tangierte galt als politisch. Unter diesen Prämissen sind lediglich das Sprechen und das Handeln von Bedeutung. Also das, was die antiken Griechen die Praxis und die Lexis nannten. Mit der Aktivierung dieser Tätigkeiten entsteht der Bereich menschlicher Angelegenheiten:

„Und dies nicht nur, weil 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 Fin-

den des rechten Wortes im rechten Augenblick, ganz unabhängig von seinem Informations- oder Kommunikationsgehalt an andere Menschen, bereits Handeln ist.“ (Arendt 1967, S. 36).

Unter diesen Voraussetzungen gründete sich die griechische Polis und gab denjenigen, die als Bürger anerkannt waren, eine Stimme und ein Gehör. Das Privileg, das den Bürgern der Polis gewährt wurde, war also die Gelegenheit von ihren Taten zu berichten und von anderen Taten zu hören. Dadurch ermöglichte die Polis ihren Bürgern die Möglichkeit auf Unsterblichkeit:

„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 — Sklaven und Barbaren — [...] 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.“ (Arendt 1967, S. 37).

Was bedeutet dieses miteinander Sprechen? Um diese Frage zu beantworten müssen wir uns ansehen wie sich nach Arendts Auffassung, in Bezug auf das antike Verständnis, das Leben und die Welt aufteilten. Zudem müssen wir zeigen, wie sich für den einzelnen Menschen, in Abhängigkeit zu dessen Tätigkeiten und dem Ort an dem diese ausgeführt wurden, das Leben unterschied.

Unter dem *Öffentlichen* versteht sie zwei Phänomene. Zum einen umschreibt das Öffentliche all das was für die menschlichen Sinne wahrnehmbar ist. In der Öffentlichkeit ist alles und jeder sichtbar. In der Öffentlichkeit stehen die Dinge oder Personen im Licht, welches sie in Erscheinung bringt, wodurch sie von anderen wahrnehmbar werden.

„Daß etwas erscheint und von anderen genau wie von uns selbst als solches wahrgenommen werden kann, bedeutet innerhalb der Menschenwelt, daß ihm Wirklichkeit zukommt.“ (H. Arendt 1967, S. 62).

Das zweite Phänomen ergibt sich aus dem ersten. Jedoch ist es wichtig diese beiden als eigenständig zu betrachten und sie nicht miteinander gleich zu setzen. Denn zum anderen beschreibt der Begriff des Öffentlichen „die Welt selbst, insofern sie das uns Gemeinsame ist und als solches sich von dem unterscheidet, was uns privat zu eigen ist, also dem Ort, den wir unser Privateigentum nennen.“ (H. Arendt 1967, S. 65). Dieses Gemeinsame schließt die Natur und die Erde keinesfalls mit ein, denn obwohl diese die Grundvoraussetzungen für alles organische Leben darstellen und „dem Menschengeschlecht als ein begrenzter Lebensraum“ (H. Arendt 1967, S. 65) gegeben sind, gilt dies für alles Lebendige in gleichem Maße.

„In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.“ (H. Arendt 1967, S. 66).

Die Öffentlichkeit ist also der Bereich in dem sich die Menschen gegenseitig zeigen um Gehör und Ansehen zu erlangen. In der antiken Welt war dieser Bereich gekennzeichnet durch einen ständigen Streit um Geltung, Ruhm und Ehre. Konträr dazu, war es das Anliegen der Familie Zusammenhalt und Einigkeit zu garantieren. Der Unterschied der gemeinsamen Welt der griechischen Antike zu der späteren christlichen Gemeinde liegt in der Bedeutung, die jeweils dem Handeln und Sprechen beigelegt wurde. Während für die Griechen jede Tat und Rede darauf aus war Unsterblichkeit zu erlangen, in dem Sinne, dass sie in die gemeinsame Geschichte eingehe, war das Bindeglied der Christen ihre gemeinsame Sorge um ihr Seelenheil (vgl. Arendt 1967, S. 67ff). Hieraus ergibt sich für Arendt, dass eine gemeinsame Welt stets einen Anspruch auf Dauerhaftigkeit hegen muss. Diese Aussage steht im engen Bezug zur christlichen Glaubenslehre die sich laut Arendt durch eine Askese gegen die Welt richtet und insbesondere gegen die in ihr enthaltenen Güter. Die eschatologische Vorstellung vom Untergang der Welt verschob den Fokus von der gemeinsamen Welt auf das indivi-

duelle Seelenwohl. Das aufkommende Christentum stellte sich demnach gegen die Vorstellungen der alten Griechen von einer Dauerhaftigkeit der Welt.

„Denn die Welt ist nicht im gleichen Sinne gemeinsam wie das christliche Gemeinwohl, die allen Christen gemeinsame Sorge um das eigene Seelenheil; das weltlich Gemeinsame liegt außerhalb unserer selbst, wir treten in es ein, wenn wir geboren werden, und wir verlassen es, wenn wir sterben. Es übersteigt unsere Lebensspanne in die Vergangenheit wie in die Zukunft; es war da, bevor wir waren, und es wird unseren kurzen Aufenthalt in ihm überdauern.“ (H. Arendt 1967, S. 69).

Der Stolz auf die Taten, welcher die individuelle Geschichte begründete, wurde durch die christliche Vorstellung zur Eitelkeit degradiert. Dieser Stolz war der Indikator für Vortrefflichkeit und konnte sich nur dann voll entfalten, wenn der Vollbringer von großen Taten durch andere gesehen wurde, sich also in das Licht der Öffentlichkeit stellte. Eine Gleichheit der Menschen kann jedoch nur entstehen, wenn sie sich ihrer individuellen Vortrefflichkeit entledigen und sich dem Kollektiv — der Familie oder Gesellschaft — unterwerfen. Im öffentlichen Raum finden sich heutzutage immer noch nur diejenigen, welche sich durch ihre Taten ausgezeichnet haben. Und auch diejenigen stehen unter einem enormen Druck diesen Schein aufrecht zu halten. Beispiele dafür, dass Menschen, die in der Öffentlichkeit stehen und an ihrem Rum zugrunde gehen, gibt es zuhauf. Hier seien als Stellvertreter Boris Becker, der ‚Prügelprinz‘ Ernst August von Hannover, Bill Clinton oder der derzeitige kanadische Premier genannt. Der Vorteil derer, die zur Masse gehören ist der, dass sie es sich erlauben können Fehler zu machen, denn die Konsequenz die sie erwartet ist nicht der Tod oder die Verbannung, sondern eine Sanktion. Was sie jedoch nur in den seltensten Fällen treffen wird, ist eine öffentliche Bloßstellung oder Demütigung. Diese Sanktionen sind als eine pädagogische Maßnahme zu verstehen, welche das Ziel verfolgt, das verfehlte Verhalten zu korrigieren und zukünftig zu verhindern — also ein unsoziales Handeln zu sozialisieren (vgl. H. Arendt 1967, S. 66-71). Das es sich heutzutage so verhält zeigt, dass in der Öffentlichkeit von damals ganz andere Prämissen galten als heute. Was jedoch die Gemeinsamkeiten zur damaligen Auffassung angeht, so stimme ich Arendt zu, ist der Aspekt der Wirklichkeit der sich aus dem Öffentlichen ergibt heute immer noch von Belang, wenn nicht sogar von höchster Wichtigkeit. Die Wirklichkeit der Dinge, welche das Gemeinsame bilden, entsteht durch die unzähligen Perspektiven, die sich aus den unterschiedlichen Positionen ergeben, welche die Menschen in dieser Welt einnehmen. Aus diesen verschiedenen Blickwinkeln auf die Dinge der Welt und die Übereinstimmung, dass sie sich auf das Selbe beziehen, entsteht Wirklichkeit (vgl. H. Arendt 1967, S. 70 ff). Mit dem Aufkommen der christlichen Lehre kam es, so Arendt, zu dem Verlust einer gemeinsamen Welt, in der die Menschen sich in ihrer individuellen Vortrefflichkeit zeigen konnten. In der sie gesehen und gehört und zu wirklichen Wesen wurden. Diese musste durch eine anderweitige Verbindung ersetzt werden. Das frühe Christentum sah die natürliche Bindung zwischen den Blutsverwandten — die Liebe — als das Ideal an, welches den Menschen den Frieden bringen würde. Dieser Frieden, der sich an der Einheitlichkeit innerhalb der Familie orientierte, musste dafür sorgen, dass sich die Unterschiede der Menschen aufhoben. Damit wurde der Bereich des Öffentlichen seiner Bedeutung beraubt. „Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven.“ (H. Arendt 1967, S. 73).

4.2.2. Das Private

[Verse 1]
Die Mutter hat dir geraten
Reihum gezinkte Karten
Geh nicht raus im Sturm
Dort sind unbekannte Dinge
Die Neugier hat an dir gezogen
Du hast alles aufgesogen
Um dich der Wind
Bleib am Boden, Kind!
Bleib am Boden!
Bleib am Boden!
(Kind, halt dich nicht am Schirm
Sonst wehst du Weg im Sturm)

Und ich sag dir: Lass es, lass es regnen auf dich
Wie willst du dich bewegen wenn du immer sitzt?
Iss keine Suppe die du kriegst
Trink das Regenwasser
Wirkt als Lebenselixir
Kind halt dich (x32)
Und ich sag dir: Lass es, lass es regnen auf dich

Mine „Der fliekhende Robert“

Aus Arendts Beschreibung des Öffentlichen und insbesondere aus dem Phänomen einer gemeinsamen Welt, die sich nicht nur gegen die Natur, sondern im besonderen Maße auch gegen jenes, das dem einzelnen Menschen eigen ist, abgrenzt, entsteht der Bereich des Privaten. Aus heutiger Sicht ist diese Unterscheidung nicht ohne Weiters nachvollziehbar. Die griechische Vorstellung vom menschlichen Zusammenleben unterschied noch „zwischen der menschlichen Fähigkeit für politische Organisation [und] dem naturhaften Zusammenleben, in dessen Mittelpunkt das Haus [...] und die Familie [standen]“ (H. Arendt 1967, S. 35). Mit der Gründung der Polis und der Etablierung einer Öffentlichkeit, die den Rahmen für ein bestimmtes Politikverständnis konstruierte, entstanden zwei *Seinsordnungen* denen ein Bürger durch angehörte. Dem privaten Leben, welches alles umfasste das dem Einzelnen zugehörig war — dem ἰδιον (idion) —, wurde das politische Leben — der βίος πολιτικός (bios politikos) —, welches alles Gemeinsame betraf, entgegengestellt. Beide Bereiche waren gekennzeichnet durch eine strikte Trennung. Daher war auch der Zugang für die Menschen, die keine Bürger waren verwehrt (vgl. H. Arendt 1967, S. 35). In dieser Trennung findet sich ein besonderer Unterschied zum heutigen Verständnis, denn diese Trennlinie ist im Laufe der Geschichte so sehr verwischt worden, dass sie kaum noch im heutigen Sprachgebrauch zu erkennen ist (vgl. H. Arendt 1967, S. 38f). In der Antike wird unter dem Privaten noch ein Leben verstanden, in dem man von den „höchsten Möglichkeiten und der menschlichsten Fähigkeiten“ (H. Arendt 1967, S. 48) beraubt war. Dagegen verstehen wir heute unter dem begriff Privat eine Abgrenzung zur Gesellschaft. Das was wir unter dem Gesellschaftlichen verstehen, wurde im antiken Denken jedoch dem Privaten zugeordnet. Mit dem Auftauchen des gemeinsamen Haushaltes und dem kollektiven Wirtschaften innerhalb von zweckdienlichen Verbänden bekam das Private in der Neuzeit eine neue Konnotation und beschrieb von da an den Ort an dem das emotionale Selbst, welches in der Welt keine Platz hat, Zuflucht vor dem interessengeleiteten Zugriff der Gesellschaft fand. Dazu mehr weiter unten im Kapitel zur Intimität.

Bisher zeigte sich, dass nach antiker Meinung, das Private durch eine Abgrenzung zum Öffentlichen Bereich definiert ist. Beziehungsweise stellt der Öffentliche Bereich einen Raum dar, in dem sich die Menschen politisch organisierten. Damit gleichbedeutend ist, dass sie einen Ort schufen an dem sich die Bürger frei bewegen konnten. Dieser Ort ist ein von der Gewalttätigkeit befreiter Raum — egal ob gegen einen Selbst oder gegen Andere. Hinter den Mauern des Hauses hingegen versteckten sich die Menschen vor den Gefahren der äußeren Welt. Diese gingen entweder von der Natur aus oder von fremden Menschen. Die Familie, im antiken Sinne, stellte einen natürlichen Zusammenhalt derjenigen dar, die unter einem Dach lebten und der *Notdurft des Lebens* unterworfen waren. Was die Familie auszeichnet ist einerseits der Ort an dem sie erlebt wird, das Haus oder auch das Eigentum im Sinne von „einer Stätte, die [man] wirklich sein eigen nennen [kann]“ (H. Arendt 1967, S. 40) und ohne die der Mensch in der gemeinsamen Menschenwelt nicht zu lokalisieren wäre. Andererseits ist sie bestimmt durch das Diktat der Sorgen um die Notwendigkeiten des Lebens und den Fortbestand der Gattung (vgl. H. Arendt 1967, S. 40).

„Im Gegensatz hierzu war der Raum der Polis das Reich der Freiheit, und insofern es überhaupt einen Bezug zwischen diesen Bereichen gab, so galt für ihn natürlicherweise, daß die Beherrschung der Lebensnotwendigkeiten innerhalb eines Haushaltes die Bedingungen für die Freiheit in der Polis bereitstellte.“ (H. Arendt 1967, S. 40f).

Was den Begriff der Freiheit angeht habe ich bereits erwähnt, dass es sich hier um eine Freiheit handelt, die von eben diesen Notwendigkeiten losgelöst ist. Ein Leben in Freiheit besagt demnach, dass alle Energie, die der Körper zur Verfügung hat, dafür genutzt werden konnte sich höheren Tätigkeiten zu widmen anstatt

diese zu gebrauchen um den Energiehaushalt durch die Zubereitung von Nahrungsmitteln auszugleichen oder um Dinge des täglichen Bedarfs herzustellen. Doch gleich wie frei der Mensch in diesem Sinne ist, bleibt er doch stets an seine Mitmenschen gebunden. So bestand der Konflikt zwischen dem Privaten Bereich des Haushaltes und dem freien Leben in der Polis darin, dass auch in der Sphäre des freien menschlichen Zusammenlebens stets eine gewisse Notwendigkeit vorhanden blieb. Doch die Notwendigkeit, welche das Leben im Haushalt bestimmte, ist nicht die Selbe wie die, welche das Leben in der Polis korrumpierte. Das unfreie Leben im Haushalt ist die Vorbedingung des freien und *guten Lebens* in der Öffentlichkeit. Und nur wer den Mut besitzt, die Sicherheit des Hauses zu verlassen, kann wahrlich große Taten vollbringen. Um dies nachzuvollziehen ist es wichtig zu beachten, dass zu dieser Zeit für einen freien Mann, der in der Schlacht geschlagen wurde, der Tod die einzige alternative zur Sklaverei war. Und das Befehl und Gehorsam gleichsam die Rahmenbedingungen für Unfreiheit als auch die Eigenschaften sind, die der Mensch mit dem Tier gemein hat (vgl. H. Arendt 1967, S. 43 - 47).

Das Private ist also als eine Abgrenzung zur Öffentlichkeit zu verstehen. Dieser Bezug ist auf den ursprünglich privaten⁴ Sinne des Wortes bezogen.

„Nur ein Privatleben führen heißt in erster Linie, in einem Zustand leben, in dem man bestimmter, wesentlich menschlicher Dinge beraubt ist. Beraubt nämlich der Wirklichkeit, die durch das Gesehen- und Gehörtwerden entsteht, beraubt einer *objektiven*, d.h. gegenständlichen Beziehung zu anderen, die sich nur dort ergeben kann, wo Menschen durch die Vermittlung einer gemeinsamen Dingwelt von anderen zugleich getrennt und mit ihr verbunden sind“ (H. Arendt 1967, S. 73).

Gleichbedeutend mit dieser Beraubung ist die fehlende Möglichkeit des Privatmenschen in die Geschichte einzugehen. In dem Privatleben fehlt es dem Menschen an Mitmenschen, die sich gegenseitig in ihrer Existenz wahrnehmen. Allem Tun in diesem Bereich wird die Anerkennung verwehrt und der Mensch wird niemals in Erscheinung treten können. Somit ist es, als wäre dieser für den Rest der Welt, da er in ihr und zu ihr in keiner Beziehung steht, nicht existent (vgl. H. Arendt 1967, S. 73).

4.2.3. Das Gesellschaftliche

We're all living in Amerika. Amerika ist wunderbar
We're all living in Amerika. Amerika, Amerika [...]
Wenn getanzt wird, will ich führen
Auch wenn ihr euch alleine dreht
Lasst euch ein wenig kontrollieren
Ich zeige euch, wie's richtig geht
Wir bilden einen lieben Reigen
Die Freiheit spielt auf allen Geigen
Musik kommt aus dem Weißen Haus
Und vor Paris steht Micky Maus [...]
Ich kenne Schritte die sehr nützen
Und werde euch vor Fehltritt schützen
Und wer nicht tanzen will am Schluss
Weiß noch nicht, dass er tanzen muss [...]
This is not a love song
I don't sing my mother's tongue
No, this is not a love song

Rammstein „Amerika“

„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 Bilde der Familie verstehen, dessen Angelegenheiten und tägliche 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 Volks-Wirtschaft oder *social economy* und all diese Ausdrücke weisen darauf hin, daß wir es in der Tat mit einer Art *kollektiven Haushaltens* zu tun haben.“ (H. Arendt 1967, S. 39).

⁴ das Fehlen, die Ausschließung von etwas kennzeichnend: <https://www.duden.de/rechtschreibung/privativ> aufgerufen am 06.03.2019, 11:34 Uhr

Mit dem Beginn der Neuzeit stellt Arendt also einen weiteren Bereich im Leben der Menschen fest. Der gesellschaftliche Raum, der sich in dieser Epoche bildet, manifestiert sich in der politischen Form des Nationalstaates. Die Form des Zusammenlebens, das sich in dem Begriff *Gesellschaft* ausdrückt und seinem Ursprung nach eng mit der Familie zusammenhängt, steht in einem kompletten Gegensatz zu dem politischen und freien Leben der Polis.

„[D]as Wort *societas* [welches] ursprünglich im Lateinischen eine klare, wenn auch begrenzte politische Bedeutung hatte [...] 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.“ (H. Arendt 1967, S. 34).

Entgegen der heutigen Auffassung galt im griechischen Denken die Eigenschaft des Menschen in einer Gemeinschaft zu leben als nichts besonderes. Sie wurde gleichgesetzt mit dem tierischen Leben und galt als vor-politisch. Diese ursprüngliche Bedeutung lässt sich auch bei Theodor Eschenburg finden, der das deutsche Wort *Gesellschaft* mit dem germanischen Wort *Saal* für Einraumhaus und die Vorsilbe *Ge* für eine Gemeinschaftsbeziehung in Verbindung bringt. Bei ihm wird die Gesellschaft zu einer Saalhausgenossenschaft (vgl. T. Eschenburg 1956, S. 18, zit. nach H. Arendt 1967, S. 42 und Endnote 20 in Kapitel II, S. 424). Das Gesellschaftliche geht also dem Politischen vor. Daraus folgt für Arendt, dass er erst dann, wenn der Mensch sich aus dessen gesellschaftlichen Zwängen lösen konnte, frei war sich dem Politischen zu widmen. „Auf keinen Fall konnte man daher unter Politik etwas verstehen, was für das Wohlergehen der Gesellschaft notwendig war“ (H. Arendt 1967, S. 41). Diese Verkehrung der Bedeutung des Begriffs Politik dahingehend, dass sie Freiheit für eine Gesellschaft legitimiert und die Freiheit im Generellen in der Gesellschaft verortet und somit Zwang und Gewalt im Politischen rechtfertigt ist ausschlaggebend für das heutige Politikverständnis und das Gewaltmonopol des Staates (vgl. H. Arendt 1967, S. 41). Die Bestätigung für diesen Umstand findet sich in dem heutigen Freiheitsverständnis. Dieses ist eingebettet in ein Konstrukt aus Rechten und Pflichten welche die Sicherheit und den Wohlstand aller Mitglieder der Gesellschaft garantieren soll. Diese Freiheit aber ist gleichbedeutend — im Sinne des antiken Denkens, für die jede „mit der Sicherung verbundene Verpflichtung bereits als Einschränkung der Freiheit empfunden wurde“ (H. Arendt 1967, S. 42) — mit einer, bis auf wenige Ausnahmen, vollständigen Versklavung der gesamten Bevölkerung.

In der Neuzeit ging somit die Unterscheidung vom Politischen und dem Gesellschaftlichen verloren. Die Politik wurde zu einer gesellschaftlichen Funktion um soziale Interessen zu kommunizieren und durchzusetzen. Das Haushalten entwickelte sich zu einer öffentlichen Angelegenheit sowie zu einer der grundlegendsten Tätigkeiten aller Menschen. Mit dieser Aufhebung verwischte sich die Grenze zwischen Politik und Ökonomie, zwischen privaten und öffentlichen Tätigkeiten. Letztendlich bildete sich eine wechselseitige Abhängigkeit beider Bereiche zu einander (vgl. H. Arendt 1967, S. 43).

Was sich hier zeigt ist folgendes: Wenn in der Antike der Öffentliche Raum der Ort war, in dem sich der Mensch anhand seines Handelns und Sprechens zeigte und gesehen wurde, so verschwand dieser mit dem Ausbruch aller Tätigkeiten, die hinter den Mauern des Hauses versteckt und jeglicher menschlicher Erscheinung beraubt waren. Diese Tätigkeiten wurden weiterhin durch unmenschliche Organisationsformen durchgeführt. Doch diese Menschen, die sie ausführten, waren von nun an nicht nur der Notwendigkeit des Lebens unterworfen sondern auch aller Notwendigkeit den Fortbestand der Gesellschaft zu gewährleisten. Die Gesellschaften, die sich in der Neuzeit gründeten, haben sich bis heute erhalten und bedingen weiterhin das Leben der arbeitenden Menschen. Doch nun in der Form des Staates, der Betriebe und der heutigen, gigantischen Konzerne. Da sich die gesamte menschliche Welt derart organisiert hatte, verschwand auch die Menschlichkeit aus ihr. Das bedeutet, dass alles Handeln dem Zweck der Gesellschaft entsprechen musste und der Mensch, in seiner Eigenart, suchte von nun an Zuflucht in seinen vier Wänden. Die Eigensinnigkeit wurde in die innere Welt der Fantasie gesperrt. Die Menschen aber konnten sich in der Öffentlichkeit nur noch nach

vorgegeben Regeln, welche den Erfolg der Gesellschaft garantieren sollten, verhalten (vgl. Arendt 1967, S. 49 ff). Diese Gleichstellung der Menschen unter das Allgemeine Interesse hatte zur Folge, dass es keinen eigentlichen Herrscher mehr gab. Jegliche Kontrolle menschlicher Handlungen hatten den allgemeinen Gesetzen zu folgen. Aus ihr heraus bildete sich die Verwaltung, die heutzutage ein riesiges Ausmaß angenommen hat (vgl. Arendt 1967, S. 51f). Für das Politische und die Freiheit war es von großem Nachteil,

„[...] daß die Gesellschaft in allen ihren Entwicklungsstadien das Handeln genauso [ausschloss] wie früher der Bezirk des Haushaltes und der Familie. An seine Stelle ist das Sich-Verhalten getreten, daß in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen und spontanes Handeln wie hervorragende Leistungen zu verhindern.“ (Arendt 1967, S. 51f).

Die leitende Wissenschaft dieser modernen Gesellschaft ist, entsprechend ihrer ursprünglichen Herkunft, die Nationalökonomie. Einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erreichten ihre Theorien jedoch nur auf der Grundlage, dass alles Handeln der Menschen in ein Sich-Verhalten gezwungen wurde. Erst mit einem einheitlichen Verhalten aller Gesellschaftsmitglieder wurde es möglich, deren Abweichungen statistisch festzustellen, zu normieren und zu beobachten. Beispiele hierfür gibt Arendt unter Bezug auf die Einführung der *unsichtbaren Hand* durch Adam Smith. Dieses Beispiel, stellt die Unüberschaubarkeit menschlicher Handlungen in der Gestalt eines Erwerbstriebes dar. Dadurch zeigt sie die Unmöglichkeit an, dieses in ein wissenschaftlichen Konzept zu integrieren. Erst Marx's These eines kollektiven Klasseninteresses, welches die Masse an individuellen Interessen in eine Dualität transformierte und somit verallgemeinerbar als auch statistisch-wissenschaftlich erfassbar machte, löste diese Problematik der Ökonomie auf (Vgl. Arendt 1967, S. 53 insbesondere Endnote 36 und 37 S. 426f).

Im Entstehungsprozess des Gesellschaftlichen kamen als erstes aus dem Bereich des Privaten die Besitzer in den Bereich der Öffentlichkeit. Diese verlangten von den Regierenden, dass sie in ihrem Interesse regieren sollten. Diesen Anspruch konnten sie jedoch nur unter der Voraussetzung erheben, der sich aus ihrem enormen Machtpotential der gesellschaftlichen Verbände ergab. Denn allein ihr Besitz war dazu nicht fähig. So wie alles vom Menschen erschaffene ist auch materieller Reichtum nicht unvergänglich. So kann dieser lediglich verbraucht oder mit ihm Dinge des Konsums erworben werden. Der eine Prozess des Verfalls ist bei lediglich langsamer als der andere. Die Vorherrschaft erlangten die Besitzenden und ihre Gesellschaften indem sie eine Umwandlung ihres Hab und Guts vornahmen. Aus ihrem Besitz und dessen unzulänglicher Beständigkeit wurde etwas Prozesshaftes gemacht: die Akkumulation von Kapital.

„Erst als Geld zu Kapital wurde, d.h. ein Erworbenes dazu benutzt wurde, mehr zu erwerben, konnte es aus der privaten Sphäre gleichsam ausbrechen, um es nun mit der Welt und ihrer der Vergänglichkeit standhaltenden Beständigkeit an schierem Ausdauern beinahe aufzunehmen.“ (Arendt 1967, S. 82).

Im Gegensatz zur Welt beruht diese Beständigkeit aber nicht auf verfestigten Strukturen sondern auf einem immerwährenden Prozess der Anhäufung und Vermehrung. Daher liegt es also im Interesse der Besitzenden, dass dieser Prozess kontinuierlich am Laufen gehalten wird.

„Dies Interesse selbst, das Interesse an einer, wie wir heute sagen würden, freien Entwicklung der Wirtschaft — die Wirtschaft frei von dem Eingriff des Politischen, die Wirtschaften frei von der lästigen Sorge um öffentliche Angelegenheiten — ist aber selbst noch privater Natur, ganz gleich wieviele Menschen es miteinander teilen.“ (H. Arendt 1967, S. 83).

Ein gemeinsames Interesse konnte somit die Gemeinsame Welt nicht zurückbringen. Aus ihr heraus entsprang etwas anderes. Ein allgemeiner Konkurrenzkampf besetzte den öffentlichen Bereich. Dieser Kampf begründete sich dadurch, dass ein jeder ein Gleiches wollte. Aus diesem Konflikt bildete sich schließlich der Staat heraus „der die Privatbesitzer in ihrem Kampf um Erwerb voreinander schützen sollte.“ (H. Arendt 1967, S. 83). Der Widerspruch der dadurch entstand, dass die privaten Interessen vieler Einzelner zum öffentlichen Interesse aller wurden, kam nun dadurch zu seiner Auflösung, dass sich eine Gesellschaft formte die allen

Menschen ein gemeinsames Interesse vorgab. In diesem Prozess wurde der private sowie der öffentliche Bereich der Menschen von dem gesellschaftlichen absorbiert (vgl. Arendt 1967, S. 83f).

Bis hier hin lässt sich zusammenfassen, dass es im Verständnis der Antike eine strikte Trennung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen gab. Das Private war nach dieser an das Eigentum gebunden, dem Haus in dem die Familie sich den Anforderungen des Lebens stellte und unter der Monarchie (der Ein-Herrschaft) des Hausherrn hierarchisch organisierte. Das Öffentliche umfasste den inneren Raum der Polis, einen Stadtstaat, der dessen Bürgern die Freiheit ermöglichte sich mit den höheren Dingen des Lebens zu befassen und Ruhm und Ehre für sich zu erstreiten. Mit dem Aufkommen des Christentums, zur Zeit der römischen Antike bis ins Mittelalter, löste sich diese Unterscheidung zunehmend auf. Die gemeinsame Welt verlor an Bedeutung und der Fokus verschob sich von dem Ansporn, in dieser eine mögliche Unsterblichkeit zu erlangen, auf den Erhalt des Seelenwohls im christlichen Sinne. Die Monarchie gewann als Herrschaftsform immer größere Bedeutung. Als sich in der Neuzeit immer mehr zweckmäßige Zusammenschlüsse bildeten, die zu meist von Menschen mit viel Besitz initiiert wurden, verschob sich der Fokus menschlicher Tätigkeit erneut. Von jetzt an rückte die Kunst des Erwerbs in den Mittelpunkt und eine allgemeine Konkurrenz beherrschte das Tun und Treiben der Menschen. Um dem immensen Konkurrenzdruck zu begegnen wurden Staaten gegründet, welche das Handeln der Menschen regulieren sollten. Der Staat kontrollierte zudem also nicht nur das Wirtschaftsgeschehen und verwaltete die Ressourcen sondern begann zudem auch die Menschen einem allgemeinen Interesse unterzuordnen.

4.2.4. Das Intime

In demon days, it's cold inside
You don't get nobody, people sigh
It's so bad, lasting far, but love yourself
Hiding in a hole in there
All the glasses are far too big bring it back, got to hold it back
To let you do that yet you don't want me back
Before it fall down, falling down, falling down
Falling out to go far from the sun
In these demon days it's so cold inside
So hard for a good soul to survive
You can't even trust the air you breathe
Cause mother earth wants us all to leave
When lies become reality you numb yourself with drugs and TV
Pick yourself up it's a brand new day so turn yourself round
Don't burn yourself, turn yourself, turn yourself around into the sun

Gorillaz „Demon Days“

Mit dieser umfassende Kontrolle durch den Staat und die Gesellschaften bekam der Bereich des Privaten eine neue, vorher nicht bekannte Funktion. Als Entdecker dieser neuen Sphäre benennt Arendt Jean-Jacques Rousseau. Seine Rebellion galt dabei weniger der staatlichen Unterdrückung. Vielmehr war sie „gegen die ihm unerträgliche Perversion des menschlichen Herzens [gerichtet]“ (H. Arendt 1967, S. 49). Diese Perversion ist der Ausdruck für den Eingriff der Gesellschaften in das Leben der Menschen. Diese waren nicht nur aufgrund ihrer Vorhaben zielgeleitet sondern im hohen Maße bevormundend. Ihre Zweckmäßigkeit veranlasste sie allen Menschen, die mit ihnen in Verbindung kamen gleichfalls ihre Maßstäbe anzulegen. Den Machenschaften der Gesellschaften wohnte somit eine Normierung des Menschen bei.

Für Rousseau ist die Intimität des Herzens etwas Subjektives. Und sein gesellschaftliches Dasein ist für ihn etwas, das auch zu seinem Wesen gehört, dass also gleichfalls subjektiv ist. In seinem Sinne sind sie zwei Formen menschlicher Existenz.

„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 zu fühlen und außerhalb der Gesellschaft zu leben.“ (H. Arendt 1967, S. 49).

Doch diesen inneren Bereich galt es von den äußeren Anforderungen zu schützen. Und somit bekam der private Raum eine essentielle Funktion, die sich ebenfalls von seinem privaten Charakter ableitete. Denn wenn die Öffentlichkeit alles ins Licht stellt und zur Anschauung frei gibt, so ist es die Dunkelheit der Schützenden Mauern des Hauses, welches das Innerste des Menschen vor den Blicken der Außenwelt bewahrt.

„Die Lebensnotwendigkeit, die vom Standpunkt des Öffentlichen ein Negatives ist und einer Freiheitsberaubung gleichkommt, besitzt eine Vordringlichkeit, die unter den Impulsen, mit denen wir die sogenannten höheren Ziele verfolgen, an Kraft nichts ihresgleichen hat.“ (H. Arendt 1967, S. 86).

Das Freisein ist jedoch nicht zu vergleichen mit dem Schwinden der Notwendigkeiten. Die Notwendigkeiten sind an das Leben gekoppelt und können von einander nicht getrennt werden. Sie sind Teil des Lebensprozesses und werden durch ihn ausgelöst. Umgekehrt sind es diese Bedürfnisse, die ihn aufgrund ihrer Erfüllung weiterführen. Der verbergende Charakter des Privaten, der durch den abschirmenden Effekt des Hauses entstand und somit den Bereich des Privaten zur Öffentlichkeit hin abgrenzte, bot den Menschen eine Stätte der Intimität. Durch diesen ermöglichte sich für die Bewohner eine Tiefe des Lebens zu generieren, welches für ein Leben in der Öffentlichkeit aufgrund seines ständig beobachtenden Charakters unmöglich war. Der private Bereich bot den Schutz für alles körperlich Notwendige, inklusive dem Erhalt der Gattung und des Innenlebens des Menschen, die Sorgen und Nöte. Der Unterschied, in der Wahrnehmung dieses Bereichs durch die Menschen in der Antike und denen in der modernen Gesellschaft, war der, dass der Fokus sich verschob. In der Antike war dieser auf die Einhaltung und Wahrung der Grenzen, welche das Privateigentum des Einen von dem des Anderen und der gemeinsamen Welt abgrenzten, gerichtet. Dahingegen wechselte er dahin, dass nun die spezifischen Tätigkeiten, welche die privaten Sorgen und Nöte betrafen, vor den Interessen der Öffentlichkeit geschützt werden mussten (vgl. H. Arendt 1967, S. 86f).

4.3. Die Haupttätigkeiten der Vita activa

Ich bin schwul, ich bin jüdisch
Und ein Kommunist dazu
Ich bin schwarz und behindert
Doch genauso Mensch wie du
Ich bin hochintelligent
Und doch so doof wie Sauerkraut
Ich bin schön, ich bin hässlich
Ich bin fett und gut gebaut
Es gibt nichts -
Nichts was dich besser macht als mich
Denn auch du hast deine Fehler
Deine Fehler so wie ich
Und die Fehler sind nix falsches
Sie gehören zu dir und mir
Und wenn du 's nicht auf die Reihe kriegst
Kann niemand was dafür
Du bist einer von Milliarden
Und das musst du akzeptier'n
Du bist einer von Milliarden Ärschen auf der Welt

WIZO „Raum der Zeit“

Kommen wir nun zum hauptsächlichsten Teil der Vita activa. Doch bevor ich mich der arendtschen Analyse der Haupttätigkeiten des Menschen widme werde ich kurz auf ihre Beschreibung der *Human condition* eingehen — der Menschlichen Bedingtheit. Von ihr handelt das erste Kapitel.

Diese Bedingtheit besteht, wie das Wort bereits vermuten lässt, aus Dingen. Es handelt sich hier um Gegenstände, die entweder vom Menschen selbst geschaffen werden oder durch ihn eine Sinnhaftigkeit erhalten. Alle Dinge, die in der menschlichen Welt auftauchen, werden von ihm einer Beurteilung unterzogen. Einem Objekt wird hier eine emotionale, materielle, praktische oder sonstige Bedeutung beigemessen. Dieses Vorgehen gibt dem Objekt eine menschliche Sinnhaftigkeit und verwandelt es in ein Ding der Menschenwelt. Auf diese Weise grenzt sich der Mensch gegenüber seiner Außenwelt ab und gibt dieser eine Ordnung. Anhand einer Ordnung erschafft er zu dem auch seine eigene Existenz. Die Bedingtheit des menschlichen Dasein ist demnach als eine Abgrenzung des Menschen von seiner Außenwelt zu verstehen, die er anhand einer

Unterteilung und Interpretation der Objekte die ihm gegenüber stehen vornimmt. Dieses Verhältnis zu den Gegenständen der Umwelt lässt sich gleichsam aus dem Wort Objekt herleiten welches sich von *obicere* ableitet, was soviel wie entgegenstellen oder das Entgegengestellte bezeichnet (vgl. H. Arendt 1967, S. 17ff, S. 162 und Endnote 2 Kapitel IV S. 451). Arendt betont, dass diese menschliche Bedingtheit nicht gleichzusetzen ist mit der Natur des Menschen.

Denn „selbst wenn es einem gelingen sollte, ein peinlich genaues Verzeichnis aller menschlichen Möglichkeiten, [...], anzufertigen, so wären damit die wesentlichen Charaktere menschlicher Existenz keineswegs erschöpft, nicht einmal im negativen Verstande, als hätte man nun wenigstens gefunden, was menschliche Existenz schlechterdings nicht entbehren dürfte, ohne aufzuhören, menschlich zu sein.“ (H. Arendt 1967, S. 19).

Soweit wir heute bereits daran gewöhnt sind, die fantastischsten Weltraumabenteuer im Fernsehen zu erleben, sei es in der Neuauflage der Serie Star Trek oder der mittlerweile achten Episode der Star Wars Saga, ganz zu schweigen von den unzähligen Geschichten aus dem Universums der Marvel und DC Comics, befindet sich seit einiger Zeit eine reale Weltraumstation in der Umlaufbahn der Erde. Zudem sind zu dem aktuell mehrere Planungsvorhaben für eine Besiedelung des Mars in Gange. Wie lange es jedoch noch dauern wird, bis wirklich eine Siedlung auf einem andern Planeten entstanden ist, lässt sich zu dem jetzigen Zeitpunkt nicht sagen⁵. Allein diese Tatsachen zeigen deutlich, wie sehr sich die Menschheit von den natürlichen Lebensbedingungen ihres Heimatplaneten emanzipiert und ihre Existenz „unter Bedingungen [stellte], die sie selbst geschaffen [hat].“ (H. Arendt 1967, S. 20). Eine solche Entkopplung von den durch die Natur gegebenen Bedingungen bestätigt jedoch, dass der Mensch und dessen Existenz stets bedingt bleibt auch wenn sie nun einzig und allein von den Dingen abhängt, die er selbst geschaffen hat (vgl. H. Arendt 1967, S. 20). Die Natur des Menschen wiederum wird durch diese Fakten keineswegs erklärt. Mit Arendts Worten ausgedrückt:

„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 wir sind, sondern: Wer sind wir.“ (H. Arendt 1967, S. 20f).

Aus diesem Grund war es der Philosophie niemals möglich, das Wesen des Menschen zu bestimmen. Denn alle Versuche endeten „zumeist mit irgendwelchen Konstruktionen eines Göttlichen“ (H. Arendt 1967, S. 21). Im Unterschied zu der Philosophie haben die Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, bewiesen, dass „die Menschen [...] keineswegs im gleichen Sinne erdgebundene Kreaturen sind wie alle anderen Lebewesen“ (H. Arendt 1967, S. 21), die auf der Erde leben. Das Leben, die Erde, die *Mortalität* und die *Natalität* des Menschen sowie dessen Weltlichkeit und Pluralität beschreiben, entsprechend Arendts Aussagen das *Was* des Menschen aber sie können in keiner Weise eine Aussage über das *Wer* eines Menschen geben.

Die drei Grundtätigkeiten, die Arendt ins Zentrum ihrer Analyse zur *Vita activa* gestellt hat, werden von ihr in ihrer jeweiligen Entsprechung zu den Grundbedingungen des menschlichen Lebens auf der Erde betrachtet.

Zudem sind diese „nochmals in der allgemeinsten Bedingtheit menschlichen Lebens verankert, dass es nämlich durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod wieder aus ihr verschwindet. Was die Mortalität anlangt, so sichert das Arbeiten das Am-Leben-Bleiben des Individuums und das Weiterleben der Gattung; das Herstellen errichtet eine künstliche Welt, die [...] 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.“ (H. Arendt 1967, S. 17f).

⁵ Derzeit planen nationale Organisationen wie die US-Raumfahrtbehörde NASA und die Europäischen Weltraumorganisation ESA sowie SpaceX-CEO Elon Musk eigenen Missionen um den Mars zu kolonisieren. Im Gegensatz zur NASA und ESA, die für die nächsten 10 bis 15 Jahre keine reale Expedition in Aussicht haben, soll die von Musk geplante Rakete bereits 2022 fertig gestellt werden und 120 Personen zum Mars befördern können (vgl. Wikipedia: Artikel zur Marskolonisation, aufgerufen am 19.03.2019 um 11:45 Uhr: <https://de.wikipedia.org/wiki/Marskolonisation>).

4.3.1. Die Arbeit

Work it harder!
Make it better!
Do it faster!
Make's us Stronger!
More than ever,
hour after hour
work is
never over

Daft Punk „Harder, Better, Faster, Stronger“

„Die Tätigkeit des Arbeitens entspricht dem biologischen Prozess des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugen und zubereiten, um sie als die Lebensnotwendigkeiten dem lebendigen Organismus zuzuführen. Die Grundbedingung unter der die Tätigkeit des Arbeitens steht, ist das Leben selbst.“ (H. Arendt 1967, S. 16).

Arendts Ausführungen zur Arbeit beginnen mit einer Auseinandersetzung zu John Locke und dessen Unterscheidung zur *Arbeit unseres Körpers und [dem] Werk unserer Hände*. Die Unterscheidung zwischen Arbeit und Werk ist seit der Antike vorhanden. Diese Begriffe wurden bereits zu dieser Zeit vereinzelt als Synonyme benutzt. Der grundlegende Unterschied beider Tätigkeiten beruht auf der ihnen eigentümlichen Sinnhaftigkeit: So ist die körpereigene Kraft, die es dem Menschen ermöglicht, zum Erhalt dieser Kraft notwendigen Lebensmittel bereitzustellen und im gleichem Maße auch für weitere Menschen. Dieser Überschuss an Kraft, welche durch Marx als Arbeitskraft definiert wurde, ist es, welcher in der antiken Sklavengesellschaft sowie in der modernen kapitalistischen Gesellschaft durch Gewalt oder Ausbeutung genutzt wurde, um das Überleben aller zu sichern und Einzelnen zu einem Guten-Leben zu verhelfen (vgl. Arendt 1966, S. 106). Die heute immer noch geläufige Unterscheidung in produktive und unproduktive Arbeit liegt unter dessen in einer Gleichsetzung der herstellenden Tätigkeiten mit der Arbeit begründet. Während die Arbeit stets nur das Leben selbst reproduziert und sich auf alle Tätigkeiten bezieht, die durch den menschlichen Körper und den Erhalt der Gattung bestimmt werden, sind es die herstellenden Tätigkeiten, die Dinge produzieren, welche die menschliche Welt generieren und ihr Beständigkeit geben. Im Gegensatz zu den Produkten eines Herstellungsprozesses ist das Ergebnis von Arbeit ein Konsumgut. Ein Gegenstand, welcher nur für kurze Zeit in der Welt Bestand hat und der, wenn er nicht verzehrt wird, sich von selbst wieder zersetzt (vgl. H. Arendt 1967, S. 104f). Was den einzelnen Menschen betrifft, so ist nach antiker Auffassung der Unterschied zum Tier in dieser Unterteilung begründet. Sowie das Tier nur um des Erhalts seiner Lebenskraft und den Bestand der Gattung tätig wird, so ist auch ein Mensch, welcher lediglich mit solchen Aufgaben befasst ist, nach antiker Auffassung nicht als Mensch zu bezeichnen. In der modernen Gesellschaft wandelte sich diese Ansicht. Aufgrund der Arbeitsteilung, die jeden Akt der Herstellung in kleine Einzeltätigkeiten zerlegte, so dass diese nur durch die Kraft des Körpers verrichtet werden konnten. Unter dieser Voraussetzung konnte die Arbeit dahingehend unterteilt werden, dass sie produktiv war, das heißt, dass sie an einem Herstellungsprozess teilhatte, oder unproduktiv, und somit kein greifbares Ding produzierte (vgl. Arendt 1967, S. 99ff). Die eigentliche Arbeit, welche sich stets auf das Innere des Hauses, die Aufzucht des Nachwuchses sowie der Bereitstellung von Nahrung und deren Zubereitung bezog, wurde in der Antike von Sklaven und Frauen verrichtet. In der Moderne galten diese Tätigkeiten als unproduktiv. Dies ist jedoch falsch, denn seit jeher, wurde es dem Hausherrn dadurch ermöglicht, von der Notwendigkeit des Lebens befreit zu sein, sich in der Welt zu bewegen und sich den höheren Tätigkeiten zuzuwenden. Das Produkt der Arbeit, die für ihn verrichtet wurde, ist demnach dessen Freiheit, die es ihm möglich machte Tätigkeiten nachzugehen welche ihm Ansehen und Reichtum bescherten. Entsprechend verhält es sich mit der Kopfarbeit, die letztendlich Arbeit ist, da auch der Kopf ein Teil des Körpers ist. Jedoch sind die Gedanken von Natur aus unbeständig und erfordern somit einen Akt der Herstellung um in der Welt zur Geltung zu kommen. Was sie zur Arbeit macht ist die Unbeständigkeit ihrer Produkte.

Denn die Dinge, die durch die Arbeit von Vielen in Summe hergestellt werden müssen, damit sie einen ständigen Akkumulationsprozess standhalten können, wieder konsumiert werden. Das bedeutet, dass die Dauerhaftigkeit der Welt aufgehoben werden muss um dem anhaltenden Produktionsdrang der modernen Industrie, welche in Verbindung mit einem dauerhaften Wachstum des Reichtums steht, zu genügen. Dies trifft gleichfalls auf den bürokratischen Verwaltungsapparat zu. Die Dinge, welche in ihm hergestellt werden, entstehen dadurch, dass sie die Entwicklung der Gesellschaft dokumentieren, und somit nur eine kurze Aktualität besitzen. Somit bedürfen sie einer ständigen Erneuerung (vgl. H. Arendt 1967, S. 106ff). Der ausschlaggebende Aspekt der das tätige Leben der Menschen heutzutage bestimmt, ergibt sich aus einer Umkehr der Rangordnung von Herstellen und Arbeiten und einer Unterteilung in produktive und nicht-produktive Arbeiten — diejenigen die dem Akkumulationsprozess dienen und Kapital herstellen und denjenigen, die nichts verwertbares hinterlassen. Da die gesprochene Sprache sich stets an der gegenständlichen Welt orientiert besteht eine Diskrepanz zwischen dem alltäglichen Sprachgebrauch und den subjektiven Theorien über den Menschen und dessen Tätigkeiten. Dies wird anhand des Unterschieds zwischen der altertümlichen Verachtung der Mühsal eines arbeitenden Subjekts und der Lobpreisung dessen Produktivität in der Moderne deutlich (vgl. Arendt 1967, S. 111f). Unter Berücksichtigung dieses Aspektes zeigt sie die Bedeutung des objektiv gegenständlichen Bestands der Welt, welcher durch Herstellungsprodukte erzeugt wird und zwischen denen die Konsumgüter erscheinen. Nach Arendt erzeugt der Gebrauch von beständigen Dingen gleichsam Gewöhnung und Vertrautheit:

„Aus ihnen erwächst uns die Vertrautheit der Welt, ihrer Sitten und Gebräuche, die den Umgang von Mensch und Ding wie den zwischen den Menschen regeln. Was die Verbrauchsgüter für das Leben der Menschen bedeuten, bedeuten die Gebrauchsgegenstände für seine Welt.“ (H. Arendt 1967, S. 112).

Die Erzeugnisse des Handelns und Sprechens hingegen erzeugen das Gefüge menschlicher Bezüge und Angelegenheiten. Sie sind „äußerlich wahrnehmbare Manifestationen menschlicher Existenz“ (H. Arendt 1967, S. 113), die an sich nur das Denken kennt und daher weder etwas Hörbares, Sehbares beziehungsweise etwas Brauchbares hervorbringt. Um in der Welt einen faktischen Bestand zu erlangen bedürfen diese unproduktiven Tätigkeiten andere Menschen. Denn sie müssen erst von anderen gesehen, gehört und erinnert werden um schließlich verdinglicht werden zu können. In einem nächsten Gedankengang bezieht Arendt die Arbeit auf das Leben und was sich darunter verstehen lässt:

„Das Leben ist ein Vorgang, der überall das Beständige aufbraucht, es abträgt und verschwinden lässt, bis schließlich tote Materie, das Abfallprodukt vereinzelter, kleiner, kreisender Lebensprozesse, zurückfindet in den alles umfassenden ungeheuren Kreislauf der Natur selbst, die Anfang und Ende nicht kennt und in der alle natürlichen Dinge schwingen in unwandelbarer, todloser Wiederkehr.“ (H. Arendt 1967, S. 115).

Daraus folgt, dass die Konsumgüter die natürlichsten Dinge innerhalb der Menschenwelt darstellen. Sie werden der Natur durch die Kraft des Körpers entnommen, für den Verzehr präpariert und im Anschluss dem Körper einverleibt. Nachdem dieser dann die Konsumgüter verwertet und neue Kraft aus ihnen generiert hat werden sie in Form von Stoffwechselendprodukten in die Natur zurückgeführt. Sie sind demnach unweltlich, das heißt natürlich, denn sie folgen der Kreisförmigkeit der Natur (vgl. H. Arendt 1967, S. 114ff).

„Etwas ganz anderes aber meint das Wort *Leben*, wenn es, auf die Welt bezogen, die Zeitspanne anzeigt, die zwischen Geburt und Tod in der Welt verbracht wird.“ (H. Arendt 1967, S. 116).

Dieses Leben findet zwischen zwei Ereignissen statt. Die Geburt und der Tod markieren den Beginn und das Ende eines linear verlaufenden Lebens. In diesem Verlauf bleibt die Kreisförmigkeit des biologischen Lebensprozesses trotzdem enthalten und stetig wahrnehmbar. Das Verständnis von Wachstum und Verfall ergibt sich aus dieser Perspektive einer menschlichen Welt. Sie lösen ein Einzelnes aus seinem natürlichen Umfeld und fügen es in die Menschenwelt ein, in der es von nun an ein Objekt ist. Dies ermöglicht die Be-

trachtung des individuellen Prozesses von Werden und Vergehen. Anhand dieser Beobachtung entpuppt sich die Natur als eine ständige Bedrohung der Welt, woraus folgt, dass jede Tätigkeit, die ihr entgegengesetzt ist, sich dem selben Prozess unterwerfen muss. Die Erhaltung der Welt gegen die destruktiven Kräfte der Natur, welche die Beständigkeit der Welt bedrohen, ist daher die zweite Aufgabe der Arbeit (vgl. H. Arendt 1967, S. 117ff).

Als die Arbeit, als Quelle des Eigentums durch John Locke entdeckt und von Adam Smith später gleichfalls als Quelle allen Reichtums erkannt wurde, erreichte die Umdeutung der niedrigsten aller Tätigkeiten des Menschen ihren Höhepunkt bei Karl Marx als Quelle aller Produktivität. Diesem Irrtum von der Produktivität der Arbeit entgegnet Arendt mit dem Begriff der Fruchtbarkeit, die sie als eine typische Eigenschaft der Arbeit ansieht. Diese stellt sie der vermeintlichen Produktivität der Arbeit entgegen. Die Umdeutung der Arbeit beruhte, nach ihre Aussage, auf einem offensichtlichen Widerspruch, der sich nur dadurch verschleierte, dass der Tätigkeit der Arbeit unterstellt wurde, Eigenschaft des Herstellens zu besitzen. Und zwar das Hervorbringen von beständigen Dingen, die angehäuft und aufbewahrt werden können ohne zu verderben. Zielführend für diese Betrachtung der Arbeit war das Vorhaben, produktive von unproduktiven Tätigkeiten zu unterscheiden und damit Reichtum als auch Privateigentum zu legitimieren (Vgl. H. Arendt 1967, S. 119-123). Marx' Widerspruch ist jedoch von viel größerer Bedeutung. Er sah zwar die Arbeit als *ewige Naturnotwendigkeit* und die, den Menschen ausmachende Tätigkeit an, womit der Mensch für ihn ein arbeitendes Lebewesen — einem *Animal laborant* — darstellt. Jedoch legte er als das höchste Ziel der Gesellschaft die Befreiung von der Arbeit fest.

„Ungeachtet seiner Größe endet das marxsche Werk schließlich mit einer unerträglichen Alternative zwischen produktiver Knechtschaft und unproduktiver Freiheit.“ (H. Arendt 1967, S. 123).

Die eigentliche Produktivität des lebendigen Organismus liegt dabei in seiner Fruchtbarkeit. Diese beschreibt den Überschuss an Kraft, der, nachdem sie dem Menschen verholfen hat die Mittel bereitzustellen sich selbst zu erhalten, noch ausreicht um die eigen Gattung — also neue Organismen — zu zeugen. Die Abscheu vor der Arbeit ist eine Ansicht des klassischen Altertums. Im Alten Testament hingegen, wurde das Leben als etwas Heiliges betrachtet und somit auch die Tätigkeiten welche es erhielt und vermehrte (vgl. H. Arendt 1967, Fußnote 53, Kapitel III S. 443f). Die Ablehnung der alten Griechen begründet sich aus dem Zwang den das Leben dem arbeitenden Menschen auferlegt. Doch der Segen den die Arbeit spendet ergibt sich ebenfalls aus diesem Zwang.

„Der Segen der Arbeit ist, daß Mühsal und Lohn einander in dem gleichen regelmäßigen Rhythmus folgen wie Arbeiten und Essen, die Zubereitung der Lebensmittel und ihr Verzehr, so daß ein Lustgefühl den gesamten Vorgang begleitet. nicht anders als das Funktionieren eines gesunden Körpers.“ (H. Arendt 1967, S. 126f).

Das aus diesem Segen in der Neuzeit das Kalkül zum Glück für die größte Anzahl wurde und sich zu einem allgemeinen Ideal entwickelte, hatte zur Folge, dass Lust und Glück zu Synonymen wurden. Das Fatale in dieser Gleichstellung ist jedoch, dass es:

„[a]ußerhalb des vorgeschriebenen natürlichen Kreislaufs, in dem ein Körper sich erschöpft und regeneriert, in dem die Mühsal der Arbeit von der Lust des Verzehren und die Müdigkeit von der Süße der Ruhe gefolgt ist, [...] kein bleibendes Glück [gibt], und was immer diese kreisende Bewegung aus dem Gleichgewicht bringt — die Not der Armut, wenn an die Stelle der Erholung das Elend tritt und die Erschöpfung ein Dauerzustand wird, oder die Not des Reichtums, wenn der Körper sich nicht mehr erschöpft und daher an die Stelle der Erholung die bare Langeweile, an die Stelle der Fruchtbarkeit die Sterilität der Impotenz tritt, bis schließlich die automatische Mühle des rein Physiologischen, des Verzehren und Ausscheidens, auch ihn zu Tode mahlt —, vernichtet die elementar sinnliche Seligkeit, die der Segen des Lebendigseins ist.“ (H. Arendt 1967, S. 127).

An der Umdeutung der Arbeit war nach Arendt eine weitere historische Entwicklung beteiligt. Die neuen Theorien der Neuzeit über das Privateigentum waren darauf aus neue Rechte zu erkämpfen. Diese Rechte beruhten darauf, den grenzenlos möglichen Erwerb zu garantieren.

„Mit anderen Worten, es handelte sich nicht um Eigentum, sondern um Aneignung und die Anhäufung von Besitz.“ (H. Arendt 1967, S. 130).

Diese Gleichstellung von Eigentum und Besitz steht in dem historischen Kontext eines offenen Kampfes der Gesellschaften, die sich gegen „den *toten* Bestand der gemeinsamen Welt“ (H. Arendt 1967, S. 130) richteten. Locke begründet sein Eigentumsrecht als ein Recht auf Aneignung auf der Grundlage des aneignenden Charakters der Körperfunktionen — des Stoffwechsels — und findet die Arbeit als die der Natur am nächsten stehende Tätigkeit. Doch eigentlich definiert er das Herstellen um und reduziert es auf eine bloße körperliche Tätigkeit. Seine Theorie steht im engen Zusammenhang mit der Aufschlüsselung von Herstellungsabläufen zu kleinschrittigen Arbeitsprozessen die zu der Zeit in den Fabriken vorgenommen wurde (Vgl. H. Arendt 1967, S. 129ff). Was die Theorien von Locke und Marx noch gemeinsam hatten ist nach Arendt ihr „Bedürfnis, den Prozeß anwachsenden Reichtums als ein Naturphänomen zu verstehen, als einen Prozeß, der automatisch einem ihm inhärenten Gesetz folgt“ (H. Arendt 1967, S. 131). Die menschliche Tätigkeit, die in diesem Prozess zur Geltung kam, durfte somit „nicht eigentlich in ihn eingreifen, sondern mußte gleichsam in ihm mitschwingen, jenseits aller bewußten Absichten und gesetzten Zwecke.“ (H. Arendt 1967, S. 131). Die Kontrolle dieser natürlichen Tätigkeit — der Anhäufung von Besitztümern — konnte nach dieser Auffassung nur dazu führen, dass dessen Natürlichkeit ruiniert würde. In der Konsequenz galt jedes Unterfangen den Akkumulationsprozess zu regulieren als ein Akt der Zerstörung des Lebens der Gesellschaft (vgl. H. Arendt 1967, S. 131f). Nach Locke ist das Eigentum gleichzusetzen mit einer *Einfriedung von dem Gemeinsamen* und somit ein Teil des Privaten Bereichs des Menschen. Diese Definition unterstellt aber gleichzeitig das dem Eigentum vor dessen Entstehung ein Akt des Körpers vorangehen muss. Was sich hieraus ableitet, ist die Idee, dass der Körper das Urbild allen Eigentums darstellt. Der Körper und dessen Empfindungen sind das Privateste was der Mensch besitzt, da sie ihn auf sich selbst beschränken und eine außerhalb seiner Selbst existierende Welt unwirklich — im Sinne einer nicht-Spürbarkeit — werden lassen. Diese Erfahrung der Weltlosigkeit kommt in besonderem Maße in der Schmerzempfindung zur Geltung (Vgl. Arendt 1967, S. 132ff). Das Privateigentum hingegen mildert diese Weltlosigkeit und bietet Schutz wenn der Körper von den Schmerzen der Arbeit oder auch den Schmerzen der Geburt überwältigt ist, da es sich in einer sicheren Verankerung zur Welt befindet.

„Aus dem gleichen Grunde wird der eigentliche Prozeßcharakter des Arbeitens, die unerbittliche Vordringlichkeit, mit der die Lebensnotwendigkeiten der Arbeit ihre Aufgaben stellen, durch den Besitz von Privateigentum wesentlich abgeschwächt. In einer Gesellschaft von Eigentümern stehen immer noch die Welt und nicht die nackten Lebensnotwendigkeiten im Mittelpunkt menschlicher Pflege und Sorge.“ (H. Arendt 1967, S. 135).

Im Gegensatz zu dieser Beständigkeit des Eigentums ist das Aneignen ein nicht endender Prozess der ausschließlich durch die Sterblichkeit des anhäufenden Menschen begrenzt ist. Diese Sterblichkeit des Menschen stellte die Unendlichkeit der Akkumulation immer wieder in Frage. Erst als das Interesse des Einzelnen durch das kollektive Interesse der Gesamtgesellschaft in Form des Staates an dessen Stelle gestellt wurde

„[konnte] der kollektive Lebensprozeß einer *vergesellschafteten Menschheit* sich nach den Gesetzen einer ihm inhärenten Notwendigkeit entfalten, d.h. den Automatismus der Fruchtbarkeit in dem doppelten Sinne loslassen, der ungeheuren vervielfältigenden Vermehrung von Einzelleben und einer entsprechend ungeheuer vervielfältigenden Vermehrung von Konsumgütern.“ (H. Arendt 1967, S. 136).

Die körperlichen Erfahrungen blieben trotz aller Öffentlichkeit, die der Arbeit durch diese Entwicklung zu Teil wurde privater Natur. Die Tätigkeiten denen der Mensch im Geiste des *Animal laborans* nachgeht sind alle

auf solche körperlichen Empfindungen bezogen. Sowohl während als auch nach der Arbeit ist der Mensch als *Animal laborans* weltfremd. So verwundert es auch nicht, dass er sich sogar in seiner Freiheit der Welt entzieht, wenn er der Ausübung seiner privaten Hobbys nachgeht (vgl. H. Arendt 1967, S. 137f). Der natürliche Überschuss der Arbeit kann nichts weltliches schaffen. Sie ist zu nichts im Stande außer die Lebensmittel für einen Menschen oder eine Familie zu besorgen. Während das *Animal laborans* immer seinem Körper unterworfen bleibt ist *Homo faber* — der herstellende Mensch — der Herr seiner Hände und Werke.

„Das *Animal laborans* flieht nicht die Welt, sondern ist aus ihr ausgestoßen in die unzugängliche Privatheit des eigenen Körpers, wo es sich gefangen sieht von Bedürfnissen und Begierden, an denen niemand teilhat und die sich niemanden voll mitteilen können.“ (H. Arendt 1967, S. 139).

Es ist bedingt durch die *Conditio humanae* „[d]as Sklaverei und die Verbannung in den Haushalt im großen Ganzen die gesellschaftliche Lage der arbeitenden Klassen bis zur Neuzeit bestimmte“ (H. Arendt 1967, S. 139). Doch ist die Existenz des Mensch nicht, wie bei allen anderen Tiergattungen, mit dem biologischen Leben identisch. Der in ihm wütende *Widerwille gegen Vergeblichkeit und Vergänglichkeit* birgt die Gefahr, dass das Leben sich zu einer Bürde entwickelt, die es dem Menschen verwehrt Mensch zu sein.

„Und diese Last ist um so schwerer zu tragen, als nichts von dem, was das sogenannte *Höhere* ausmacht, es je an unmitelbarer Dringlichkeit mit den elementaren Lebensbedürfnissen aufnehmen kann, unter deren Zwang alles *Niedere* besorgt sein muß, bevor das *Höhere* auch nur in Erscheinung treten kann.“ (H. Arendt 1967, S. 139f).

Und so stellte sich heraus, dass die Freiheit von allem Notwendigen gleichbedeutend ist mit dem Verlust des Lebens selbst. Die Dunkelheit des Haushalts und der Fabrik, in die jene freien Bürger die arbeitende Bevölkerung sperrten,

„gehört unabweislich zu der Bedingtheit menschlichen Lebens; nur die Gewalt, mit der ein Teil der Menschheit sich auf Kosten eines anderen von diesen natürlichen Bedingungen befreit, ist Werk der Menschen. Und so ist der wirkliche Preis, den die absolute Freiheit von der Notwendigkeit zu zahlen hat, in einem gewissen Sinn das Leben selbst, bzw. seine Lebendigkeit; der Preis, um den allein man der Last des Lebens ledig sein kann, ist, daß eine Art Ersatzleben zurückbleibt, ein künstliches Leben, das seine natürliche Lebendigkeit verloren hat.“ (H. Arendt 1967, S. 140f).

Die Vitalität steht im engen Zusammenhang zu einer Nähe zu den *guten Dingen* der Erde. Mit wachsendem Reichtum vermindert sich diese zugunsten eines Empfindungsvermögens für die schönen Dinge der Welt.

„Die Fähigkeit, in einer Welt zu leben, kann sich nur in dem Maße realisieren, als Menschen gewillt sind, die Lebensprozesse zu transzendieren und sich ihnen zu entfremden, während umgekehrt die Vitalität und Lebendigkeit menschlichen Lebens nur in dem Maße gewahrt werden können, als Menschen bereit sind, die Last, die Mühe und Arbeit des Lebens auf sich zu nehmen.“ (H. Arendt 1967, S. 142).

Mit dem Auftauchen des *Homo faber* und dessen menschlicher Dingwelt, welcher dem *Animal laborans*, mit Hilfe von Arbeitsgeräten, die Last auf ein Minimum gelindert hat, ist die Vordringlichkeit der Lebensnotdurft jedoch nicht verschwunden. Sie wurde lediglich in ihrer Fruchtbarkeit — in ihrer Potenz neue Konsumgüter zu schaffen — potenziert. Das Arbeitsgerät ist für die Arbeit an sich jedoch zweitrangig, da es sie nicht bedingt sondern eher umgekehrt das Arbeitsgerät nur für die Arbeit existiert (vgl. Arendt 1967, S. 143f). Dagegen hat die Arbeitsteilung, als ein dem Arbeiten inhärentes Prinzip, die Produktion in der Neuzeit revolutioniert. Dieses Prinzip ist nicht zu verwechseln mit dem der Berufsspezialisierung. Diese gründet sich auf der Vereinigung und Organisation von verschiedenen Fähigkeiten, die zur Produktion eines Gegenstandes benötigt werden. Bei der Arbeitsteilung handelt es sich hingegen um eine qualitative Verteilung der Arbeit in einem Kollektiv. Die individuelle Arbeitskraft wird ersetzt durch die kollektive Arbeitskraft. Beide Phänomene beruhen auf dem Bestehen politischer Gemeinwesen in denen Menschen nach dem Prinzip der Organisation zusammen handeln (vgl. Arendt 1967, S. 145f).

„Die kollektive Arbeitskraft ist unerschöpflich, und sie entspricht der Todlosigkeit der Gattung, deren Lebensprozeß im Ganzen auch nicht unterbrochen wird durch die Geburt und den Tod der einzelnen Exemplare.“ (H. Arendt 1967, S. 146).

Begrenzt wird die Arbeitskraft nur durch die individuelle Konsumkapazität. Diese kann nur dadurch aufgelöst werden, dass aller Reichtum von seiner Unbeweglichkeit — das heisst aus der Form eines beständigen Dings — befreit und in Geld oder Konsumgüter umgewandelt wird, welche ihrerseits wieder in den Kreislauf der Wirtschaft zurückfließen (vgl. Arendt 1967, S. 146f). Demnach hat zwar das Werkzeug die Mühe der Arbeit gelindert jedoch ihr den spezifischen Charakter der Notwendigkeit gelassen. Hingegen hat das Prinzip der Arbeitsteilung das Herstellen in seinem Wesen dahingehen aufgelöst, dass jeder Herstellungsprozess einem Arbeitsprozess gleicht und dessen Produkte nicht mehr Gebrauchsgegenstände sind sondern zu Konsumgütern wurden.

Zum Ende ihrer Gedanken zur Arbeit kommt Hannah Arendt auf die Entwicklung der Konsumgesellschaft in der Moderne zu sprechen. Die Besonderheit für das tätige Leben der Menschen in dieser Epoche ist für sie nicht, dass der arbeitenden Bevölkerung gestattet wurde mit den gleichen Rechten im öffentlichen Raum zu erscheinen. Viel bedeutsamer für die Gesellschaftsordnung, in der wir in gewisser Weise immer noch leben, ist die Tatsache, dass von da an alle Tätigkeiten im Sinne einer Arbeit verstanden werden und "so ist die Hauptaufgabe eines jeden Berufs, ein angemessenes Einkommen zu sichern" (H. Arendt 1967, S. 150f). Dieses Phänomen äußert sich zu dem in den zeitgenössischen Arbeitstheorie, welche das Gegenstück der Arbeit im Spielen festmachen.

„Die einzig erstzunehmende Tätigkeit, der Ernst des Lebens im wörtlichen Sinne, ist die Arbeit, und was übrig bleibt, wenn man von der Arbeit absieht, ist das Spielen. [...] Und im Spiel äußert sich in der Tat so etwas wie die Freiheit des Lebens selbst, nämlich der freie Kräfteüberschuß, der spielen darf, wenn der Stand der gesellschaftlichen Produktivkräfte den Punkt erreicht hat, an dem er seiner nicht mehr bedarf.“ (H. Arendt 1967, S. 151).

In diesem Zusammenhang macht Arendt eine Rückblende ins Altertum und deren Ansichten über den Erwerb. Dieser galt als eine Kunst, die es den Menschen, die den freien Berufen nachgingen ermöglichte, sich von den Existenzsorgen zu befreien. Somit galt als der „Zweck der Erwerbskunst die Freiheit von Existenzsorgen; sie ist nicht eine Art und Weise der Arbeit, sondern im Gegenteil das, was man können muß, um nicht arbeiten zu müssen.“ (H. Arendt 1967, S. 152). Das Fortschrittliche dieser gesellschaftlichen Entwicklung, zumindest was die Emanzipation der Arbeit betrifft die gefolgt wurde von der Emanzipation der Arbeiterklasse, ist, dass sie gleichfalls mit einer Abnahme der Gewalttätigkeit einherging. Die Arbeitsbedingungen wurden seit dem in einem immer höheren Maße geregelt und die Befugnisse einen Menschen zur Arbeit zu zwingen sind im hohen Maße eingeschränkt worden. Die heutige Arbeit ist alles andere als gewaltsam wenn man zum Vergleich das Altertum oder die Zeit des Frühkapitalismus heranzieht. Dies ist jedoch nicht überall auf der Welt der Fall, sondern eher ein Phänomen von Wohlfahrtsstaaten. Anders sieht es jedoch aus wenn wir uns diese Entwicklung vom Standpunkt der Freiheit betrachten (Vgl. H. Arendt, S. 153). Nach Marx fängt die Freiheit mit der Revolution und der Befreiung des Menschen von der Arbeit an. Diese beinhaltet aber gleichsam, dass sich der Mensch auch vom Konsumieren befreien muss. Angesichts der Automationstechnik lässt sich jedoch vermuten, dass die Utopie vom Schlaraffenland, so Arendts Prognose, zur Wirklichkeit werden könnte. Realistischer ist jedoch, und diese Entwicklung lässt sich heutzutage sehr genau feststellen, dass die Arbeit mit allen Mitteln erhalten wird und stattdessen „genügend Anlässe für die tägliche Erschöpfung [geschaffen werden], um das Leben und seine Konsumfähigkeit überhaupt instand zu halten.“ (H. Arendt 1967, S. 154f). Das große Ideal, das dieser Gesellschaft vorschwebt, beruht auf dem Mangel sowie der Angst vor der Armut und richtet sich auf einen stetig wachsenden Reichtum um das größtmögliche Glück für alle zu ermöglichen. Der Irrtum der hier vorliegt ergibt sich aus der bereits genannten Verwechslung von Arbeit und Herstellen. Sie ist die Basis für ein mechanistisches Weltbild. Was die Emanzipation der Arbeit statt dem Glück wirklich gebracht hat, ist zum einen die enorme Erhöhung der Arbeitskraft mit einer enormen Entlastung von den Not-

wendigkeiten des Lebens und zum anderen ein „öffentlich zur Schau gestelltes Privates“ (H. Arendt 1967, S. 157). Die Massengesellschaft befördert gleichsam das Entstehen einer Massenkultur „in dem die Kultur zum Zweck der Unterhaltung der Massen, denen man leere Zeit vertreiben muß, benutzt, mißbraucht und aufgebraucht wird.“ (H. Arendt 1967, S. 157). Dass der Mensch, als ein *Homo faber* seinem innewohnenden tierischen Wesen ein Haus baute und ihn mit seinen Werkzeugen von der Last des Lebens nahezu befreite, verhalf ihm dazu ein menschliches Leben zu führen. Dank der Beständigkeit der Dinge konnte er sich dem ständigen Wachstum als auch dem Zerfall des Natürlichen erwehren und stattdessen seine Fruchtbarkeit ins unermessliche steigern. Dennoch hat es ihn nicht glücklich gemacht.

Im Gegenteil ist „gerade ein dem akuten, virulenten Unglücklichsein schon sehr nahekommenes, allgemeines Unbehagen [...] die Stimmung, von der moderne Massen im Überfluß ergriffen werden. Woran sie leiden, ist einfach das zutiefst gestörte Gleichgewicht zwischen Arbeit und Verzehr, zwischen Tätigkeit und Ruhe“ (H. Arendt 1967, S. 157f).

Das Schicksal dieser Massen- oder Konsumgesellschaft scheint es zu sein,

„daß sie, geblendet von dem Überfluß ihrer wachsenden Fruchtbarkeit und gefangen in dem reibungslosen Funktionieren eines endlosen Prozesses, vergißt, was Vergeblichkeit ist“ (H. Arendt 1967, S. 160).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Arbeit eine Tätigkeit ist, die sich aus dem biologischen Prozess des Lebens im Allgemeinen ableitet. Die Tätigkeiten, in die sie unterteilt werden kann, ergeben sich aus dem Stoffwechsel mit der Natur. Dieser entsteht aus einem stetigen Wechsel aus Wachstum und Verfall. Durch seine Arbeit erhält der Mensch Naturdinge. Diese sind lebensnotwendig, ebenso sind es alle weiteren Körperfunktionen, die sich aus dem Verzehr dieser Nahrungsmittel ergeben. Aus der Kreisförmigkeit des Lebens ergibt sich gleichfalls die Endlosigkeit des Arbeits- und Konsumprozesses. Bedingt durch einen Überschuss an Kraft kann der Mensch mit seiner Arbeit mehr Menschen als nur sich selbst am Leben halten. Die Ausbeutung dieser Arbeitskraft ermöglichte es einigen Wenigen sich von der Last des schieren Lebens zu befreien. Die Konsumgüter sind in ihrem Wesen unbeständig. Daher ist die Arbeit unproduktiv im Gegensatz zum Herstellen. Was dem menschlichen Körper innewohnt ist hingegen eine Fruchtbarkeit, die es möglich macht neue Organismen zu erschaffen. In Anbetracht, dass die Lebenszeit des einzelnen Menschen linear verläuft erkennt er in der Kreisförmigkeit der Natur die Prozesse des Wachstums und des Verfalls. Diese Prozesse bedrohen seine Welt, die ihm Beständigkeit und Schutz bietet. Dank seiner Arbeitskraft kann er seine Heim vor dieser Bedrohung bewahren. Die Verbundenheit zur Natur macht die Arbeit weltlos. Lediglich sein Eigentum — das Haus — erhält den Weltbezug. Um in einer Welt zu leben muss er sich von der Natur entfremden. Mit dem Fortschreiten dieses Prozesses verliert er jedoch seine Vitalität — seinen Bezug zu den guten Dingen der Erde — erhält dafür aber ein Gespür für die schönen Dinge der Welt. Solange der Mensch aber in seinem Körper lebt, muss er das Gleichgewicht zwischen Arbeit, Konsum und Ruhe aufrecht erhalten. Allein dieses Gleichgewicht ermöglicht ihm glücklich zu sein. Die Werkzeuge, die er für seine Arbeit benutzt lindern dessen Last doch sie ermöglichen ihm keinen Zugang zur Welt. Hingegen hat die Arbeitsteilung den Effekt, dass sie die weltliche Tätigkeit des Herstellens in einen Arbeitsprozess verwandelt und somit entweltlicht. Der Mensch kann sich auf verschiedene Weise von der Arbeit lösen. Eine Möglichkeit ist die Kunst des Erwerbs, mit der es ihm möglich wird seine Lebensnotwendigkeiten mit Hilfe des Austauschs von Gebrauchsgegenständen zu erfüllen. Letztendlich hat sich eine Gesellschaft gebildet, die alle Menschen vereint und die auf dem Prinzip des Arbeit-und-Konsum-Kreislaufs beruht. In ihr wurde die Arbeit zudem nahezu von aller körperlicher Anstrengung gelöst. Um das Gleichgewicht aufrecht zu erhalten benötigt der Mensch eine andere Beschäftigung um sich zu erschöpfen. Diese findet er im Hobby oder diversen Freizeitaktivitäten. Das charakteristische Merkmal einer Arbeit ist ihre rhythmische Durchführung.

4.3.2. Das Herstellen

Du hast stets getan, was man von dir verlangt - niemand hat sich je bedankt (Und du wusstest nie, warum)
Du warst zuverlässig, hast dich angepasst - doch alle haben dich gehasst (Und du wusstest nie, warum)
Haben hinter deinem Rücken über dich gelacht - Karriere hast du doch gemacht (Und du wusstest nie, warum)
Du hast dein Ziel erreicht und jetzt stellst du fest
Dass du trotzdem nicht glücklich bist
Weil es nicht so leicht ist, nur der zu sein, der du als Kind schon werden solltest
Denn was du erreicht hast, ist, so zu sein, wie du als Kind nie werden wolltest [...]
Nämlich allein, ständig allein, schrecklich allein, ewig allein
Verdammt dazu, allein zu sein - ein ganzes Leben lang allein
Sieh dich doch um, sieh endlich ein: Du bist allein, du bleibst allein [...]
Denn was du erreicht hast [...] Ist, so zu sein [...] Wie du als Kind nie werden wolltest (Allein)

Die Ärzte „Allein“

„Im Herstellen manifestiert sich das Widernatürliche eines von der Natur abhängigen Wesens, das sich der immer währeren 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 [...] der Natur zu einem gewissen Grad widerstehen [...]. In dieser Dingwelt ist menschliches Leben zu Hause, 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.“ (H. Arendt 1967, S. 16).

In ihrer Abhandlung über das Herstellen vollzieht Arendt zunächst eine Erörterung über die Dauerhaftigkeit der Welt. Denn die Dauerhaftigkeit bezeichnet eine Eigenschaft, die der Eigentümlichkeit der Dinge, die vom herstellenden Menschen gefertigt werden, entspricht. Homo faber produziert hauptsächlich Gebrauchsgegenstände. Aufbrauchen ist im Vergleich zum Gebrauchen ein destruktiver Vorgang. Ein- und dasselbe Ding lässt sich in wiederholter Weise gebrauchen. Etwas verbrauchen oder aufbrauchen bedeutet hingegen, dieses Ding zu vernichten. Was den Gebrauchsgegenstand vom Verbrauchsgegenstand unterscheidet ist dessen Haltbarkeit. Diese Eigenschaft, der vom Menschen gefertigten Gegenstände, wurde von „Locke als Vorbedingung des Eigentums erkannt“ (H. Arendt 1967, S. 161). Für Adam Smith wurde sie zu einer, den Wert einer Sache bestimmenden, Eigenschaft. Anhand dieser Werte werden die Dinge auf dem Markt in Austausch gebracht. Marx schließlich erkannte in ihr ein Zeugnis für die, in der menschlichen Natur liegende, Produktivität. Die Haltbarkeit eines Gegenstandes ist trotzdem immer zeitlich begrenzt. Die Abnutzung eines Gebrauchsgegenstandes bezeugt, dass auch hier der natürliche Wechsel von Wachstum und Zerfall seine Geltung nicht verliert (vgl. H. Arendt 1967, S. 161f). Die Dinge der Welt kommen und gehen doch die Welt an sich bleibt bestehen.

„Was sich im Gebrauchtwerden abnutzt, ist Dauerhaftigkeit und Haltbarkeit.“ (H. Arendt 1967, S. 162).

Die Haltbarkeit macht die Dinge relativ unabhängig vom Menschen. Sie stehen ihm entgegen und überdauern dessen Bedürfnisse für eine längere Zeit. Die Dinge werden im Gebrauch unnütz. Und auch wenn diese nicht gebraucht werden, ist es nur eine Frage des Materials, aus dem sie hergestellt wurden, wie lange es braucht, bis sie zerfallen. Die Welt hingegen bleibt, solange auf die alte Generation, die sie erbaut hatte, eine neue Generation folgt, um die kaputten Dinge zu ersetzen, sie repariert oder ganz neu erfindet, immer existent. Das Abnutzen — die in die Länge gezogene Zerstörung des Gegenstandes — gehört nicht zum eigentlichen Wesen eines Gebrauchsgegenstandes obwohl es diesem Schicksal nicht entgeht solange es seiner Bestimmung entsprechend benutzt wird. Diese Behauptung trifft jedoch in keiner Weise auf Konsumgüter zu. Deren Sinn ist es verzehrt zu werden.

„So gesehen, haben die Welt Dinge die Aufgabe, menschliches Leben zu stabilisieren, und ihre *Objektivität* liegt darin, daß sie der reißen Veränderung des natürlichen Lebens [...] eine menschliche Selbigkeit darbieten, eine Identität, die sich daraus herleitet, daß der gleiche Stuhl und der gleiche Tisch den jeden Tag veränderten Menschen mit gleichbleibender Vertrautheit entgegenstehen. Mit andern Worten, das, was der Subjektivität des Menschen entgegensteht, und woran sie sich mißt, ist die Objektivität, die Gegenständlichkeit der von ihm selbst hergestellten Welt [...]. Nur weil wir aus dem, was die Natur uns gibt, die objektive Gegenständlichkeit einer eigenen Welt errichtet, weil wir in den Umkreis der Natur eine

uns eigene Umgebung gebaut haben, die uns vor der Natur schützt, sind wir imstande, nun auch die Natur als einen *Gegenstand* objektiv zu betrachten und zu handhaben.“ (H. Arendt 1967, S. 162f).

Der grundlegende Unterschied zwischen dem Herstellen und der Arbeit ist, dass der Mensch, auch wenn er beispielsweise über einen sehr langen Zeitraum den Acker bestellt doch niemals ein beständiger Gegenstand aus diesem werden kann. Wohingegen ein fertiger Schuh für einen sehr langen Zeitraum ein Schuh bleibt ohne dass dieser jedes Jahr von Neuem hergestellt werden muss (Vgl. Arendt 1967, S. 163f). Die Dauerhaftigkeit eines Dings steht in Abhängigkeit zur Verdinglichung eines natürlichen Gegenstandes. Diese Verdinglichung ist nach Arendt bereits das Werk des Menschen. Ihr ist ein Prinzip immanent, das sich nur im Herstellen findet. Wenn also auf die Zubereitung der Konsumgüter deren Vernichtung folgt, geht der Herstellung des Gebrauchsgegenstandes die Vernichtung eines natürlichen Gegenstandes voraus.

Das „Material muß erst einmal gewonnen werden, seiner natürlichen Umgebung entrissen, und mit der Gewinnung von Material greift der Mensch in den Haushalt der Natur ein, indem er entweder ein Lebendiges zerstört — einen Baum fällt, um Holz zu gewinnen — oder einen der langsameren Naturprozesse unterbricht, wenn er das Eisen, den Stein, den Marmor aus dem Schoß der Erde bricht. Alles Herstellen ist gewalttätig, und Homo faber, der Schöpfer der Welt, kann sein Geschäft nur verrichten, indem er Natur zerstört.“ (H. Arendt 1967, S. 165).

Die Fähigkeit Neues zu schaffen ist stets im Vergleich zur göttlichen Schöpfung betrachtet worden. Ohne diesem Vermögen wäre es dem Menschen nicht gelungen, die gesamte Erde zu erobern und er wäre immer noch nur der *dem Acker verpflichtete Adam*, der in der Bibel zum Herrn über alle lebenden Geschöpfe auf der Erde gemacht wurde. Entgegen der Schöpfung Gottes bedarf es für das Herstellen immer eines Materials. Dieser Tatsache entspricht der Mythos des Prometheus. Das prometheische in der Schöpfung durch den Menschen zeigt sich in der Vergewaltigung der von Gott gegebenen Natur, die zur Errichtung der Welt unausweichlich ist. In dieser Gewalttat erfährt der Mensch das volle Ausmaß seiner Kraft und Stärke. Das Selbstgefühl und die Selbstgewissheit entstehen aus dieser Dominanz. In der Erfahrung der Gewalttätigkeit erlebt der Mensch sich selbst in seiner vollen Kraft und Stärke. Diese Erfahrungen können sogar zur Quelle einer Zufriedenheit werden, die ein ganzes Leben überdauert. Was jedoch den Segen betrifft, den der Rhythmus des Arbeitens und Konsumierens dem Menschen verleiht, wird diese Zufriedenheit es mit der Intensität dieses Lustgefühls nicht aufnehmen können. Die Arbeitsfreude eines gesunden Körpers ist nicht das Selbe wie der Stolz auf die eigene Leitung und das vollbrachte Werk. Im Hintergrund liegt ein Erfahrungshorizont zugrunde, der sich dann zeigt, wenn der Mensch sein Kraftpotential an den elementaren Naturgewalten in aller Gewalttätigkeit misst, ihnen widersteht und sie überlistet. Mit der Erfindung von Werkzeugen schaffte es Homo faber seine Kräfte ins Übernatürliche zu steigern und zu vervielfältigen. Mit Hilfe seiner Werkzeuge kann er der Natur die Materialien entreißen, die seinen Weltdingen die benötigte Substantialität verleihen um Widerstand gegen den natürlichen Verfall zu leisten. Die Substantialität ist somit selbst bereits ein vom Menschen erzeugtes Ding das sich in der Natur so nicht findet (vgl. H. Arendt 1967, S. 165f).

Doch die eigentlich hervorragende Eigenschaft eines jeden Herstellungsprozesses ist das ihm vorausgehende Modell. Es handelt sich hier um eine Vorstellung. Sie ist das Vorbild eines Dings das einmal Realität werden wird. Diese Vorstellung oder das Modell geht nicht verloren und nach diesem Vorbild lassen sich unzählige weitere Kopien des Selben anfertigen. Arendt formuliert dieses Sachverhalt folgendermaßen:

„Für die Stellung, welche die Herstellung in der Hierarchie der *Vita activa* eingenommen hat, ist von großer Bedeutung, daß die Vorstellung oder das Modell, das den Herstellungsprozeß leitet, ihm nicht nur vorausgeht, sondern auch nach Fertigstellung des Gegenstandes nicht wieder verschwindet und sich so in einer Gegenwärtigkeit hält, welche die weitere Herstellung identischer Gegenstände ermöglicht.“ (H. Arendt 1967, S. 167f).

Die Beständigkeit des Modells war für Plato von großem Interesse und wurde zum Kern seiner Ideenlehre. Denn sie macht es erst möglich die Dinge zu vervielfältigen weil das Modell bereits im Besitz einer festen und gesicherten Existenz in der Welt ist. Die Möglichkeit der Vervielfältigung eines einzigen Dings gibt Aufschluss

über die Herkunft der Vorstellung, das ein ewig Einziges der Pluralität der Dinge voranging (vgl. H. Arendt 1967, S. 168, siehe auch Fußnote 7 Kapitel IV, S. 452). Aus der Vorstellung eines Vorbildes leitet sich das grundlegende Kategorieschema ab, nach dem alles Herstellen versucht dieses Ideal zu erreichen — Zwecke und Mittel. Der Vorgang des Herstellens endet mit der Fertigstellung eines herzustellenden Dings. Aus diesem Grund sind die Dinge der Welt auch Endprodukte. Das Produkt selbst ist gleichbedeutend mit dem Zweck des Herstellungsprozesses, der wiederum das Mittel darstellt welches zum Produkt führte. Im Vergleich hierzu sind die Produkte der Arbeit selbst Mittel um das Leben zu erhalten und sie begründen in keinem Fall das Ende der Arbeit. Was den Produkten der Arbeit mangelt ist die Beständigkeit. Ihr einziger Zweck ist zudem ihre Umwandlung in neue Arbeitskraft. Die Wiederholung eines Herstellungsprozesses ist nun, anders als bei der Arbeit, dem geschuldet, dass es eine Nachfrage nach den Produkten gibt und das sie es dem Hersteller ermöglichen, mit ihrer Hilfe dem Erwerb von anderen Dingen nachzugehen, der die Sicherung seines Lebensunterhalts garantiert. Dieser Erwerb ist dem Herstellungsprozess aber nicht zugehörig sondern er begründet sich durch die Notwendigkeit des Lebens selbst. Neben dem Handwerk muss also der Mensch die Kunst des Erwerbs erlernt haben, damit dieses sein Überleben sichern kann.

„Worauf es hier ankommt, ist, daß der Herstellungsprozeß in beiden Fällen aus Gründen wiederholt wird, die außerhalb seiner selbst liegen und mit ihm nichts zu tun haben; während eine endlose, sich im Kreise drehende Wiederholung allen Arbeitsprozessen inhärent ist: man muß essen, um zu arbeiten, und muß arbeiten um zu essen.“ (H. Arendt 1967, S. 169).

Zusammenfassend lässt sich bestimmen, dass das Alleinstellungsmerkmal des Herstellens, im Vergleich mit allen anderen menschlichen Tätigkeiten, in dessen klar definierbaren Anfang und Ende besteht. Zudem ist es dessen Verlässlichkeit, im Hinblick auf das Zukünftige, dass am Ende ein dem Vorbild entsprechendes Ding entstanden ist — eine Verdinglichung stattgefunden hat. Und auch wenn das Produkt nicht dem Modell entspricht, steht es dem Herstellenden frei das Werk seiner Hände wieder zu vernichten und es erneut zu versuchen. Somit wird deutlich, dass nur im Sinne des Herstellens der Mensch vollkommen frei ist das Ergebnis seines Tätigseins — zumindest was das Endprodukt betrifft — auch wieder rückgängig zu machen, beziehungsweise aus dem Verkehr zu ziehen und zu entsorgen. Das dieser Aspekt für unsere Zeit nicht mehr voll zutrifft wird sich noch zeigen, denn es ist einer Vermischung der Tätigkeiten geschuldet das wir nicht mehr einfach nur Herstellen sondern noch weit aus mehr tun wenn wir Dinge erschaffen.

Kommen wir nun zu der Rolle, die das Instrumentale für die Arbeit und für das Herstellen einnimmt. Dass die Werkzeuge, die durch den herstellenden Menschen gefertigt werden in ihrem ganzen Wesen weltliche Dinge sind lässt sich bereits dadurch erkennen, dass Geschichtsepochen und deren Zivilisationen nach ihnen benannt wurden. Im Arbeitsprozess kommt ihre Weltlichkeit zudem in vollem Ausmaß zur Geltung, in dem sie als einziges Ding diesen selbst sowie den nachfolgenden Konsumprozess ebenfalls überdauern.

„Dem Animal laborans, [...], repräsentieren die Werkzeuge und Geräte, deren er sich bedient, daher die Welt in ihrer Dauerhaftigkeit und Haltbarkeit überhaupt und müssen in seiner *Weltanschauung* eine erheblich bedeutende Rolle spielen, als bloßen Mitteln oft zugestanden wird. Für das Arbeiten verlieren Werkzeuge und Maschinen ihren instrumentellen Charakter, und das Animal laborans bewegt sich unter ihnen so, wie Homo faber sich in der Welt der fertigen Dinge, in der Welt seiner Zwecke, bewegt.“ (H. Arendt 1967, S. 171).

Für den Menschen, im Sinne des arbeitenden Tieres, ist die Unterscheidung in Mittel und Zwecke nur in geringem Maße ausgeprägt. Für sein tägliches Schaffen ist sie eine unnötige Kategorie. Denn seine Tätigkeit ist primär der Zubereitung von Konsumgütern oder dem Erhalt der Dinge gewidmet. Für ihn ist es gleich ob die Arbeit ein Zweck für die Erfüllung seiner Bedürfnisse darstellt oder umgedreht er nur seine Bedürfnisse stillt um wieder Kraft zum Arbeiten zu haben. Was aller Arbeit inne wohnt, ist eine rhythmische Wiederholung eines immer gleichen Bewegungsablaufes. In diesem Rhythmus von koordinierten Bewegungen wird das Werkzeug zu einer Erweiterung des menschlichen Körpers. In ähnlicher Weise verliert sich auch der Unterscheid zwischen dem Arbeiter und dem Produkt. Deutlicher wird dieser Tatbestand in der Betrachtung eines

Herstellungsprozesses, der in der Art und Weise der Arbeit vollzogen wird. Auf einer Fertigungsstrecke werden die jeweiligen Zwischenschritte, die zur Fertigung eines Gegenstandes vorgenommen werden müssen, auf einzelne Stationen aufgeteilt an denen jeweils der selbe Handgriff verübt wird. Handelt es sich bei diesem Schritt zum Beispiel um das Festziehen einer Schraube so zeigt sich hier, dass der Schraubenschlüssel lediglich die Erweiterung des Arms und der Hand darstellt um die Körperkraft zu fokussieren und zu vergrößern — eine Schraube lässt sich auch sehr gut mit der bloßen Hand festziehen. Noch deutlicher wird es, wenn wir uns das Bild eines Menschen vor Augen führen, der mit Hilfe einer Schaufel Schnee aus der Auffahrt schippt. Schaufel und Körper müssen in perfekter Harmonie zusammen arbeiten um die Arbeit zu verrichten. Die Herstellung einer Schneeschaufel hingegen benötigt eine Vielzahl von unterschiedlichen Tätigkeiten, für die zusätzlich eine Vielzahl von Werkzeugen nötig sind (vgl. H. Arendt 1967, S. 173, siehe auch Endnote 8 Kapitel IV, S. 453).

„Was den Arbeitsprozeß — und alle in der Weise des Arbeitens vollzogenen Herstellungsprozesse — beherrscht, ist [...] die Bewegung des Prozesses selbst und der Rhythmus, in den er den Arbeitenden hineinzwingt. In diesen Rhythmus werden die Arbeitsgeräte mit hineingezogen, so daß Körper und Werkzeug in der gleichen, immer wiederholten Bewegung schwingen, bis schließlich die Maschinen, [...], dem Körper die Initiative für die Bewegung abnehmen und nicht mehr er dem Werkzeug den Takt angibt, sondern nach dem Takt der Maschine gewissermaßen tanzt.“ (H. Arendt 1967, S. 173).

Dieser Umstand verdeutlicht sich anhand des vermeintlichen Höhepunktes den die Technisierung in der Automatisierung bis dato erreicht hatte. Anhand der Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung der Technik antizipiert sie dessen Endstadium. Diese Prognose ist heutzutage bereits eingetroffen und in Anbetracht der Robotertechnik nicht ganz überholt, meines ist anzunehmen, dass die Künstliche Intelligenz eine weitere Entwicklungsstufe der Technik darstellt. Nicht desto trotz zeigt die historische Entwicklung der Technik, dass sie in ihrem Wesenskern einer Imitation und Kräftesteigerung der menschlichen Hand — beziehungsweise des Körpers und dessen Fähigkeiten — entspricht. Sie sind daher immer als ein Nachahmen des natürlich Gegebenen zu verstehen. Somit war nicht die Technik der Dampfmaschine das eigentliche Neue sondern die Entdeckung der Kohle, welche die entsprechende Energiequelle zur Umsetzung dieser Technik bereitstellte (vgl. H. Arendt 1967, S. 174f, siehe Endnote 9 Kapitel IV, S. 454). Das darauffolgende Stadium steht im Kontext der Elektrizität. Diese ist jedoch von einer ganz anderen Natur als noch die Dampf-, Wasser oder Windenergie. Die simple Zweck-Mittel-Kategorie, die das Denken des Homo faber leitet ist hier nicht mehr ohne weiteres anwendbar. Der ursprüngliche Verlauf, bei dem der Natur das benötigte Material entrissen und zu einem Ding umgeformt wurde, hat zwar immer etwas Natürliches verändert oder denaturiert. Diese Vorgehen blieb aber dem Zweck verpflichtet, eine von der Natur abgegrenzte Welt zu bauen. Mit dem Aufkommen der Elektrizität begann der Mensch selbst Naturprozesse zu kreieren. Auf die allen Epochen vorangegangene Bewahrung der Welt vor den Naturgewalten folgte nun eine Technik, die eben diese elementaren Kräfte in die Welt selbst hinein leitete. Die Weiterentwicklung der Technik kommt schlussendlich in der Automation zu ihrem Finale. Nur sie verläuft noch nach dem selben Prinzip der industriellen Revolution. Die Atomenergie, die nach ihr das Licht der Welt erblickte, beruht hingegen auf Kräften, die im Haushalt der Natur nicht vorkommen. Diese finden sich außerhalb der Erde in den unendlichen Weiten des Universums. Für die Automationstechnik bedarf es hingegen lediglich der Elektrizität, einer im Vergleich dazu bloßen Umleitung einer erdgegebenen Elementarkraft.

Doch „auch [die elektrischen Geräte] imitieren und steigern die Kraft der menschlichen Hand. Dies gerade aber gilt heute als mangelndes Verständnis für das Wesen der Maschine, als eine Art Kurzschluß, den man auf jeden Fall vermeiden muß. Unter keinen Umständen darf das Entwerfen von Maschinen von dem Ziel geleitet sein, die Hand des Arbeiters zu ersetzen oder die Handbewegung dessen nachzuahmen, der die Maschine bedient.“ (H. Arendt 1967, S. 175, siehe Endnote 10, S. 454).

Das Problem der Technik ist jedoch eine Frage ihrer Zweckmäßigkeit. Es entsteht aus der Annahme, die sei immer einem Nutzen für die Menschheit unterstellt. Ein Werkzeug oder auch eine Technik bezieht sich aber unmittelbar auf den Gegenstand für dessen Herstellung es als Mittel konzipiert wurde. Der Wert dieser Technik entsteht für den Menschen aus dessen Gebrauch. Die eigentliche Frage, die für die Lösung dieser Problematik ausschlaggebend ist, bezieht sich auf den Dienst, den die modernen Maschinen für die Welt leisten. Es ist somit nicht die Frage ob die Maschinen mittlerweile die Welt beherrschen, sondern ob sie und die Produkte, die der Menschen mit ihrer Hilfe produziert, noch die Beständigkeit und Dauerhaftigkeit generieren, die den Dingen der Welt ursprünglich anhaftete. Die Welt der Maschinen bedroht die Welt der Menschen und führt diesen zurück in seinen Urzustand — in den im Takt schlagenden Rhythmus der Natur. Doch dieser Rhythmus schlägt von nun an mit 50 Hz anstatt mit einem Herzen (vgl. H. Arendt 1967, S. 178ff).

Ganz anders verhält sich das Instrumentale, das sich in der Arbeit verlor, für das Herstellen. Für die machenden Tätigkeiten ist es von essentieller Bedeutung. Ihr Erfahrungshorizont ergibt sich aus dem Umgang mit den Werkzeugen, die für die Produktion benötigt werden. In ihm begründet sich das Prädikat der Zweckdienlichkeit, das sich aus dem Verhältnis der Mittel zum Zweck ergibt. Die Mittel der Gewalt werden legitimiert durch den Zweck der Materialgewinnung und das Endprodukt rechtfertigt die weitere Zerstörung des Materials. Die selbe Logik begründet die Verwendung der benötigten Werkzeuge beziehungsweise die Organisation des Herstellungsprozesses — welche Fachleute und wieviele Ungelernte für die einfache Arbeiten benötigt werden. Aus dieser Logik heraus entsteht ein kausales Denken, das sich letztendlich in der Unendlichkeit verliert, wenn es außerhalb der Herstellung zur Anwendung kommt. Der immanente Fehler des utilitaristischen Denkens besteht in einer nicht vorhandenen Unterscheidungsfähigkeit bezüglich des Nutzens und des Sinns einer Sache.

„Theoretisch kann man diese Aporie des konsequenten Utilitarismus, der die eigentliche Weltanschauung von Homo faber ist, als eine ihm inhärente Unfähigkeit diagnostizieren, den Unterschied zwischen dem Nutzen und dem Sinn einer Sache zu verstehen, den wir sprachlich ausdrücken, wenn wir dazwischen unterscheiden, ob wir etwas im Modus des *Um-zu* oder des *Um-willen* tun. So ist das Ideal des Nutzens selbst, das dem Tun in einer Handwerks-gesellschaft vorschwebt [...] nicht mehr vom Nutzen her zu unterscheiden; es ist nicht die Antwort auf eine Zweckfrage, sondern auf die Frage nach dem Sinn des Tuns.“ (H. Arendt 1967, S. 182f).

Aufgrund dieser Zweck-Mittel-Kategorie sieht sich der Mensch als ein Homo faber gefangen in einem *Zweckprogressus ad infinitum*. Und in diesem Gefängnis hat sich der Nutzen gleichfalls zu einem Sinn gewandelt. Aus dieser Sichtweise kann aber nichts weiter als Sinnlosigkeit erzeugt werden (vgl. H. Arendt 1967, S. 183). Ein Zweck verliert mit dessen Erfüllung seine Fähigkeit die entsprechenden „Mittel zu indizieren, sie zu rechtfertigen, sie zu organisieren und zu produzieren.“ (H. Arendt 1967, S. 184). Der Sinn hingegen, verliert seine Beständigkeit nicht. Sein Charakter bleibt bestehen wenn er dem Menschen auf- oder entgeht. Für Homo faber ist jedoch so etwas wie ein *Zweck an sich* ein Paradox.

„Nur in einer absolut anthropozentrisch geordneten Welt, in der der Mensch selbst als Gebrauchender der Endzweck ist, [...] kann der Nutzen als solcher zu einer Bedeutung kommen, die dem Sinn nahekommt.“ (H. Arendt 1967, S. 184).

Und diese Annahme — die Kant einst formulierte —, dass *kein Mensch je Mittel zum Zweck sein darf*, erteilte dem Menschen die Legitimation, die Natur sowie die Welt zum bloßen Mittel für seine Zwecke zu gebrauchen (vgl. H. Arendt 1967, S. 185f). Hier handelt es sich keinesfalls darum die Zweckdienlichkeit per se zu verurteilen. Erst die Verallgemeinerung der Erfahrungen, die Menschen im Herstellen machten und als Maßstäbe im Umgang mit der Welt heranzogen, die dafür sorgte, dass die Welt-dinge zu Mitteln herabgesetzt wurden. Für den Hersteller ist und bleibt das Werk seiner Hände ein eigenständiges Ding und der Endzweck für den gesamten Herstellungsvorgang. Das Problem liegt also darin, dass der Mensch, sobald er sich als *Maß aller Gebrauchsdinge* ansieht, auch dazu über gehen wird alles als Mittel zur Erreichung seiner Zwecke zu benutzen.

„Aber im Unterschied zu anderen Maßstäben, deren Wesen sich darin erschöpft, außerhalb des Messbaren und zu Messenden als Selbiges zu verbleiben, ist der Mensch, der hier als Maßstab gilt, ein lebendiges und lebendig unbegrenzbares Wesen, dessen Produktionsmöglichkeiten so wenig ein für allemal festgelegt sind wie seine Wünsche und Geschicklichkeit.“ (H. Arendt 1967, S. 188).

Im weiteren Verlauf geht Arendt auf die nicht-politischen Gesellschaften ein, die sich im Kontext des Herstellens bilden. Das die Griechen, jene Menschen, die mit der Herstellung von Dingen ihren Lebensunterhalt verdienten, ebenso aus dem Bereich der Öffentlich ausgeschlossen wurden wie in der Neuzeit alles politische Handeln, war nicht so selbstverständlich wie der Ausschluss der arbeitenden und besitzlosen Menschen. Es versteht sich von selbst, dass auch in der Neuzeit der politische Bereich nicht einfach nur die produktiven Kräfte der Gesellschaft vor Störungen schützen und den Staat administrativ verwalten konnte. Dennoch galt vieles, das sich gegen die etablierte und für die Produktion wichtige Ordnung richtete als *müßiges Gerede* und *eitle Ruhmsucht*. Selbstverständlich waren in der Antike auch solche Arten des Zusammenlebens bekannt, die nicht als Polis organisiert waren oder in denen es eine *res publica* — eine öffentliche Sache — gab und „wo das nicht-private Leben des durchschnittlichen Bürgers sich in seinem Beruf erschöpfte“ (H. Arendt 1967, S. 190). Für sie war die Agora ein Markt auf dem die Handwerker ihre Produkte ausstellen und zum Tausch feil bieten konnten.

„Typisch für diese Basare, wie für die späteren mittelalterlichen Gewerbe- und Handelsbezirke in den Städten, war, daß die Schaustellung von zum Verkauf bestimmten Waren von einer Schaustellung ihrer Herstellung begleitet war. *Zur Schau gestellte Produktion* [...] ist in der Tat so charakteristisch für eine Produzentengesellschaft wie *zur Schau gestellter Konsum* für eine Gesellschaft von Konsumenten bzw. eine Arbeitsgesellschaft.“ (H. Arendt 1967, S. 190).

Auf diesen Märkten stellte Homo faber seine Fähigkeit, einen öffentlichen Bereich zu errichten, unter Beweis. Der Tauschmarkt ist der Ort, an dem er seine Werke und Fertigkeiten zeigen konnte und an dem er „die ihm gebührende Achtung und Hochschätzung“ (H. Arendt 1967, S. 191) empfing. Das Bedeutsame ist weiterhin, dass er nur hier, nachdem er sich aus der Isolation der Werkstatt begeben hatte, in der die Ruhe vorherrschte, die notwendig ist um sich der Produktion zu widmen, im Austausch seiner Werke die „ihm entsprechende Beziehung zu anderen Menschen“ (H. Arendt 1967, S. 191) fand. Es ist die Lebensbedingung der Meisterschaft sich in der Isolation ganz dem inneren Bild des herzustellenden Gegenstandes hinzugeben. Sie ist grundsätzlich unpolitisch denn sie vergeht im Kontakt mit zu vielen Menschen. Das Verhältnis zwischen einem Gesellen und dessen Meister begründet sich allein auf dem Bedürfnis nach Gehilfen und dem Wunsch, die eigenen Fertigkeiten weiterzugeben. „Der Warenmarkt ist historisch der späteste und letzte öffentliche Bereich, auf dem noch Hersteller qua Hersteller zusammenkamen, um ihre Produkte als Waren zur Schau zu stellen.“ (H. Arendt 1967, S. 193). Die aufkommende Konkurrenz zu Beginn der kommerziellen Gesellschaft, die neuen Manufakturen sowie ein immenser Tauschbetrieb lässt diese Tendenzen des Stolzes auf das Produkt und die eigenen Fertigkeiten in den Hintergrund rücken.

„Auf dem Warenmarkt, [...], kommen natürlich nicht mehr die Produzenten selbst zusammen, und diejenigen, die hier erscheinen, zeigen sich offenbar nicht in ihrer Eigenschaft als Person, sondern, wie Marx nie müde wurde zu betonen, als Warenbesitzer; nur wer etwas besitzt, was Ware ist und ausgetauscht werden kann, hat Zugang zu diesem öffentlichen Bereich in der kommerziellen Gesellschaft.“ (Arendt 1967, S. 194).

Marx' Kritik beschränkte sich jedoch nicht nur auf die Menschen welche bloß die *Besitzer der Ware Arbeitskraft* waren sondern auch auf diejenigen, die sie auf diese Eigenschaft beschränkten. Denn auch die Warenbesitzer und -produzenten entfremdeten sich, bedingt durch diese Zuordnung, von sich selbst. Doch auch in einer Arbeitsgesellschaft, die als einzige die Arbeitskraft ehrt, in der jedoch die Maschinen die Menschen bei weitem übertreffen, wird der Mensch auf dessen Funktion im Prozess reduziert. In beiden Formen des Gesellschaftlichen erscheint der Mensch nicht als eine eigentliche Person (vgl. H. Arendt 1967, S. 195). Generell kann jeder Gebrauchsgegenstand eingetauscht werden. Erst wenn diese ausschließlich als Ware pro-

duziert werden, erhalten sie einen ausschließlichen Warencharakter. Zunächst war es noch der Gebrauchswert nach dem sich der Tauschwert bestimmte. Als Ware hingegen richtet sich dessen Wert nach dem Preis. Als höchstes Qualitätsmerkmal bleibt die Beständigkeit zwar bestehen doch ist eine andere Eigenschaft der Ware von weit aus größerer Wichtigkeit. Nämlich ihre Eignung für einen späteren Austausch angehäuft und aufbewahrt zu werden. Ein Wert bleibt trotz dessen stets ein Tauschwert. Die Bedingung hierfür ist, dass er aus der Vorstellung eines Mensch herrührt, der das Verhältnis von dem Besitz des einen Gegenstandes zum Besitz eines anderen abwägt. Was den Wert eines Gegenstandes eigentlich stiftet, ist dessen Verhältnis zu und der Vergleich mit anderen Gegenständen, die gemeinsam mit ihm im Licht der Öffentlichkeit erscheinen. Hieraus ergibt sich ein klarer Unterschied zwischen der einem Ding innewohnende Qualität — dessen innerer Wert — und dem Marktwert, der von dem Verhältnis abhängig ist (vgl. H. Arendt 1967, S. 169f). Die Aufhebung dieses Unterschieds in den klassischen Werttheorien und Wertphilosophien kam zustande, als der Begriff *worth* — der in diesem Kontext Qualität bedeutet — mit dem des *use-value* (Gebrauchswert) — der im Gegensatz zum *exchange-value* (Tauschwert) steht — ausgetauscht wurde. Damit gelang es beide Eigenschaften eines Gegenstandes auf den Nenner des Wertes zu bringen. Doch Marx, der diese Entwicklung stets vom Standpunkt der Arbeit sah, hat

„[...] als Maßstab für die Entwertung der Dinge wie für die Entfremdung des Menschen das Leben selbst gesetzt, die Funktion nämlich, die ein jegliches in dem menschlichen Lebensprozeß hat [...]. In der sozialistischen Güterverteilung an alle, die arbeiten, löst sich das greifbar Dingliche, seine Qualität wie sein Wert in eine Funktion innerhalb der Regenerationsprozesse von Lebens- und Arbeitskraft auf.“ (H. Arendt 1967, S. 199).

Die eigentliche Verwirrung, die Arendt in diesen Theorien erblickt, hängt mit einem Tatbestand zusammen mit dem sich ihrer Ansicht nach keiner Abfinden konnte. Die Tatsache, die Unmöglichkeit einen absoluten Wert auf dem Warenmarkt zu finden, zu akzeptieren.

„Weil ein Ding *Gebrauchswert sein kann, ohne [Tausch]wert zu seine*, nicht aber umgekehrt, hielt Marx an dem Gebrauchswert als einer Art Ersatz für einen absoluten Wert, an dem man andere Werte messen könne, fest.“ (H. Arendt 1967, S. 199).

Es liegt im *Wesen des Wertes*, dass ein Gegenstand einen Qualitätsverlust erleidet insofern seine Existenzberechtigung nur von seiner Austauschbarkeit abhängt. Damit wird dieser einer universellen Relativierung unterworfen (vgl. H. Arendt 1967, S. 199f, siehe Endnote 39 Kapitel IV, S. 458). Im Gegensatz zu relativen Werten sind relative Maßstäbe nicht möglich. Und Homo faber, der Dank seiner Tätigkeiten, dem Chaos der Natur mit festen Regeln, Maßstäben, Richtlinien und so weiter begegnet, sieht sich zunehmend dieser beraubt. Auch das Geld, in seiner Funktion als Universalwert, wird immer ein relativer Wert bleiben und kommt niemals an diese objektive Eigenständigkeit eines echten Maßstabes heran (vgl. H. Arendt 1967, S. 200).

Die Beständigkeit der Welt und der in ihr enthaltenden Dinge zeigt sich am deutlichsten in der Betrachtung von Kunstwerken. Arendt beschreibt sie als die beständigsten und daher auch weltlichsten Gegenstände die der Mensch herstellen kann. Diese Dinge gehören zu den seltenen Gegenständen der Welt, die so unnützlich sind, dass sie von sich aus keinen Gebrauchswert besitzen und ihr Tauschwert — oder anders gesagt ihr Preis am Markt — beruht vollständig auf der subjektiven Einschätzung der Menschen (vgl. H. Arendt 1967, S. 201). Die ihnen anhaftende Dauerhaftigkeit ist zu der allgemeinen Stabilität der Dinge nicht nur quantitativ sondern gleichfalls qualitativ verschieden. So ist es nicht ungewöhnlich, dass ein Kunstwerk über Jahrtausende im Bestand der Welt bestehen bleibt. In ihrem Überdauern der Zeiten erscheint das Währen der Welt selbst. Und die Dauerhaftigkeit der Welt erhält eine Transparenz „als offenbare sich hinter ihm ein Wink möglichen Unsterblichseins — nicht etwa der Unsterblichkeit der Seele oder des Lebens, sondern dessen, was sterbliche Hände gemacht haben“ (H. Arendt 1967, S. 202). Dieser Tatbestand wird bezeugt durch ihre sinnliche Gegenwärtigkeit. So können wir die Gemälde sehen, die Arien einer Oper hören sowie die Worte eines Buches immer wieder von Neuem lesen.

„Wenn Gebrauchsgegenstände ihre Existenz der menschlichen Geschicklichkeit verdanken, Gegenständliches zu brauchen und zu nutzen, wenn Waren ihre Existenz der menschlichen Neigung zum Tauschen und Einhandeln (Smith) schulden, dann entstehen Kunstwerke aus der menschlichen Fähigkeit, zu denken und zu sinnieren. All dies sind wirkliche Fähigkeiten des Menschen, und nicht bloß Attribute eines der Gattung Mensch angehörenden Lebewesens, wie Gefühle, Bedürfnisse und Triebe auf die sie sich allerdings beziehen können und die oft ihren eigentlichen Inhalt bilden.“ (H. Arendt 1967, S. 203).

Das Denken, Tauschen oder auch das Brauchen transzendieren das emotionale Innenleben eines Menschen. Sie sind *weltbezogene und weltoffene Fähigkeiten* und als solche sind sie dazu fähig die Triebe und Gefühle eines Menschen aus dessen Bewusstsein heraus — in dem dieser lediglich sich selbst fühlen kann, — in die Weite der Welt zu entlassen und zu befreien. Erst durch die Hand kann diese Umwandlung eines Gedankens zu einem *Gedankending* vonstatten gehen. Sowie das reine Brauchen oder Begehren das Bedürfnis und die Gier hervorrufen aber noch lange keine schützende Unterkunft errichten, geschweige denn Dinge im allgemeinen aus dem Nichts herbeizaubern, so bedarf es auch für die Gedanken und die Gefühle eines Herstellungsprozesses. Dieser Vorgang löst sie aus der Subjektivität des Einzelnen und kann sie der Allgemeinheit darbieten. Die Lebendigkeit, die sich in dem Augenblick des Sinnens und Fühlens kund tut wird in dem Kunstwerk festgehalten. Und diese Lebendigkeit erwacht immer wieder von neuem zum Leben wenn Menschen sich das Kunstwerk zu Gemüte führen (vgl. H. Arendt 1967, S. 204ff).

Das Denken, dass die Quelle der Kunst darstellt, gibt sich auch in der Philosophie zu erkennen. Ihm stellt Arendt das Erkennen gegenüber, welches „das Wissen vermittelt und Gewußtes ansammelt und ordnet, [und] sich in den Wissenschaften niederschlägt.“ (H. Arendt 1967, S. 206). Was diese beiden von einander unterscheidet ist die Zweckmäßigkeit des Erkenntnisprozesses. Im Gegensatz zum Denken, welches nach Arendt nur sich selbst zum Zweck hat und nur die lebendige Erfahrung benötigt, ist das Erkennen stets auf ein Ziel und ein Objekt ausgerichtet. Ob nun in der Herstellung im Allgemeinen oder in den Wissenschaften im Speziellen, übernimmt das Erkennen die selbe Funktion und ihre Ergebnisse sind in gleicher Weise Welt Dinge. Von diesen beiden scheidet sie nochmals die spezifisch intellektuelle Verstandestätigkeit:

„Im Gegensatz zum Denken wie dem Erkennen ist die Intelligenz, die sich im Logischen bewährt, ein eigentlich physisches Kraft-Phänomen und daher mit Intelligenz-test genauso meßbar, wie Körperkraft mit Hilfe anderer Apparaturen meßbar ist.“ (H. Arendt 1967, S. 207).

Somit zeigt sich für Arendt, dass die Maschine und eben auch der Computer nichts anderes ist, als der künstliche Ersatz, die Steigerung und Verbesserung der physischen Kräfte des Menschen, die nach dem altbewährten Prinzip der Arbeitsteilung operieren.

„Das einzige, was die Computer, diese ins Gigantische gewachsenen Rechenmaschinen, wirklich beweisen, ist, daß das neunzehnte Jahrhundert [im Gegensatz zum 17.] mit seiner Arbeits- und Lebensphilosophie — mit Marx, Bergson und Nietzsche — im Recht war, wenn es den Verstand für eine bloße Funktion des Lernprozesses hielt und also das Leben selbst für etwas *Höheres* als den Verstand.“ (H. Arendt 1967, S. 208f).

Was die Widersprüche der Philosophie dieses Jahrhunderts angeht, so bestehen diese in ihrer Abneigung gegenüber der Konsumgüter. Die Produktion dieser, nach Arendt, nützlichsten aller Dinge wurden, trotz ihrer utilitaristischen Weltanschauung, von den damaligen Denkern als etwas Zweitrangiges angesehen. Für sie war die Haltbarkeit dann doch von größerem Wert als die Nützlichkeit und an ihr wurde die Produktivität gemessen. Sie ist die entscheidende Eigenschaft eines Objektes für dessen Gestalt — für seine Erscheinungsform in der Welt. Und diese ist die Voraussetzung dafür, dass es für den Menschen als schön oder häßlich erscheint. Die Erscheinungsform eines Gebrauchsgegenstandes ist im Vergleich zum Kunstwerk eine eher zweitrangige Eigenschaft. Es ist jedoch faktisch gegeben, dass ein jedes, das lang genug existiert, dass es in seiner Gestalt wahrgenommen werden kann, sich einer Beurteilung unterziehen muss. Und diese Beurteilung ist nicht nur auf dessen Funktion begrenzt sondern gleichfalls auf seine Erscheinung.

„Weil alles Seiende auch erscheint, und nicht erscheinen kann ohne eine ihm eigene Gestalt, gibt es in Wahrheit kein Ding, das nicht das bloße Gebrauchtwerden bereits übersteigt und eine Art von Existenz hat, die jenseits seiner Funktion liegt. [...] Das jenseits des Funktionellen liegende Sosein eines Dinges ist seine Schönheit oder seine Hässlichkeit, und dies Sosein, im Unterschied zu der Funktion, ist an Erscheinen überhaupt gebunden und damit an Sichtbarkeit in einer öffentlichen Welt.“ (H. Arendt 1967, S. 210).

Es ist dieses Aussehen nach dem einem Ding Vortrefflichkeit zukommt wenn es die Sphäre der Zweckdienlichkeit durchbrochen hat. Sie entspricht dem vorgestellten Bild in der platonischen Ideenlehre, das dem Hersteller vor dessen inneren Auge erscheint und an dem sich das fertige Ding beweisen muss. Alle Dinge sind unabhängig von ihrem Gebrauchswert aufgrund ihre spezifischen Gestalt, die geformt und gestaltet wurde. Sie entfernt den Gegenstand, indem er einfach nur so ist wie er ist, den rein subjektiven Bedürfnissen des Menschen und fügt ihn ein in

„eine von *objektiven* Maßstäben bestimmte Welt von Gegenständlichem, in der es nicht nur dem Gebrauch dient, sondern auch das Aussehen, die spezifische Qualität, der dinglichen Umwelt bestimmt, in der menschliches Leben sich bewegt.“ (H. Arendt 1967, S: 211).

Zusammenfassend ist das Herstellen eine Weltbildende Tätigkeit. Der herstellende Mensch erschafft durch ihren Vollzug seine Welt und entwickelt ein weltliches Bewusstsein heraus. Diese Objektivität erschafft seine Identität. Hauptsächlich produziert er Gebrauchsgegenstände die sich durch Haltbarkeit ausreichen. Die Materialien für diese Dinge entnimmt er gewaltsam der Natur. Erst durch die Beurteilung des natürlich Gegebenen erhalten die Naturdinge die Substantialität, die den Weltdingen ihre Haltbarkeit verleihen. In dem er seine Stärke mit den Kräften der Natur misst und diese mit Hilfe seiner Werkzeuge und seinem Verstand *überlistet* erfährt er Selbstwirksamkeit, Selbstgewissheit und Stolz für seine Leistungen. Jedem Herstellungsprozess geht eine Idee voraus. Die Idee, das Vorbild oder auch das Modell sind unzerstörbar. An ihnen muss sich jedes Ding messen und beurteilen lassen. Die Kategorie die er dafür benutzt gründet sich auf Zwecken und Mitteln. Wenn das Werk seiner Hände dem Ideal nicht entspricht, ist dies für ihn die Rechtfertigung es zu zerstören. Am Beispiel des Kunstwerkes wird deutlich, dass diese Kategorie nicht die einzige ist. Neben dem Nutzen kommt jedem Ding aufgrund dessen Gestalt ein Attribut aus dem Spektrum von schön bis hässlich zu. Die Technik, die Homo faber entwickelt hat um die Dinge zu fertigen, stellt eine Imitation und Steigerung seiner körperlichen Fähigkeiten dar. Das Prinzip der Arbeitsteilung sorgte zudem dafür, dass aus der Herstellenden Tätigkeit Arbeit wurde. Gleichfalls hat die Ökonomie im Zuge ihrer Versuche das Problem eines fehlende Generalnenners zu lösen, Homo faber aller Maßstäbe geraubt. Zudem verschwand der öffentliche Raum in dem er seine Werke präsentieren konnte und dafür Ruhm und Anerkennung erhielt. Die handelnde Person verschwand und an ihrer Stelle erschienen Warenbesitzer. Charakteristisch für das Herstellen ist, dass es von nur einem Menschen in der Isolation von anderen vollzogen wird.

4.3.3. Das Handeln

[...] Whether long range weapon or suicide bomber
Wicked mind is a weapon of mass destruction
Whether you're soar away sun or BBC 1

Misinformation is a weapon of mass destruc'
You could a Caucasian or a poor Asian
Racism is a weapon of mass destruction
Whether inflation or globalization
Fear is a weapon of mass destruction
Whether Halliburton or Enron or anyone
Greed is a weapon of mass destruction
We need to find courage, overcome
Inaction is a weapon of mass destruction [...]

Faithless „Mass Destruction“

„Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich [...] 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. [...] 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“ (H. Arendt 1967, S. 17).

Die Pluralität der Menschen offenbart sich in der Gleichartigkeit und der Verschiedenheit des Menschen in Bezug auf seine Mitmenschen. Sie ist die Grundbedingung dafür, dass wir uns Verständigen müssen. So wie es unmöglich ist, sich beispielsweise als Menschen mit einem Baum darüber zu unterhalten, wie dieser seine Existenz erfährt, würde es ebenfalls keiner komplexen Sprache wie der menschlichen bedürfen „um einander im Notfall die allen gleichen, immer identisch bleibenden Bedürfnisse und Notdürfte anzuzeigen“ (H. Arendt 1967, S. 213). Die Besonderheit ist eine universale Eigenschaft, die allem was ist zukommt. Ihr ist es geschuldet, dass jede Bestimmung, also Definition von etwas, nur als eine Negation von etwas anderem vorgenommen werden kann. Die Bestimmung eines Etwas wird einerseits über die Zuordnung zu einer übergeordneten Gattung und andererseits unter der Angabe des Unterscheidungsmerkmals zu etwas anderem vorgenommen. Die Wahrnehmung des Seins eines Etwas, ist nur im Plural möglich. Diese Besonderheit zeigt sich in den multiplen Gestalten, die das organische Leben annehmen kann und deren primitivste Erscheinungsformen bereits das reine *Anders-sein* als Variation oder Verschiedenheit übersteigen. Im menschlichen Wesen manifestiert sich die universale Besonderheit mit der Verschiedenheit zu einer Einzigartigkeit. Dieser Umstand, so schreibt Arendt, kommt dem Menschen aus der Fähigkeit zu, diese Verschiedenheit aktiv zum Ausdruck bringen zu können. In dem er sich von anderen unterscheidet und sich vor anderen auszeichnet präsentiert er in all seinen Äußerungen neben dem eigentlichen Informationsgehalt auch immer sich selbst.

„Sprechen und Handeln sind die Tätigkeiten, in denen diese Einzigartigkeit sich darstellt. Sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart.“(H. Arendt 1967, S. 214).

Diesen beiden Tätigkeiten folgt unweigerlich ein In-Erscheinung-treten in der Welt. Sie entsprechen einem aktiven Sich-zeigen. Von dem Vorgang der Geburt bei dem der Mensch in der Welt erscheint unterscheidet es sich dadurch, dass es auf einer selbst ergriffenen Initiative beruht. Diese ist nicht an einen besonderen Entschluss gekoppelt. Sie ist zu verstehen als ein Sich-Bemerkbar-Machen durch Geräusche oder Bewegung ohne, dass diesen bereits ein Sinn innewohnt. Dies macht die Tätigkeiten Handeln und Sprechen im Unterschied zum Arbeiten oder Herstellen zu den essentiellsten Tätigkeiten des Menschen denen er sich in keiner Weise entledigen kann.

„Das Leben eines Sklavenhalters, eines Ausbeuters, oder eines Parasiten mag moralisch anfechtbar sein, es ist immer noch eine spezifisch menschliche Weise zu existieren. Ein Leben ohne alles Sprechen und Handeln andererseits [...] wäre buchstäblich kein Leben mehr, sondern ein in die Länge eines Menschenlebens gezogenes Sterben; es würde nicht mehr in der Welt unter Menschen erscheinen, sondern nur als ein Dahinschwindendes sich überhaupt bemerkbar machen; wir wüßten von ihm nicht mehr als wir, die Lebenden, von denen wissen, die in den Tod schwinden, den wir nicht kennen.“ (H. Arendt 1967, S. 2014f).

Die Initiative des Handelns und Sprechens in ihrer ursprünglichsten Offenbarung zeigt sich bei der Geburt eines Kindes. Hier vermischen sich die Bedeutungen von Handeln und eine Initiative ergreifen zu Synony-

men. Das Neugeborne markiert die grundsätzliche Fähigkeit des Menschen etwas neues zu beginnen. Es ist ein *initium*, ein Anfänger und Anführer des eigenen Lebens und nur es ist in der Lage für sich ein Neues in Bewegung zu setzen. Das Prinzip des Anfanges liegt im Wesen des Menschen begründet. Der Mensch ist ein *Jemand* und bevor es den Menschen gab, war *Niemand* auf der Welt. Aller Anfang durchbricht die Kontinuität des bereits Bestehenden. Und hieraus entspringt das Ereignis, dessen Unvorhersehbarkeit „allen Anfängen und Ursprüngen inhärent“ (H. Arendt 1967, S. 216) ist. So ist auch das Leben auf der Erde entgegen aller Wahrscheinlichkeiten entstanden.

„Der Neuanfang steht stets im Widerspruch zu statistisch erfassbaren Wahrscheinlichkeiten, [...]; er mutet uns daher, wo wir ihm in lebendiger Erfahrung begegnen — d.h. in der Erfahrung des Lebens, die vorgeprägt ist von den Prozessabläufen, die ein Neuanfang unterbricht —, immer wie ein Wunder an. Die Tatsache, daß der Mensch zu Handeln im Sinne eines Neuanfanges begabt ist, kann daher nur heißen, [...] daß das, was *rational*, d.h. im Sinne des Berechenbaren, schlechterdings nicht zu erwarten steht, doch erhofft werden darf.“ (H. Arendt 1967, S. 216f).

Der Mensch, der im Sinne eines Jemand in die Welt hineingeboren wurde, brachte das Prinzip des Neuanfanges mit sich. Dieses Prinzip, nach dem Gott die Welt erschaffen hat findet in der Persönlichkeit eines jeden Menschen Einzug in die Welt und mit ihm gleichsam das Prinzip der Freiheit.

„Wegen dieser Einzigartigkeit, die mit der Tatsache der Geburt gegeben ist, ist es, als würde in jedem Menschen noch einmal der Schöpfungsakt Gottes wiederholt und bestätigt; will man den Jemand, der einzigartig in jedem neuen Menschen in die Welt kommt, bestimmen, so kann man nur sagen, daß es in bezug auf ihn vor seiner Geburt *Niemand* gab.“ (H. Arendt 1967, S. 217).

Handeln und Sprechen ergänzen sich und sie sind auf eine einzigartige Weise mit einander verknüpft. Der Geburt des Jemand, der sich in der Welt bewegt und handelt entspricht die Antwort auf die Frage nach dem *Wer bist du?* Taten wie Worte können diese Frage beantworten, doch steht die Tat dem Neubeginn näher als das Sprechen, das sich wiederum für die Offenbarung des *Wer einer ist* besser eignet. So werden unkommentierte Handlungen zu schockierenden und unverständlichen Ereignissen und verhindern aufgrund vollendeter Tatsachen alle Möglichkeiten der Verständigung (vgl. H. Arendt 1967, S. 217f). Aus ihnen spricht die Ablehnung und sie repräsentieren die Stummheit. Das Gespräch aber gibt der Tat eine Bedeutung und bringt diese in Zusammenhang mit der handelnden Person. Hieraus ergibt sich die essentielle Bedeutung des Sprechens für das Handeln. Soweit sie für alle anderen Tätigkeiten schlicht zur Informationsübertragung dient ist die Umständlichkeit der Sprache dem Umstand geschuldet, dass eine Person in ihr mitspricht.

„Vom Standpunkt des bloßen Nutzens ist Handeln nur Ersatz für die Anwendung von Gewalt, die sich immer als wirksamer erweist, so wie das Sprechen vom Standpunkt der bloßen Information eine Art von Notbehelf ist, mit dem man sich nur so lange abfindet, als eine Zeichensprache nicht erfunden ist.“ (H. Arendt 1967, S. 218).

Die Einzigartigkeit eines jeden menschlichen Wesens wird aktiv im Sprechen und Handeln zur Schau gestellt. Das *Wer* steht dem *Was* eines Menschen entgegen. Denn dass was wir sind, was wir können und was wir nicht können steht uns frei zu zeigen oder nicht. Aber:

„[...] das eigentlich personale *Wer-jemand-jeweilig-ist* [ist] unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun.“ (H. Arendt 1967, S. 219).

Dass sich dieser *Wer-jemand-ist* der Mitwelt zeigt, ist unmissverständlich. Gerade für denjenigen, der sich zeigt ist es hingegen äußerst unwahrscheinlich, sich seinem eigenen Wesen voll und ganz bewusst zu werden. Das unbewusste Selbst ist — was die alten Griechen als *Daimon* bezeichneten — ein Wesen, das den Menschen ein Leben lang begleitet und ihm über die Schulter schaut ohne sich ihm jemals wirklich zu zeigen. Dieses Phänomen wird um so deutlicher an den Rändern des Politischen. Die angesprochene Qualität, die dem Handeln und Sprechen innewohnt, findet sich immer dann, wenn Menschen *miteinander* reden oder tätig sind. In ihren extremen Variationen, der *tätigen Güte* und dem *Verbrechen* verliert sich ihr zeigender Charakter. Wenn die Menschen voller Selbstlosigkeit für ihre Mitmenschen nur noch *im Modus des Füreinander* in

Erscheinung treten oder wenn sie im *Modus des Gegeneinander* nur von ihrem Ego geleitet werden, ist es für sie stets ein Risiko den eigentlichen Jemand — *das Subjekt des Handelns und Sprechens* — zu enthüllen. Diese beiden Phänomene bilden den Rand des Politischen, des Bereichs menschlicher Angelegenheiten. Sie sind *Phänomene der Verlassenheit*. Wenn sich der Bereich menschlicher Angelegenheiten aus dem Miteinander bildet, so finden wir im Falle der tätigen Güte um eine Einer-für-alle-Situation. Im Falle des Verbrechens handelt es sich entsprechend um die gegenteilige Einer-gegen-alle Situation. Denn das Selbstopfer oder die Selbstsucht lassen sich nur verüben, wenn der Mensch losgelöst aus allen menschlichen Bezügen agieren kann.

„Vom Standpunkt des Miteinander handelt es sich in beiden Fällen um Phänomene der Verlassenheit, die gewissermaßen nur am Rande des Bereichs menschlicher Angelegenheiten erscheinen dürfen, soll dieser Bereich nicht zerstört werden, also um Randerscheinungen des Politischen, die in ihm geschichtlich wirksam nur in Zeiten des Untergangs, des Verfalls und der politischen Korruption werden. In solchen Zeiten verdunkelt sich der Bereich der menschlichen Angelegenheiten; er verliert die strahlende, Ruhm stiftende Helle“ (H. Arendt 1967, S. 220).

Die Fremdheit, die einem neugeborenen Kind sowie jedem, der als Neankömmling in die Welt eintritt, anhaftet verliert sich im Miteinander. Die Nähe, die durch sie konstituiert wird eröffnet den öffentlichen Raum zwischen den Menschen. Während die Güte und das Verbrechen eine Distanz generieren, in der des Menschen ursprüngliche Fremdheit bewahrt bleibt. Daraus folgt, dass im Zwielficht politischer Ungewissheit sich die Menschen von einander entfremden. Sie werden zu Fremden — in der Welt und untereinander. Diese Verlassenheit und Fremdheit öffnen den Heiligen und Verbrechern Tür und Tor.

„Ohne diese Eigenschaft, über das Wer der Person mit Aufschluß zu geben, wird das Handeln zu einer Art Leistung wie andere gegenstandsbezogene Leistungen auch. Es kann dann in der Tat einfach Mittel zum Zweck werden, so wie Herstellen ein Mittel ist, einen Gegenstand hervorzubringen.“ (H. Arendt 1967, S. 221).

So wie im Krieg das Reden zumeist der Verbreitung von Propaganda dient und alles Handeln mit Waffengewalt vollzogen wird, so verschwindet die Identität des Handelnden in der Belanglosigkeit wenn lediglich die Leistung als solche von Bedeutung ist. Ob Sieg oder Niederlage; beides sind Leistungen im positiven oder negativen Sinne. Trotz der Offenbarungen des Jemand, die mit jedem Wort und jeder Tat aufblitzen, ist es unmöglich diesen Jemand eindeutig in Worte zu fassen. Das Wesen eines Menschen lässt sich nicht definieren. Und diese *differentia specifica* des Menschseins begründet die Ungewissheit aller im Miteinander der Menschen stattfindenden Angelegenheiten. Sprechen und Handeln findet immer zwischen Menschen statt und sie sind unmittelbar an die Mitwelt gerichtet. Diese Tatsache bleibt auch bestehen wenn ihr Inhalt objektiv ist. Das heisst, wenn sich die Worte und Taten auf Dinge beziehen, die sich in der Welt befinden — in dem Raum zwischen den Menschen in dem diese ihren Interessen nachgehen.

„Diese Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was *inter-est*, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden.“ (H. Arendt 1967, S. 224).

Ein anderes Zwischen, das sich bildet, wenn Menschen ins Gespräch und ins gemeinsame Handeln kommen, nennt Arendt das *menschliche Bezugsgewebe*. Obwohl dem Wer eines Menschen soviel Ungewissheit anhaftet, besitzt sein Erscheinen eine enorme integrierende Kraft. Aus ihm heraus bildet sich ein über den objektiven Zwischenraum hinweg gehendes Zwischen — ein Netzwerk aus Beziehungssträngen. In dem die Menschen "sich direkt über die Sachen, welche den jeweiligen Gegenstand bilden, hinweg aneinander richten und sich gegenseitig ansprechen“ (H. Arendt 1967, S. 225) knüpfen sie Beziehungen und Verbindungen zwischen sich. Der Grundirrtum in allen bisherigen Versuchen, die seit der Begründung einer politischen Philosophie unternommen wurden, das Politische auf einer materialistischen Basis zu verstehen liegt in der Ignoranz gegenüber diesem *subjektiven Faktor* begründet (vgl. H. Arendt 1967, S. 225f).

Das Faktum des Geborenwerdens zeugt außerdem davon, dass jedem Sprechen und Handeln bereits ein Bezugsgewebe vorausgegangen ist. Jedes neue in Erscheinung treten ist wie ein neuer Einstich in dieses Gewebe zu verstehen. Wodurch ein weiterer Faden in es hineingesponnen wird.

„Sind die Fäden erst zu Ende gesponnen, so ergeben sie wieder klar erkennbare Muster bzw. sind als Lebensgeschichten erzählbar.“ (H. Arendt 1967, S. 226).

Was die Taten und Worte der Menschen hinterlassen sind einzig und allein die Geschichten, die sich aus ihnen ergeben. Sie sind es, die letztendlich als Urkunden oder Denkmäler sowie in den Kunstwerken verdinglicht werden. Sie verankern sich im Gedächtnis der Generationen, wo sie verbleiben und immer wieder nach-erzählt werden können. Diese Geschichten hat ein Jemand begonnen und wahrhaftig erlitten und handelnd dargestellt. Doch niemand hat sie jemals ersonnen oder vorherbestimmt.

„Denn die große Unbekannte, die in keiner Gleichung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie je aufgegangen ist, tritt nicht erst auf, wenn man die Geschichte als Ganzes betrachtet und findet, daß ihr *Held*, die Menschheit, eine Abstraktion ist, die nicht handeln kann, weil man ihr unter keinen Umständen die zum Handeln notwendige Eigenschaft der Personalität zumuten kann.“ (H. Arendt 1967, S. 228).

Dass die Geschichtsphilosophie stets auf einen sich im Unbekannten befindenden Drahtzieher zurückgriff, trotzdem sie sich an der Geistesgeschichte orientierte, unterstreicht diese Annahme Arendts. Die *unsichtbare Hand* des Adam Smith ist nur eine der künstliche Lückenfüller die es braucht, wenn das Handeln, aus der Vorstellung von einem die Menschen leitenden wirtschaftlichen Kalkül kategorisch ausgeschlossen ist. Der für uns unerlässliche Mut eines Helden ist bereits die unerlässliche Bedingung des Handelns und Sprechens. Er wird benötigt um die Initiative ergreifen zu können uns in die Welt einzuschalten. Mut und Kühnheit sind die Bedingungen um den privaten Bereich, in dem Sicherheit und Geborgenheit vorherrschen, zu verlassen und uns selbst zu exponieren.

„Das Ausmaß dieses anfänglichen Mutes, ohne den Handeln und Sprechen —und damit wenigstens für die Griechen, Freiheit — überhaupt nicht möglich sind, ist nicht weniger groß und vielleicht sogar größer, wenn es sich zufällig ergeben sollte, daß der *Held* leider ein Feigling ist.“ (H. Arendt 1967, S. 232).

Es zeigt sich hier warum die Kunstform des Theaters, dessen Inhalt das Handeln selbst ist, eine politische *par excellence* ist (vgl. H. Arendt 1967, S. 228 - 234).

Nun ist es allgemein bekannt, dass die menschlichen Bezüge zueinander zerbrechliche Angelegenheiten darstellen. Da Handeln und Sprechen in der Isolation in keiner Weise möglich ist, muss es sich im Kontakt mit anderen Menschen vollziehen. Das Bezugsgewebe, das daraus entsteht, ist jedoch nur solange existent solange der konstituierenden zwischenmenschlichen Kontakte stetig wiederholt werden. Die Vorstellung des Machens und Schaffens innerhalb des Bezugsgewebes ist somit ein Irrglaube, der seinen Ursprung in den Erfahrungen mit den herstellenden Tätigkeiten hat. Er entspringt zudem aus der Verzweiflung über das Handeln und dessen Sinn, „die sich dann leicht mit der utopischen Hoffnung tröstet, man könne vielleicht die Menschen behandeln, wie man alles andere Material behandelt.“ (H. Arendt 1967, S. 234). Auch die Leistungen eines großen Herrschers sind von den Vielen unter ihm vollbracht worden. Sie gaben ihm die Stärke zur Macht, die vielen Kräfte die er für sich monopolisiert. Und obwohl in dieser Konstellation niemand wirklich handelt, da niemand sich wirklich offenbart, begründet sie das Trugbild daß der *Starke am mächtigsten allein ist*.

Die Kehrseite des Handelns ist das Erdulden. Alle Taten beeinflussen einen Anderen. Daher ist in jeder Geschichte auch immer ein Jemand der die Folgen einer Handlung erleiden muss. Prinzipiell ist die Kette an Menschen, die durch eine Handlung affiziert werden unbegrenzt. Denn obwohl die Quelle des Handelns außerhalb des Bezugsgewebes liegt, so schlägt es doch in die Unendlichkeit menschlicher Bezüge ein und kann Kettenreaktionen von ungeahntem Ausmaß hervorrufen. Das es sich hier nicht einfach bloß um Reaktionen

handelt ergibt sich daraus, dass Handlungen sich immer zwischen handelnden Wesen vollziehen und daher stets ein eigenständiges Handeln hervorruft. Die Unvorhersehbarkeit des Handelns liegt zudem nicht in der Anzahl der Menschen begründet sondern in der Zerbrechlichkeit der Konstellation aus denen sich das Bezugsgewebe bildet. So geschieht aufgrund einer einzigen Geste oder eines Wortes, dass sich das zuvor noch Absehbare auf einen Schlag ändert.

„Schrankenlosigkeit erwächst aus der dem Handeln eigentümlichen Fähigkeit, Beziehungen zu stiften, und damit aus der ihm inhärenten Tendenz, vorgegebene Schranken zu sprengen und Grenzen zu überschreiten.“ (H. Arendt 1967, S. 238).

Auch wenn diese Grenzen den notwendigen Rahmen für menschliches Zusammenleben bilden, kommt diesem niemals wirklich Verlässlichkeit zu. Dies zeigt sich schon allein daran in welchem Ausmaß jede neue Generation die Grenzen wieder verschiebt wenn sie sich in die Welt einschaltet.

„Alles was diesen Bereich stabilisiert, von dem schützenden Zaun um Haus und Hof bis zu den Landesgrenzen, die die physische Identität, und den Gesetzen, die die politische Existenz der Völker bestimmen und einhegen, ist gleichsam von außen an diesen Bereich herangebracht, in dessen Inneren die Tätigkeiten des Handelns und Sprechens wirken, zu deren Wesen es gehört, Anfänge zu setzen und Bezüge zu stiften, aber nicht zu stabilisieren und zu begrenzen.“ (H. Arendt 1967, S. 238).

Daher ist das Maßhalten neben dem Mut eine der klassischen Tugenden. Die Versuchung, die sich einem jeden handelnden Menschen stellt, ist die Hybris — der Hochmut. Hingegen, behauptet Arendt, ist der spezifische *Wille zur Macht* ein Phänomen das sich aus der Ohnmacht des modernen Menschen im Bereich des Politischen ergibt. Die Schranken, welche gesetzt wurden um ein Gleichgewicht zwischen Hochmut und Maßhalten zu generieren und damit den Schein des Zuverlässigen zu schaffen, sind aber außerstande das Unabsehbare beherrschbar zu machen. So ist es zwar möglich, an Hand von Wahrscheinlichkeitsrechnungen, Vorhersagen zu machen doch ist es gerade diese Eigentümlichkeit, die den Geschichten der Menschen die ihnen eigene Spannung verleiht. Ohne, würde der Mensch vor Langeweile umkommen. Das für alle Geschichte gleiche Ende, der Tod des Protagonisten, ist nur deshalb erträglich, weil sich zwischen diesem Ereignis und der Geburt eine Vielzahl von Abenteuern ergeben von denen nicht im Vorhinein gewusst werden kann, welches Ende sie nehmen werden (vgl. Arendt 1967 S. 235 - 239).

Während für die Griechen im antiken Athen die Gesetzgebung mit dem Bau der Stadtmauer gleichkam und der Gesetzgeber als auch der Architekt in die gleiche Berufsgruppe fielen, ist diese seit der römischen Antike zum eigentlichen Inhalt des Politischen Handelns geworden. Der Inhalt des Politischen in Athen waren die Athener und nur sie waren die Polis. Das die Gesetzgebung schließlich in den Mittelpunkt rückte liegt daran, dass die Menschen begannen nach den Gesetzen im Sinne des Herstellens zu handeln. Erst mit dieser Entwicklung wurde eine vorbestimmbare Entwicklung ermöglicht. Diese Entwicklung ist zudem der sokratischen Schule geschuldet, die sich bewusst gegen das wandte, was in der Polis als politisch galt. Jedoch muss für dieses Endergebnis gerade auch auf das Verzichtet werden, was das Bezugsgewebe der Menschen entstehen lässt. Für den Gewinn von Zuverlässigkeit erschien es den weisen Philosophen gegen die Vergeblichkeit, die Schrankenlosigkeit und die Unabsehbarkeit Abhilfe zu schaffen (vgl. H. Arendt 1967, S. 244f). Wie es so oft der Fall ist, konnte diese Idee nicht erhalten, was es versuchte zu kontrollieren. Denn die Bürger der Polis:

„[...] die im Rahmen dieser Organisation [handelten, hatten] sich für das Außerordentliche in ihrem Dasein, das an sich noch vergänglicher ist als sie selbst, einer Wirklichkeit versichert, die nur die Gegenwart einer Mitwelt, das Gesehen- und Gehörtwerden, das vor anderen In-Erscheinung-Treten, verleihen kann; dies *Publikum* in einem Zuschauerraum, in dem aber ein jeder zugleich Zuschauer und Mithandelnder ist, ist die Polis. Die Polis sollte verhindern, daß die *Auftritte* der Sterblichen [...] jemals aus dieser weltlichen Wirklichkeit wieder verschwinden.“ (H. Arendt 1967, S. 249).

Das Handeln und Sprechen sind so unmittelbar auf den gemeinsamen Teil der Welt bezogen, dass erst durch ihren Vollzug ein öffentlicher Raum in ihr entstehen kann. Die Polis ist sozusagen nicht einfach nur die Bezeichnung für die antiken Stadtstaaten. Sie bezeichnet die Organisationsstruktur, die sich die Menschen

dieser Staaten gegeben hatten. Und ihr wirklicher Raum befindet sich zwischen denen, die sich um ihn sorgen und für dieses Miteinander zusammenleben, egal wo sie sich auch befinden mögen (vgl. H. Arendt 1967, S. 249f).

„Es ist ein Vorurteil zu meinen, daß dieser eigentlich politische Raum der Erscheinungen immer und überall vorhanden sei, wo Menschen zusammenleben, [...]. Selbst wo er existiert, pflegt die Mehrzahl der gerade Lebenden sich außerhalb seiner zu bewegen — wie [...] auch die nur auf ihren Lebensunterhalt bedachte, erwerbstätige Bevölkerung der modernen Welt; [...] Menschlich und politisch gesprochen, sind Wirklichkeit und Erscheinung dasselbe, und ein Leben, das sich, außerhalb des Raumes, in dem allein es in Erscheinung treten kann, vollzieht, ermangelt nicht des Lebensgefühls, wohl aber des Wirklichkeitsgefühls, das dem Menschen nur dort entsteht, wo die Wirklichkeit der Welt durch die Gegenwart einer Mitwelt garantiert ist, in der eine und dieselbe Welt in den verschiedensten Perspektiven erscheint.“ (H. Arendt 1967, S. 250f).

Das Entstehen des Erscheinungsraumes geht somit jeder Staatsgründung voraus. Die Staatsform ist demnach das Konstrukt in das er sich per Organisation verwandelt und gestaltet wird. Doch anders als alle anderen Räume überdauert er die Vorgänge seines Entstehens nicht sondern verschwindet sobald die Tätigkeiten aus denen heraus er sich gebildet hatte beendet wurden. In jeder Ansammlung von Menschen ist er potentiell vorhanden. Doch ist er weder ständig aktualisiert noch auf Dauer gesichert. Der Zusammenhalt politischer Körper ergibt sich aus dessen *Machtpotential*. Der Zusammenbruch politischer Gemeinschaften ist demnach durch *Machtverlust* gekennzeichnet der letztendlich zur *Ohnmacht* wird. Anders als die *Mittel der Gewalt* lässt sich Macht nicht speichern um im Notfall zum Einsatz zu kommen. Denn Macht existiert nur da wo sie auch realisiert wird. Somit erklärt sich die Unfähigkeit des Reichtums einen potentiellen Machtverlust auszugleichen (vgl. H. Arendt 1967, S. 251f).

„Mit realisierter Macht haben wir es immer dann zu tun, wenn Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten erscheinen, wo also Worte nicht leer und Taten nicht gewalttätig stumm sind, wo Worte nicht mißbraucht werden, um Absichten zu verschleiern, sondern gesprochen sind, um Wirklichkeiten zu enthüllen, und wo Taten nicht mißbraucht werden, um zu vergewaltigen und zu zerstören, sondern um neue Bezüge zu etablieren und zu festigen, und damit neue Realitäten zu schaffen.“ (H. Arendt 1967, S. 252).

Dies zeigt sich im Besonderen anhand des passiven Widerstandes, der sich jeglicher Form der Gewalt entsagt und trotzdem der Gewalt nicht weicht. Daher kann ihm prinzipiell nur in Form eines organisierten Massenmordes begegnet werden. Doch ein solches Vorgehen würde nur Tote zurücklassen über die keiner mehr herrschen kann (vgl. H. Arendt 1967, S. 254). Arendt zufolge ist Macht das, was den weiteren Zusammenhalt einer Gruppe, nachdem der Akt des Zusammenhandelns beendet ist, aufrecht erhält. Aus ihr entstehen jene Verbände, die heutzutage als Organisation bezeichnet werden. Die Bedingung dafür ist, dass sich die Gruppe nicht wieder auflöst. Somit erklärt sich, dass ein Mensch, der die Isolation wählte auch auf Macht verzichte hat und sich nur noch auf seine eigenen Stärke verlassen kann. Macht kann somit nicht wie Kraft oder Stärke besessen werden. Sie ist immer abhängig von der *Übereinstimmung vieler Willensimpulse und Intentionen*.

„Diese Begrenztheit der Macht durch Pluralität ist nicht zufällig, weil ihre Grundvoraussetzung ja von vornherein eben diese Pluralität ist.“ (H. Arendt 1967, S. 254).

Die Verbindung der Stärke des Einzelnen — die für das Herstellen benötigt wird — und der Macht der Vielen — die sich aus dem Handeln ergibt — findet sich allein in der Vorstellung eines einzigen allmächtigen Gottes. Allmacht ist nur im Singular möglich. Aus diesem Grund muss aller Anspruch auf Allmächtigkeit gleichzeitig die Vernichtung der Pluralität mit einbeziehen. Nur die Gewalt kann es mit der Macht aufnehmen. Mit ihrer Hilfe ist es für einen Einzelnen möglich die Vielen unter Zwang zu stellen. Dieses Verhältnis spiegelt sich in der Staatsform der Tyrannin wieder. In ihr wird alle Macht durch die Gewalt vernichtet und an ihre Stelle tritt die Ohnmacht und die Vergeblichkeit, die alle, die Beherrschten sowie den Herrschenden, vereinnahmt. Hier beruft sich Arendt auf Montesquieu für den das eigentliche Merkmal der Tyrannis das Prinzip der Isolation

darstellt. Nicht nur der Herrschende ist von den Untergehenden getrennt sondern auch sie sind untereinander durch Furcht und Mißtrauen gegenseitig isoliert. Somit kriert diese Staatsform aufgrund ihrer Unfähigkeit Macht zu erzeugen und sich selbstständig in dem Erscheinungsraum zu halten unweigerlich den Keim ihrer Vernichtung selbst (vgl. H. Arendt 1967, S. 254ff). Da Macht und Stärke nicht das Selbe sind, ist die Stärke kaum von der Gewalt betroffen. In der Isolation kann der Einzelne seine Stärke weiterhin zur Geltung bringen. Doch sowie die Gewalt die Macht der Vielen zerstört so übertrumpft die Macht der Vielen die Kraft des Einzelnen.

„Je mehr eine Staatsform wesentlich ein Machtgebilde ist, also vor allem im Falle der schrankenlosen Demokratie, desto schwerer wird es der Einzelne haben, sich in ihr zur Geltung zu bringen. Macht korrumpiert in der Tat, aber nur, wenn die Schwachen sich zusammentun, um die Starken zu ruinieren, nicht vorher. Der *Wille zur Macht*, wie ihn die Neuzeit von Hobbes bis Nietzsche als Laster oder Tugend der Starken auslegte, ist in Wahrheit eines der Laster der Schwachen und Schlechtweggekommenen, der von Neid, von Gier, von Ressentiment Geplagten.“ (H. Arendt 1967, S. 257).

Dies verdeutlicht sich in dem Phänomen der Vetternwirtschaft. Hier wird die Konkurrenz umgangen und anhand der Macht der Clique gelangen diejenigen auf Positionen, die aufgrund ihrer Fähigkeiten eigentlich nicht geeignet sind (vgl. H. Arendt 1967, S. 257). Dieses Beispiel zeigt aber auch, dass Macht nur auf dem Gebiet der Herstellung korrumpierend wirken kann. Dieser Bereich ist mehr oder weniger deckungsgleich mit dem Kultur und Geistesleben aber nicht mit dem eigentlich Politischen. Macht ist das, was den öffentlichen Raum der Erscheinungen erschafft, erhält und die Welt als solche erst lebendig macht (vgl. H. Arendt 1967, S. 258). So ist das Handeln schließlich keinem anderen Maßstab unterworfen außer der Größe. Diese Größe besteht darin, dass die Handlung alle gegebenen Maßstäbe des Sich-Verhaltens übertrifft und dadurch in das Gedächtnis der Menschen eingeht. So war also die Polis der Ort an dem die alten Griechen ihren guten wie bösen Taten ein Denkmal errichten konnten. Sie ist es welche die Menschen ermutigt das Außergewöhnliche zu wagen. Die Größe ist demnach unabhängig von allen Motiven und Zielen sondern besteht allein in der Art und Weise des Tuns an sich und ihr Sinn begründet sich anhand ihrer Einzigartigkeit (vgl. H. Arendt 1967, S. 260f). Die Größe der lebendigen Handlung und des lebendigen Wortes haben ihre Bedeutung in ihrem Vollzug und ihrer Aktualität. Aristoteles nannte es darum *das Werk der Menschen qua Menschen* und aus ihm heraus entsteht das *gut-leben*. Dies ist aber nichts greifbares sondern eine Tätigkeit in der Aktualität ihres Vollzugs. (vgl. H. Arendt 1967, S. 262).

„Diese seine Aktualität liegt jenseits der Zweck-Mittel-Kategorie, und das *Werk des Menschen qua Menschen* ist kein Zweck, so wie die *Mittel* es zu leisten — die sogenannten *Tugenden* [...] — keine Eigenschaften sind, die man mobilisieren oder nicht mobilisieren kann ohne daß sie darum aufhören zu existieren, sondern eben eine *Trefflichkeit*, die überhaupt nur in der Aktualität des Vollzugs da ist.“ (H. Arendt 1967, S. 262).

Sowohl Demokrit sowie Plato aber auch noch Adam Smith waren sich dessen noch bewusst. Und während die antiken Philosophen noch darauf bestanden, dass es so etwas wie eine Staatskunst gibt, die aber den ausführenden Künsten zuzuordnen sei, so hatte Smith, als er „Militär, Geistliche, Juristen und Ärzte mit Opernsängern auf eine Stufe stellte“ (H. Arendt 1967, S. 263) sich auf diese Tradition berufen, die in diesen etwas Gemeinsames sah, eben dass diese Tätigkeiten sich in ihrem Vollzug erschöpfen (vgl. H. Arendt 1967, S. 262f).

Wenn nun, nach antiker Auffassung über das Politische, die Einzigartigkeit des Menschen sich im Sprechen und Handeln offenbart und sich zudem ein zwischen den Menschen liegender Raum bildet, in dem diese in Erscheinung treten, so liegt dies an der potentiellen Unvergänglichkeit die diesen Tätigkeiten inne wohnt. Denn nichts prägt sich dem Gedächtnis mehr ein, als die Ereignisse vergangener Zeiten, die in ihm zu Erinnerungen werden. Dass also dieser Erscheinungsraum, in seiner besonderen Bedeutung, das eigentliche *Werk des Menschen* ist, steht im Widerspruch zu den Auffassungen, die Arendt aus den Tätigkeiten der Arbeit und des Herstellens herausgearbeitet hat. Es findet sich bei den Menschen, deren Lebensführung eher durch die

Ansichten bestimmt ist, dass des Menschen Werk mehr ist als er selbst oder dass der Güter höchstes das Leben ist, immer auch die Tendenz, das Reden und Handeln als eitle Betriebsamkeit abzutun. Nichts desto trotz benötigen auch diese Menschen einen Erscheinungsraum und auch sie haben zumindest im geringfügigen Maße Vertrauen darauf, dass Sprechen und Handeln als die gängige Art des Miteinanders gegeben sind. Denn ohne sie würde für diese Menschen keine reale Außenwelt und auch keine Identität existieren.

„Die Art und Weise, in der Menschen Wirkliches als wirklich erfahren, verlangt, daß sie die schiere Gegebenheit der eigenen Existenz realisieren, nicht etwa weil sie sie ändern könnten, sondern um zu artikulieren und zu aktualisieren, was sie sonst nur erleiden und erdulden würden. Und diese artikulierende Aktualisierung vollzieht sich in den Tätigkeiten, die selbst reine Aktualitäten sind.“ (H. Arendt 1967, S. 264).

Die Realität, so Arendt, lässt sich allein dadurch erkennen, dass sie uns allen gemeinsam ist. Der Gemein-sinn ist der Sinn, der alle anderen Sinne aus ihrer Subjektivität herausholt und sie in ein *objektiv Gemeinsames* verwandelt. Durch die Bestätigung von anderen erhält das sinnlich Erfahrene eine Wirklichkeit (vgl. H. Arendt 1967, S. 264f). Kraft des *Gemeinsinns*, des *gesunden Menschenverstandes*, sind die sinnlichen Wahrnehmungen des Mensch nicht bloß Nervenreize sondern jenes Medium durch das ihm Wirklichkeit vermittelt wird. Eine Störung dieses Wirklichkeitssinns, so Arendt, zeigt sich in der Zunahme von Aberglaube. Er ist ein Anzeichen für den Rückgang der Gemeinsamkeit der Welt für eine bestimmten Gruppe von Menschen, die sich der Welt entfremdet und auf ihre Subjektivität zurückgezogen haben (vgl. H. Arendt 1967, S. 265). Diese Weltentfremdung ist gleichbedeutend mit dem Verschwinden des Erscheinungsraumes und dem Absterben des Gemein-sinns. Sie wird in einer Arbeitsgesellschaft weitaus größere Auswirkungen haben als in einer Gesellschaft von Handwerkern und Produzenten. Das liegt allein darin begründet, dass auch wenn die Herstellung in der Isolation erfolgt, sie doch stets immer in der Umgebung einer Dingwelt stattfindet, die bezeugt, dass andere Menschen und die Welt existieren. Was aber Homo faber selbst und den Erscheinungsraum betrifft, so begibt auch er sich in das Licht der Öffentlichkeit wenn er seine Produkte oder Waren auf dem Tauschmarkt präsentiert. Auch der herstellende Mensch handelt. Nur ist dieses eher durch ein Interesse an anderen Erzeugnissen motiviert, und nicht aufgrund eines Verlangens nach anderen Menschen. Dennoch ist auch der Markt durch eine Macht entstanden und wird von ihr aufrecht erhalten. Diese Macht ist aber nicht das Selbe wie das Machtpotential von dem bereits die Rede war. Die Macht des Marktes entsteht aus der Tauschkraft. Diese tritt in einer Warengesellschaft an die Stelle des Personalen und sorgt dafür, dass alles eigentlich Menschliche in die Privatsphäre der Familie und der Intimität der Freundschaft zurückgedrängt wird. Hieraus ergibt sich eine Umkehrung der gesellschaftlichen Verhältnisse die in der Antike vorherrschten zu denen in der Moderne. Das Personale wurde zu etwas Privatem und der Warenhandel öffentlich. So zeigt sich auch, dass die Frage nach dem Wer-einer-ist damit beantwortet werden kann wenn man darüber Aufschluss gibt Was-einer-tut (vgl. H. Arendt 1967, S. 266ff.)

„Das, was die Integrität der Person, die durch nichts anderes zustande kommen kann als dadurch, daß sie Gegebenes, die Mitgift der Geburt, aktualisiert und artikuliert, hält und erhält, ist, was wir gemeinhin Stolz nennen. Stolz aber ist nur möglich in dem Vertrauen, daß Wer-Jemand-ist an Größe und Bedeutung alles übersteigt, was dieser Jemand möglicherweise leisten und vollbringen mag.“ (H. Arendt 1967, S. 269).

In den verschiedenen Formen der Organisation in Bezug auf die Tätigkeiten, die gemeinsam verrichtet werden sollen, ihr spezifisch politischer Gehalt. So ist das Herstellen eine unpolitische Tätigkeit und die Arbeit antipolitisch. In der für sie typischen Organisationsform, dem Arbeitstrupp oder -kollektiv verschwindet die Pluralität. Alle Werte die sich aus der Arbeit ergeben sind von sozialer Natur. Denn die gemeinsame Arbeit sowie der gemeinsame Konsum sind begründet durch die *Gleichartigkeit* der Menschen. Der Wert und der Sinn seiner Arbeit ist für das Animal laborant im vollem Umfang von den sozialen Bezügen abhängig. Sie garantieren den störungsfreien Verlauf aller Arbeits- und Konsumprozesse (vgl. H. Arendt 1967, S. 271f). Im Gegensatz dazu wird das Prinzip der Gleichheit dadurch realisiert, indem die Ungleichen sich im Hinblick auf bestimmte

Ziele angleichen. Die bestehende Verschiedenheit wird nicht durch eine der menschlichen Natur inhärente Gleichartigkeit nivelliert. Im Gegenteil entsteht sie erst durch äußere Maßstäbe — sowie erst das Geld die ungleichen Tätigkeiten aller Berufe vergleichbar gemacht hat. Arendt verdeutlicht dies anhand der Arbeiter, die über Jahrtausende außerhalb der Gesellschaft standen. Mit der Garantie auf ein geregeltes Jahreseinkommen und den vollen Rechten eines Bürgers wurden auch sie letztendlich zu vollberechtigten Mitgliedern der Gesellschaft — zu Jobholdern — und zu einer der vielen die Gesellschaft regelnden Pressuregruppen. Die politische Gleichheit der Menschen ist in keiner Weise das Selbe wie die Gleichartigkeit der einzelnen Gattungswesen des homo sapiens (vgl. H. Arendt 1967, S. 272f).

Es ist nun aber der Verschiedenheit der Menschen geschuldet, dass ihr Handeln nicht ohne Folgen bleibt und die sich aus ihr ergebenden Verbindungen im hohen Maße zerbrechlich sind. Daher haben nicht nur die Philosophen der Antike immer wieder versucht, das Handeln der Menschen durch eine zuverlässigere Tätigkeit auszutauschen. Diese Tätigkeit sollte im besten Falle durch nur einen Mann bewerkstelligt werden können „der, abgesondert von den Störungen durch die anderen, von Anfang bis Ende Herr seines Tuns bleibt.“ (H. Arendt 1967, S. 279). Die Argumentation für das Handeln im Modus des Herstellens findet sich seit je her in der Polemik gegen die Demokratie wieder. In ihr kommen auch die Einwände gegen das Politische im Generellen zum Vorschein. In diesen Versuchen ist die Abschaffung eines öffentlichen Bereichs immer schon mit einbegriffen und mit ihr auch die Abschaffung der Pluralität.

„Dabei liegt es natürlich sehr nahe, seine Zuflucht erst einmal zu der Monarchie oder Ein-Herrschaft zu nehmen, die ihrerseits mannigfacher Variationen fähig ist — von der offenen Tyrannis eines Einzelnen gegen alle anderen über die verschiedenen Formen des aufgeklärten Despotismus und Absolutismus bis herunter zu den Abarten der Demokratie, in der die Vielen in einen kollektiven Körper verschmelzen, so daß das Volk wirklich ein vielköpfiges Eines wird, das sich als Alleinherrscher, als *Monarch* konstituiert.“ (H. Arendt 1967, S. 279f).

So sehr auch die Tyrannis von Vorteil ist, um die Produktivität einer Gesellschaft zu steigern oder ihre inneren Verhältnisse zu stabilisieren, ist sie doch immer aufgrund des ihr innewohnenden Machtverlustes dem Untergang geweiht. Was diesen Organisationsformen innewohnt, ist die Bestrebung desjenigen der einst mit etwas begonnen hat die Kontrolle über dessen Verlauf zu bewahren. Doch ohne die Anderen, die ihm zur Hilfe kommen kann er seine Tat nicht vollenden. Diese sogenannte Souveränität ist aber im Bereich des Handelns unmöglich. Nur wenn es jemanden gelingt über die Anderen so zu verfügen als wären sie seine Werkzeuge. Was das typische Verhältnis dieses Unterfangens darstellt, ist das des Befehlshabenden und den Befehlsvollstreckern. Durch was sich dieses Verhältnis im Besonderen auszeichnet, ist das der Eine das Wissen hat und der Andere lediglich etwas tut ohne zu wissen wozu er es tut. Was Arendt hier erläutert bezieht sich auf Platons *Staatsmann* der in den Erfahrungen der Familie eine Lösung für die Aporien des Handelns sah:

„Es ist der Bereich des antiken Haushalts, der darauf beruhte, daß der Herr und Haushaltsvorstand wußte, was zu tun war, und genügend Sklaven besaß, die seine Anweisungen ausführten, ohne darum wissen zu müssen, was sie eigentlich taten. [...] Dabei muß man sich vor dem weiterverbreiteten Irrtum hüten zu meinen, Plato hätte die Familie und damit die Haushaltsorganisation abschaffen wollen; er wollte umgekehrt diese Lebenssphäre so ungeheuer erweitern, daß schließlich alle Bürger der Polis sich wie Glieder einer Familie fühlen und verhalten könnten.“ (H. Arendt 1967, S. 283).

Bei diesem Versuch sollte das Politische auf die Kunst reduziert werden, nach der es möglich ist alles nach ihrer Priorität zu ordnen. Anhand derer sollte bestimmt werden, wann eine Tat begonnen oder weitergeführt wird (vgl. H. Arendt 1967, S. 281ff). Damit verschwanden zugleich die Bezüge zwischen denjenigen, die etwas beginnen und denjenigen, die zur Hilfe eilten. Was bleibt sind Herrscher und Beherrschte. Für Plato galten diese Kategorien im gleichen Maße für alle menschlichen Bezüge. Unter dieser Voraussetzung

„[...] wird Selbstbeherrschung für Plato das höchste Kriterium für die Fähigkeit, andere zu beherrschen; die Befehlsgewalt des Philosophen-Königs ist legitim, weil die Seele imstande ist, dem Körper Befehle zu erteilen, und weil die Vernunft die Fähigkeit besitzt, die Leidenschaften zu beherrschen.“ (H. Arendt 1967, S. 284).

An dieser Stelle wird nochmals deutlich, wie sehr Platos politischer Philosophie Erfahrungen, die beim Herstellen gemacht werden, zugrunde liegen. Denn die platonische Gleichsetzung des Wissens mit Herrschen und Befehlen beziehungsweise des Handelns mit Gehorchen und Vollstrecken, findet nur in den herstellenden Tätigkeiten eine Sinnhaftigkeit (vgl. H. Arendt 1967, S. 284f). Die Gewalttätigkeit, die allen Herstellungsprozessen immanent ist, nimmt nach Arendt auch im Bereich der Politik die Rolle ein, die ihr beim Herstellen zukommt. Bis zur Neuzeit ist diese jedenfalls auf eine instrumentale Funktion beschränkt. Dies lag an der bis dahin immer noch geltenden Hierarchie der Tätigkeiten an deren Spitze die Kontemplation und die Vernunft standen. In diesem Sinne waren alle Tätigkeiten lediglich Mittel zum Zweck für eine außerhalb des tätigen Lebens liegender Besinnung auf sich selbst und der Erkenntnis, die sich aus ihr heraus ergibt. Daher spielten in der politischen Philosophie auch die Probleme eine größere Rolle Die sich aus der Ableitung des Herrschaftsbegriffs aus der Familie ergaben. Diese stehen im Bezug zur Legitimierung von Macht und Autorität. Um das Handeln der Menschen selbst zu verstehen wurden hingegen kaum Versuche unternommen (vgl. H. Arendt 1967, S. 289f). Im Herstellen gilt ohne Einschränkung das Gesetz der Zweck-Mittel-Kategorie und eine Einschränkung dieser Kategorie kann nur durch eine gegebene Moral garantiert werden. Diese kann aber nicht vorausgesetzt werden, da jedes Mittel eben durch die Zwecke gerechtfertigt wird die es zu erfüllen verspricht. Aus diesem Umstand ergibt sich das Paradox des modernen Politikverständnisses. Und:

„[s]olange wir uns einbilden, daß wir im Politischen uns im Sinne der Zweck-Mittel-Kategorie bewegen, werden wir schwerlich imstande sein, irgendjemand davon abzuhalten, jedes Mittel zu benutzen, um anerkannte Zwecke zu verfolgen.“ (H. Arendt 1967, S. 291).

Der Widerspruch in der Philosophie von Plato und auch Aristoteles, die den Handwerkern nicht einmal das Bürgerrecht zugestehen wollten und doch den Bereich der zwischenmenschlichen Angelegenheit gerade nach dem Prinzip gestalteten welches sich aus den Erfahrungen dieser Berufsgruppe ableitete, zeigt wie unlösbar die Probleme erscheinen, die sich aus den Handlungen der Menschen ergeben können. Wie sehr man auch versucht das sensible Bezugsgewebe der Menschen durch die Techniken des Herstellers zu stabilisieren, so führen solche Unternehmen letztendlich dazu, dass dieses zerreißt (vgl. H. Arendt 1967, S. 292f).

Das menschliche Handlungen nicht rückgängig gemacht werden können zeigt sich insbesondere an den Taten, die außerhalb des Zwischenmenschlichen stattfinden und direkt in die Natur hinein handeln. Dieses Hineinhandeln nimmt bereits im Experiment seinen Ausgang bei dem der Natur Bedingungen vorgegeben und natürliche Abläufe (re)produziert, bis sogar die elementarsten sowie außerplanetaren Kräfte auf die Natur und die Menschen losgelassen werden. Die Elektrizität und die Atomenergie sind hier nur zwei Beispiele von vielen. An diesen zeigt sich aber der spezifische Prozesscharakter des Handelns. Ihm ist zueigen, dass er potentiell endlos ist. Aus der Erfahrung des Handelns heraus entstanden dann auch die neuen Wissenschaften der Neuzeit, die gleichfalls die Natur sowie die Geschichte als Prozesse begriffen. Dass die menschlichen Handlungen etwas so Dauerhaftes hervorbringen können, könnte die Menschen durchaus stolz machen. Nur scheint es, sind sie nicht gewillt auch die Last, die Unwiderruflichkeit und Unvorhersehbarkeit erzeugen, zu tragen.

„All dies war immer Grund genug, sich in Verzweiflung von dem Bereich menschlicher Angelegenheiten wegzuwenden und mit Verachtung auf diese zweideutigste aller menschlichen Gaben, die Gabe der Freiheit, zu blicken, die das menschliche Bezugsgewebe zwar schafft, aber so, daß jeder, der an ihm mitwebt, in einem solchen Ausmaß in es verstrickt wird, daß er weit eher das Opfer und der Erleider seiner eigenen Tat zu sein scheint als ihr Schöpfer und Täter.“ (H. Arendt 1967, S. 298).

Der Schuld, die sich der handelnde Mensch auflädt, kann er nur entgehen wenn er sich dazu entschließt nicht mehr zu handeln. Um seine Souveränität zu wahren muss er sich stets auf Abstand zu anderen Menschen bewegen. Doch hier liegt ein Irrtum vor, der Freiheit mit Souveränität gleichsetzt. Denn die unbedingte Autonomie als auch die Herrschaft über sich selbst stehen im krassen Gegensatz zur menschlicher Pluralität.

So stellt sich heraus, dass die traditionelle Philosophie, die diesem Umstand versuchte gerecht zu werden, für die souveräne Freiheit von Anderen die Überwindung einer in der menschlichen Natur innewohnenden Schwäche vorauszusetzen. Doch diese Schwäche ist nichts weiter als die Pluralität selbst.

„So beruht die Lehre des Epiker darauf, daß man sich in der Tat einbilden kann, *glücklich* zu sein, auch wenn man lebendig im Phalerischen Stier gebraten wird, und die stoische Moral feiert ihre größten Triumphe, wenn sie Sklaven lehrt, sich einzubilden, sie seien frei. [...] Aber diese Macht bewährt sich nur in dem Maße, in dem es gelingt, die Wirklichkeit der Welt und der Mitwelt, in der man als ein Glücklicher oder Unglücklicher, im Stande des Frei- oder des Versklavtseins in die Erscheinung tritt, so weit ausschalten, daß sie noch nicht einmal als Zuschauer zugelassen ist zu dem Schauspiel des Selbstbetrugs.“ (H. Arendt 1967, S. 299f).

Im Unterschied zur Arbeit oder dem Herstellen deren Aporien sich durch die nächst höhere Tätigkeit auflösen, findet sich die Lösung für die Widersprüche des Handelns im Handeln selbst. Dem Animal laborant wurde das Wunder der Welt durch Homo faber gegeben und dass diese außerhalb der Zweck-Mittel-Kategorie noch so etwas wie Sinn hat verdankt er dem sinnenden und handelnden Menschen, der in ihr lebt. So ist es die Fähigkeit zu versprechen welche die Unabsehbarkeit der Taten zu einem bestimmten Grad aufhebt und die Fähigkeit des Verzeihens welche die Last der vergangenen Taten von den Schultern des Schuldigen nimmt.

„Die Fähigkeiten, zu verzeihen und zu versprechen, sind in dem Vermögen des Handelns verwurzelt; sie sind die Modi, durch die der Handelnde von einer Vergangenheit, die ihn auf immer festlegen will, befreit wird und sich einer Zukunft, deren Unabsehbarkeit bedroht, halbwegs versichern kann.“ (H. Arendt 1967, S. 302).

Diese Fähigkeiten kann der Mensch aber nur im Umgang mit anderen Menschen ausbilden. Daher ist die Legitimation für Herrschaft die sich aus der Selbstbeherrschung ergibt unzulässig. Denn in der Erfahrung mit sich selbst sind diese Handlungen nicht existent. Erst die Art und Weise in der ein Jemand erlebt, dass ihm verziehen wird und Versprechen gehalten werden, bestimmen inwieweit dieser Jemand fähig ist im Bezug auf sich selbst zu verzeihen und Versprechen zu halten.

„Nur wem bereits verziehen ist, kann sich selbst verzeihen; nur wem Versprechen gehalten werden, kann sich selbst etwas versprechen und es halten.“ (H. Arendt 1967, S. 303f).

Arendt führt zur weiteren Erläuterung einige Bibelzitate ein. Damit versucht sie die Sinnhaftigkeit des Verzeihens zu verdeutlichen. So zitiert sie aus Lukas Schrift folgende Stelle:

„Und wenn er siebenmal des Tages an dir sündigen würde und siebenmal des Tages wieder käme und spräche: es reutet mich, so sollst du ihm vergeben.“ (Lukas 17, 3-4, zit. nach H. Arendt 1967, S. 306).

In der Endnote zu diesem Zitat gibt sie eine weitere Übersetzung in der weitere Bedeutungen des griechischen Originals mit wieder geben werden. So schreibt sie dort:

„Und wenn er siebenmal des Tages gegen dich fehlen würde und siebenmal des Tages wieder käme und spräche: ich änderte meinen Sinn, so sollst du ihn frei gehen lassen.“ (H. Arendt 1967, Endnote 81, S. 468).

Erst durch die Fähigkeit sich gegenseitig zu Entlasten können die Menschen Freiheit bewahren, die sie von Geburt an besitzen und nur solange sie gewillt sind ihren Sinn zu ändern, dass heißt einen Neuanfang zu wagen, sind sie in der Lage das Vermögen der Freiheit mit all ihren Gefahren zu handhaben (vgl. H. Arendt 1967, S. 306). So ist die Rache stets an die ursprüngliche Verfehlung gebunden wohingegen das Verzeihen sich von ihr löst und den Kreislauf der Reaktionen durchbricht. Dadurch schafft das Verzeihen, als eine eigenständige Handlung, den Täter sowie das Opfer zu befreien. Alternativ vermag nur die Strafe ein Vergehen auszugleichen und den Kreislauf der Rache zu durchbrechen. Ein Vergehen, dass sich nicht durch eine angemessene Strafe wieder ausgleichen lässt, kann auch nicht verziehen werden. Denn nur wenn der Mensch die Wahl hat anders reagieren zu können, also auch zu bestrafen, kann er vergeben:

„Daß wir dem Bösen nur mit Gewalt begegnen können, besagt nicht, daß wer Böses erduldet und sich wehrt, nun auch böse wird, aber es heißt wohl, daß das Böse den zwischenmenschlichen Machtbereich zerstört, wo immer es in Erscheinung tritt. Böse Taten sind buchstäblich Un-taten; sie machen alles weitere Tun unmöglich“ (H. Arendt 1967, S. 307f).

Der ausschlaggebende Unterschied zwischen Verzeihen und Bestrafen ist, dass im Mittelpunkt des Verzeihens sich nicht die Tat, sondern die Person befindet um deren Willen vergeben wird (vgl. H. Arendt 1967, S. 308). Wenn nun das Christentum die Liebe als das Mittel gegen alle Untaten in den Vordergrund stellt, so untergräbt sie damit die Pluralität der Menschen. Denn die Liebe ist ein Phänomen das sich nur zwischen zwei Menschen abspielt und diese von der Welt abtrennt.

„Indessen entspricht der Liebe, die nur in ihrem eigenen, eng umschriebenen Reich die Herrin ist, in dem weiteren Bereich menschlicher Angelegenheiten ein personaler Bezug, den wir vielleicht am Besten mit dem Wort *Respekt* umschreiben können. Der Respekt ist [...] eine Art *politischer Freundschaft*, die der Nähe und der Intimität nicht bedarf; er drückt die Achtung vor der Person aus, die aber in diesem Fall aus der Entfernung gesehen ist, welche der weltliche Raum zwischen uns legt, wobei diese Achtung ganz unabhängig ist von Eigenschaften der Person, die wir bewundern mögen, oder von Leistungen, die wir hochschätzen. So ist ja offenbar der moderne Respektverlust, bzw. die Überzeugung, das wir Respekt nur schulden, wo wir bewundern oder schätzen, ein deutliches Zeichen für die fortschreitende Entpersonalisierung des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens.“ (H. Arendt 1967, S. 310).

Sowie das Vermögen zu vergeben, die Menschen von ihren vergangenen Taten befreit, so vermag das Vermögen zu Versprechen und diese zu halten Bindungen zu schaffen, die diese Freiheit für die Zukunft sichern. Die Verträge, Abkommen und Bündnisse die sich aus ihm ergeben entsprechen der einzigen Möglichkeit in der Freiheit unter der Bedingung der Pluralität auf Dauer bestehen bleiben kann.

„Der große Vorteil aller Staatsformen, die ursprünglich auf einem Vertrag beruhen und für die das Ideal politisch festgelegter Bezüge am Modell des Bündnisses abgelesen ist, beruht darauf, daß in ihnen Freiheit als positiver Modus des Handelns möglich ist.“ (H. Arendt 1967, S. 312).

Für Arendt sind die Versprechen als *Wegweiser in ein noch unbekanntes Gebiet* oder *Inseln des Voraussehbaren* zu verstehen. Und so lange sie das bleiben können sie ihre Macht entfalten. Sobald sie aber dazu benutzt werden die Zukunft vorherzubestimmen und zu sichern verlieren sie ihr bindendes Potential (vgl. H. Arendt 1967, S. 312f). Die Bindung einer Gruppe, deren Mitglieder sich auf ein gemeinsames Vorhaben geeinigt und sich einander versprochen haben für diesen Zweck zusammenzubleiben, ist jeder losen oder von oben diktierten Ansammlung von Menschen immer überlegen.

„Diese Überlegenheit entspringt der Möglichkeit, mit der Zukunft so zu schalten und so über sie zu disponieren, als wäre sie eine Gegenwart, was ja nichts anderes heißt, als daß man auf seine ungeheure und wie ein Wunder anmutende Weise diejenige Dimension erweitert hat, in der Macht sich auswirken kann.“ (H. Arendt 1967, S. 313f).

Denn auch die Moral, unter der die Gesamtsumme der in einem Kulturkreis geltenden Sitten und Gebräuche verstanden wird, kann sich letztendlich auf nichts anderes stützen als auf das Versprechen und den guten Willen dieses zu halten. Politisch gesprochen, kann Moral nur bedeuten:

„[...] den Risiken und Gefahren, denen Menschen als handelnde Wesen unabdingbar ausgesetzt sind, mit der Bereitschaft zu begegnen, zu vergeben und sich vergeben zu lassen, zu versprechen und Versprechen zu halten.“ (H. Arendt 1967, S. 314).

Zusammenfassend lässt sich nach Arendt festhalten, dass die menschliche Eigenschaft zu Handeln und zu Sprechen auf Zwischenmenschlichkeit beruht. Der Fakt der Pluralität besagt, dass sich auf dem Planeten Erde mehr als ein Mensch ihren Lebensraum teilen. Zudem sind alle Menschen trotz ihrer Gleichartigkeit im hohen Maße verschieden. Diese Verschiedenheit kommt in den Tätigkeiten des Handelns und Sprechens zum Ausdruck. Hauptsächlich mit Hilfe der Ohren und Augen kann der Mensch seine Mitmenschen wahrnehmen. Anhand seines Körpers und insbesondere Kraft seiner Stimme ist es für den einzelnen Menschen möglich auf sich aufmerksam zu machen. Dieses aktive In-Erscheinung-Treten begründet seine Fähigkeit zum Neuanfang. In dem Moment seiner Geburt, mit dem ersten Schrei, macht er zum ersten Mal von ihr gebrauch.

Dieser Akt verwandelt ihn von einem Niemand in einen Jemand. Wer dieser Jemand ist, ergibt sich im Verlauf seiner Lebensgeschichte aus seinen Taten und Worten. Die Fähigkeit die Initiative zu ergreifen und etwas Neues zu beginnen bleibt ein Leben lang potentiell vorhanden. Aus der Übereinstimmung von Wort und Tat entsteht Nähe zu anderen Menschen und ein Gemeinwesen. Dieses ist durchzogen von einem Netzwerk von Beziehungen — dem Bezugsgewebe. Hingegen schaffen die Taten, die darauf beruhen einen Menschen zu vereinzeln, Distanz zu anderen Menschen. Diese Handlungen bedürfen einer Anonymität die den tätigen Menschen vor der Öffentlichkeit verbergen. Sie erzeugen Fremdheit. Die Folgen, die dem gesprochenen Wort und der vollendeten Tat nachgehen sind immer Ungewiss. Diese Ungewissheit ist mit der undefinierbarkeit des Wesens eines Menschen begründet. Um sich zwischen die Menschen in die Öffentlichkeit zu begeben bedarf der Mensch Mut und Kühnheit. Zudem ist der Mensch, der angefangen hat zu Handeln, darauf angewiesen, dass andere Menschen dazukommen um ihm dabei zur Hilfe zu gehen. Aus einem Einzelvorhaben wird so ein gemeinsames Schaffen an dessen Ende eine gemeinsame erlebte Geschichte wird. Jede Handlung des einen Menschen hat als Kehrseite, dass sie von einem anderen Menschen erduldet werden muss. Die kommentierte Handlung ermöglicht denjenigen, die erdulden, ein Verständnis für die Tat zu erhalten. Vollendete Tatsachen hingegen zerstören die Möglichkeit zur Teilnahme an einer gemeinsamen Handlung. Neben den Tugenden des Muts und der Kühnheit steht dem Hochmut die Mäßigung entgegen. Diese Verhaltensweisen sind als Trefflichkeit zu verstehen, die dem Menschen verhelfen erfolgreich zu handeln.

Der zwischenmenschliche Bereich lässt sich auch als Erscheinungsraum beschreiben. Dieser geht jeder Staatsgründung voraus. In jeder Ansammlung von Menschen ist der Erscheinungsraum potentiell vorhanden. Die Aufrechterhaltung dieses Raumes ist bedingt durch die Menschen, die in ihm als Gruppe gemeinsam tätig sind. Das gemeinsame Tätigsein erschafft ein Machtpotential. Mit dem Verlust von Handlungsmöglichkeiten innerhalb einer Gemeinschaft erleidet diese einen Machtverlust und wird somit ohnmächtig. Aus einem dauerhaft bestehendem Zusammenhalt einer Gruppe über den Vollzug ihrer ursprünglichen gemeinsamen Tat hinaus entsteht eine Organisation. Gegen die Macht einer Gruppe kann die Stärke eines Einzelnen nichts ausrichten. Allein die Mittel der Gewalt befähigen einen Einzelnen die Macht von Vielen unter Kontrolle zu bringen. Aus diesem Grund wird der Starke innerhalb einer auf Macht basierenden Gemeinschaft nicht voll ausschöpfen können. In Verbindung mit Hierarchien deren einzelne Positionen gewissen Kompetenzen voraussetzen kann die Macht einer Gruppe das gesamte Vorhaben verderben. Im Gegensatz zum Herstellen sind Handlungen nicht messbar. Die einzige Kategorie, die sich aus der Enthüllung der handelnden Person ergibt, ist Größe. Die Größe einer Tat oder eines gesprochenen Wortes zeigt sich in der Art und Weise wie diese vollzogen wurden und das allgemeine Sich-Verhalten übersteigt. Aus der Größe der Tat entspringt gleichfalls die Erinnerung an sie. Diese Erinnerungen soweit sie mit anderen Menschen geteilt werden bilden die Grundlage für die gemeinsame Geschichte. Im Sprechen und Handeln artikulieren und aktualisieren die Menschen ihr Dasein. Sie erfahren Bestätigung für ihre Existenz und für das, was sie mit ihren subjektiven Sinnen wahrnehmen. Aus der gegenseitigen Bestätigung der Wahrnehmungen erschaffen sie ihre gemeinsame Wirklichkeit. Sie entwickeln einen Gemeinsinn. Die Verschiedenheit mit der sich Menschen bei ihrer ersten Begegnung konfrontieren hebt sich anhand einer gegenseitigen Angleichung auf. Diese Angleichung vollzieht sich dadurch, dass sie sich gegenseitig Rechte einräumen. Um dem Problem des Zerfalls der Gemeinschaft zu entgehen haben manchen die Fähigkeit verfehlte Taten zu verzeihen und sich gegenseitig Versprechen zu geben und zu halten. Nichtsdestotrotz wird über der Sphäre des Zwischenmenschlichen stets das Schwert des Damokles schweben. Alle Versuche der Menschen ihre gemeinsamen Angelegenheiten auf Dauer und zuverlässig zu regeln führten letztendlich dazu, aus den Erfahrungen der Familie und den Tätigkeiten des Herstellens alles Handeln mit Gesetzen zu regeln und das organisierte Gemeinwesen in der Form des Staates zu verwalten. Der Mensch wird einer Vergesellschaftung unterzogen — sozialisiert. In diesem Prozess

wandelt sich das freie Handeln in angepasstes Verhalten. Mit dem Verlust der Freiheit verliert der Mensch den Bezug zu seinen Taten und das Verantwortungsgefühl für sein Handeln.

5. Die Verortung der Sozialen Arbeit im arendschen Ver- gesellschaftungsprozess

Herzlich willkommen!
Herzlich willkommen!
Kommen sie einen Schritt näher und ziehen sie ein Los
Bevor sie wieder losziehen
Sind sie ziellos ziehen sie ein Ziel-Los, sind sie stillos ziehen sie ein Stil-Los
Sind sie hoffnungslos dann ziehen sie ein Hoffnungs-Los
Sind sie gerade rastlos, dann ziehen sie ein Rast-Los
Was los? Ziehen sie nicht dies los, ziehen sie das los
Was ist bloß los? Sind sie trostlos ziehen sie ein Trost-Los
Ziehen sie irgendein Los sonst sind sie auch noch Loslos

Herr Sorge „Los ziehen - Gedicht“

Das letzte Kapitel Arendts Analyse zur Vita activa beschreibt die gesellschaftlichen Entwicklungen während der Neuzeit. An ihrem Ausgangspunkt befindet sich ein radikaler Zusammenbruch des menschlichen Weltbildes und der Vorstellung was der Mensch kraft seiner Sinne erfahren und für wirklich erachten kann. Erst dieses Ereignis stellte einige voraus gegangene philosophische Spekulationen in das Licht der Öffentlichkeit, da es einen klaren Beweis für ihre Richtigkeit bereitstellte.

„Indessen haben weder die Spekulationen der Philosophen noch die Vorstellungen der Astronomen jemals ein Ereignis konstituiert. Giordano Brunos Spekulationen haben, bevor Galilei seine teleskopischen Entdeckungen machte, nicht einmal die Aufmerksamkeit der Gelehrten erregt [...]. Im Reich der Ideen zählen Ursprünglichkeit und Tiefe, die beide personal bedingt sind, aber nicht das Neusein, die objektiv nachweisbare Originalität; Ideen kommen und gehen, sie besitzen eine ihnen eigene Beständigkeit und sogar Unsterblichkeit, die ausschließlich davon abhängt, bis in welche Tiefen ihre Leuchtkraft dringt; und diese Leuchtkraft besteht und dauert unabhängig von Zeit und Geschichte. Ideen ferner, im Unterschied zu Ereignissen, sind niemals ohne ihresgleichen, es gibt immer eine Vorwelt, die sie schon gedacht, und — hoffentlich — immer eine Nachwelt, die sie wieder denken wird. [...] Was aber niemand vor Galilei getan hat, war, ein Gerät, das Teleskop, so zu benutzen, daß es die Geheimnisse des Universums sich menschlicher Erkenntnis *mit der Gewißheit sinnlicher Wahrnehmung* offenbaren; was nichts anderes heißt, als daß er die Fassungskraft einer erdgebundenen Kreatur mit einem körperlichen Sinnesapparat so erweiterte, daß sie über sich hinauslangen kann in Regionen, die sich ihrem Zugriff entziehen und darum sich bisher in der Ungewißheit der Spekulation und der Einbildungskraft überhaupt geöffnet hatten“ (H. Arendt 1967, S. 331, siehe auch Endnote 11 Sechstes Kapitel, S. 472)

Der Zusammenbruch der alten Ordnung veranlasste auch Descartes zu seiner Philosophie des Zweifels in dessen Folge all das, was der Mensch überhaupt wissen kann mit Hilfe seiner Werkzeuge empirisch nachempfunden werden musste. Die Erkenntnis, dass alles was um uns herum geschieht und das nicht mit unseren eignen Sinne erfasst werden konnte von nun an mit Hilfe von Messinstrumenten, die vom Universum in irgendeiner Weise angesprochen werden, erkennbar wurden, hatte zur Folge, dass die Aufhebung der Bedingungen durch die der Mensch an die Erde gebunden war in den Bereich des Möglichkeit rückte. Alles was der Mensch von nun an im Begriff war zu erkennen entzog sich zudem seiner Fähigkeit diese in einer menschlichen Sprache auszudrücken. Die Mathematik und ihre Symbolsprache hingegen vermochte dieses Problem zu lösen. Damit entwickelten die Wissenschaftler eine Sprache, die sich dem Verständnis der Mehrheit der Menschen entzog. Gleichfalls bildeten sie ihre eigenen Gesellschaften und formten die bis heute stabilsten politischen Verbände der menschlichen Geschichte. Die radikale Veränderung des Denkens durch diese Verbände kam jedoch erst in der Moderne zu ihrer politischen Bedeutung indem sie das Leben der Menschen unwiderruflich veränderte (vgl. H. Arendt 1967, S. 345f).

Das mechanische Weltbild, das zu Beginn der Neuzeit noch vorherrschte wandelte sich zum organischen und prozessbezogenen Weltbild, das sich schließlich unter anderem zur Systemtheorien weiterentwickelte. Aber das spezifische Kennzeichen der Neuzeit ist nicht etwa die Wandlung in der Betrachtungsweise der Welt sondern ihr spezifischer Weltverlust.

„Was die Philosophie der Neuzeit des Descartes von aller anderen unterscheidet und worauf auch das spezifisch Neue ihrer Leistung beruht, ist die Herausstellung und Analyse des Selbst und des Selbstbewußtseins als eines von der Seele oder der Person oder menschlicher Existenz überhaupt durchaus geschiedenen Bereichs, und demgemäß der Versuch, alle Erfahrungen in der Welt wie der Mitwelt auf Bewußtseinserlebnisse zu reduzieren, die in einem Selbst verlaufen. [...] Die Größe von Max Webers Entdeckung der Ursprünge des Kapitalismus ist ja gerade der Nachweis, daß eine durchaus diesseitige ungeheure Aktivität möglich ist, ohne daß die Beteiligten sich am Diesseits zu orientieren brauchen, also ohne Sorge für die Welt, ohne Weltgenuß; daß all dies vielmehr dem Interesse an dem eigenen Selbst und der Sorge um das Seelenheil entspringen kann. Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte, ist das Kennzeichen der Neuzeit.“ (H. Arendt 1967, S. 325).

In diesem Zusammenhang stehen auch die Enteignungen und die ungeheure Akkumulation von Besitz die sich zum einem verselbständigten Prozess entwickelte. An die Stelle des Eigentums und der Familie, für die es einst eine Wohnstätte war, setzte sich die Gesamtgesellschaft in der Gestalt einer Nation.

„Die organischen Geschichtstheorien des Nationalismus, die wesentlich zentraleuropäischen Ursprungs sind, beruhen alle auf der Gleichsetzung der Nation und der zwischen ihren Gliedern obwaltenden Bezüge mit der Familie und den Familienbanden. In dem Maße, in dem die Gesellschaft ein Ersatz für die Familie wird, verlangt sie, daß *Blut und Boden* über die Zugehörigkeit zur Nation entscheide; auch wo diese Ideologien nicht voll ausgebildet sind, werden Gleichartigkeit der Bevölkerung und Bodenständigkeit zu den eigentlichen Kriterien der Nationbildung. Das diese nationalstaatliche Entwicklung und die in ihr sich bildende nationalgesellschaftliche Solidarität dem Elend gegengesteuert und das Schlimmste oft verhütet hat, daß sie es sogar zu einer relativ sozialen Gesetzgebung brachte, ist keine Frage; aber ebenso fraglos ist auch, daß all dies ohne jeden Einfluß auf den Prozeß der Enteignung und Weltentfremdung selbst blieb, da das *Kollektiveigentum*, auf dem es beruhte, ja eine in sich selbst widersprüchliche Vorstellung ist.“ (H. Arendt 1967, S. 327f)

Am Ende dieser Entwicklung wird die Weltentfremdung des einzelnen Menschen nicht beendet. Der Einzelne wird in dem globalen gesellschaftlichen Kollektiv seiner Funktion nachgehen oder als unnütz gelten. Diese unnützen Menschen werden vielleicht weiterhin mit Hilfe einer an die Arbeitskraft gebundenen Sozialleistung oder eventuell mit einem bedingungslosen Grundeinkommen ihre Grundbedürfnisse decken oder sich ihren Weg zurück in die Gesellschaft erarbeiten können. Bis dahin wird es weiterhin die Aufgabe der Gesellschaft sein die Funktion des gesellschaftlichen Selbsterhalts oder *stellvertretenden Inklusion* einer *bescheidenen Profession* zu überlassen.

Die Epoche totalitärer Systeme ist keine Hundert Jahre Vergangenheit. In dieser Zeit hat die Menschheit einen extremen Bruch ihres Glaubens erlitten und erfahren was es bedeutet wenn sich Menschen zusammentun um eine gereinigte Welt zu erschaffen. Tim Kunstreich beschreibt in seinem Essay über *Grundstrukturen Sozialer Arbeit in den Zeiten des Neo-Liberalismus — Neo-Sozialhygiene als Rassismus ohne Rassen* zwei gegensätzliche Strategien der Sozialen Arbeit im Umgang mit der Trennung von *nützlichen* und *unnützen* Personen. Diese Trennung hat er als Kernelement des *Neuen Steuerungsmodells* analysiert, die er mit kapitalistisch orientierten Ex- und Inklusionsprozessen im Rahmen von Globalisierungsentwicklungen und gesellschaftlichen Umformungen in Verbindung setzt (vgl. T. Kunstreich 2013, S. 65f). Der Strategie zu einer *Sozialdisziplinierung* ordnet er drei Elemente zu: *Rationalisierung*, *Professionalisierung* und *Kolonialisierung*.

Mit dem Element der *Rationalisierung* beschreibt er ein wiederkehrendes institutionelles Handlungsmuster in dessen Vollzug soziale Ereignisse zu individuellen Defiziten werden (vgl. T. Kunstreich 2013, S. 66). Das Element der *Professionalisierung* umschreibt den Prozess, in dem diese Umwandlung innerhalb der zuständigen Institutionen vorgenommen wird. Hierbei werden aus *vielfältigen Situationen einheitliche und individuelle Defizite* (vgl. T. Kunstreich 2013, S. 67). Bei dem Element der *Kolonialisierung* handelt es sich um eine inhaltliche Bestimmung des Klientenbildes. Diesen Stigmatisierungen geht die Legitimation einer hegemonialen Lebensweise voraus anhand derer eine soziale Zäsur vorgenommen wird. Es findet eine Abwertung aller Lebensformen statt, die nicht der Norm entsprechen (vgl. T. Kunstreich 2013, S. 67f). Er setzt diese in Bezug auf die zentralen Vorstellungswerte (Ideologeme) der sozialarbeiterischen Theorie und Praxis wie sie von Manfred Koppler erarbeitet wurden. Der Rationalisierung entspricht eine *Menschenökonomie* nach der Menschen in einem Kosten-Nutzen-Verhältnis als Human Resources betrachtet werden. Hier findet eine Reduktion des

Menschen in Bezug auf dessen Verwertbarkeit statt. Der Professionalisierung entspricht das *klassifizierende Denken* in Höherwertiges und Minderwertiges. Dieses Denken findet sich zum Beispiel in der Diagnostik wieder. Ihm liegt eine Vermischung und gegenseitige Bekräftigung eines Fortschrittsoptimismus und einer kulturpessimistischen Degenerationsangst zugrunde. Die Annahme, dass jeder Mensch potentiell gefährlich sein kann veranlasst die Gesellschaft dazu die Menschen in ihrem Handeln einzugrenzen. Sollte der Mensch keine Einsicht zeigen warum er sein Handeln verändern sollte, so wird daraufhin mit Strafe reagiert. Es entsteht hier eine gesellschaftliche Tendenz zur Punitivität (Bestrafungspraxis). Schließlich findet sich in der Kolonisierung die alte *Volks gemeinschaftsideologie* wieder. Hierbei handelt es sich um eine Abstufung einer sozialen Rangordnung in institutionellen Handlungsmustern. Ihr Bezugspunkt ist die bürgerliche Familie, die eine Modellfunktion einnimmt. Des Weiteren beruht sie auf der Vorstellung, dass der Einzelne ohne die Gesellschaft nicht leben könnte. Der Beitrag zur *Gemeinschaft der Steuerzahler* wird ausschlaggebender Faktor für den Erhalt von Sozialleistungen. Frei nach dem Motto *ohne Leistung keine Gegenleistung* (vgl. T. Kunstreich 2013, S. 68-73).

Dem gegenüber stellt Kunstreich ein pro-aktives und übergreifendes Handlungsmuster. Dieses zeichnet sich dadurch aus, dass es die Eigensinnigkeit als auch Eigenständigkeit der Manchen mit einbezieht. Somit bildet es ein kritisches Gegenstück zur regulierenden Strategie.

Das Handlungsmuster umfasst drei kooperierende Vorgehensweisen: Die *Aktivierung*, die *Solidarisierung* und die *Selbstregulierung* (vgl. T. Kunstreich 2013, S. 73). Bei der Aktivierung steht die Eigenmotivation im Vordergrund. Ein soziales Ereignis wird zu einem existentiell bedeutsamen Thema. Das handelnde Subjekt ist in diesem Falle die AdressatIn selbst. Hingegen wird bei der regulierenden Strategie eine Fremdmotivation im Sinne einer Aufforderung mit Sanktionsandrohung vorgenommen. Das handelnde Subjekt ist in diesem Falle die Organisation. Bei der Solidarisierung wird das Thema zu einem *gemeinsamen Dritten* umgewandelt. Es wird ein Zwischenraum erzeugt, beziehungsweise wird ein gemeinsame Interesse in den Mittelpunkt gesetzt. Die Teilnehmenden an der sozialen Situation schaffen es mit Hilfe dieser Vorgehensweise sich auf ein gemeinsames Ziel oder Vorhaben zu einigen. Bei der Selbstregulierung handelt es sich schließlich um eine übergreifende Strategie in der die zuvor genannten Vorgehensweisen gleichfalls enthalten sind. Hier lässt sich bereits von einer Art Organisation sprechen. Alle Beteiligten einer sozialen Situation finden sich zusammen und planen ein gemeinsames Vorhaben. Sie bilden dafür eine für ihr Vorhaben taugliche Ordnung aus. Aus der Selbstregulierung kann wiederum ein Herrschaftskonstrukt entstehen jedoch ist diese Entwicklung nicht per se vorherbestimmt. Am ehesten lässt sich die Selbstregulierung anhand der klassischen Gruppenbildung beschreiben (vgl. T. Kunstreich 2013, S. 73ff).

Mit Bezug auf Martin Buber, so hält Kunstreich fest, lässt sich die Soziale Arbeit, die nach der regulativen Strategie verfährt, mit dem Grundwort ICH-ES beschreiben. Hinter diesem steckt ein spezifisches Verhältnis eines Subjektes zu einem Objekt. Diese Beziehung ist durch eine Zweck-Mittel-Kategorie von Nützlichem und Notwendigem gekennzeichnet. Andererseits wäre eine Soziale Arbeit, die sich der pro-aktiven Strategie verschreibt, durch das Grundwort ICH-DU zu beschreiben. Hier handelt es sich um eine Beziehung, die auf Gegenseitigkeit beruht und in der sich Menschen Begegnen sowie als Menschen wahrnehmen (vgl. T. Kunstreich 2013, S. S. 76ff). Die Voraussetzung für diese Beziehung ist es, dass beide Parteien einen Gemeinsinn teilen.

Aus den vorangegangenen Erörterungen lässt sich bereits erkennen, in welchen Modi — des Herstellens oder des Handelns — die Soziale Arbeit agiert. Das Grundwort ICH-ES lässt sich mit dem Verhältnis eines Herstellers zu dessem Werkstück vergleichen. Hingegen befinden wir uns im Bereich des Handelns, wenn wir die Soziale Arbeit mit dem Grundwort ICH-DU beschreiben. Die Sphäre in der sich SozialarbeiterInnen bewegen ist somit gekennzeichnet durch eine Dualität von Objektivität und Menschlichkeit. Um den gesellschaftli-

chen Anforderungen gerecht zu werden, den Randbereich der gesellschaftlichen Ordnung zu glätten, beziehungsweise ihre Tendenz zum Auseinanderfallen aufzuhalten, musste die Soziale Arbeit Mittel und Wege finden, die trotz eines Kalküls die Menschlichkeit nicht vernachlässigt. Ihrem Ursprung nach entspringt sie aus dem Handeln von Frauen und der kirchlichen Gemeinden, die bedingt durch ihre eigenen sozialen Positionen die Möglichkeit hatten, sich damit beschäftigten, den Verlierern im kapitalistischen Spiel um Kapital und Reichtum, Hilfe anzubieten. Damit erfüllt sie in der Gesellschaft die wichtige Funktion der *stellvertretenden Inklusion*. Die Soziale Arbeit findet immer innerhalb eines bestehenden Gesellschaftsgefüges statt. Das bedeutet, dass sie gesellschaftlich bedingt ist. Ohne eine Gesellschaft, die nicht auf die Akkumulation von Kapital durch Arbeit ausgerichtet ist und ihre Mitglieder zu Funktionen degradiert, wäre eine stellvertretende Inklusion eventuell gar nicht nötig. Die Zweckmäßigkeit mit der sie die Menschen wertet bedingt ihren Ausschluss. Hinzu kommt die Art und Weise, wie die Gesellschaft diesem Ausschluss entgegenwirkt. Das gesellschaftliche Sicherungssystem ist ausschlaggebend in welchem Ausmaß Soziale Arbeit tätig werden muss. Hieraus schließe ich auf zwei essentielle Funktionen der Sozialen Arbeit, beziehungsweise eines sozialen Sicherungssystems: Inklusion und Teilhabe.

Als nächstes werde ich über die Bedeutung dieser beiden Schlagwörter in einer Arbeitsgesellschaft schreiben. Anschließend werde ich mich wieder auf die Soziale Arbeit beziehen in dem ich mich der Verhaltensforschung und dem Behaviorismus widme, die bei der Vergesellschaftung des Menschen einen wesentlichen Anteil haben. Abschließend diskutiere ich die Position, die SozialarbeiterInnen im Bezug auf die Ausrichtung der Gesellschaft und den Organisationen für die sie tätig sind einnehmen können.

5.1. Inklusion und Teilhabe in einer Arbeits- und Massengesellschaft

Der Himmel ist blau und der Rest deines Lebens liegt vor dir
 Vielleicht wär es schlau, dich ein letztes Mal umzuseh'n
 Du weißt nicht genau, warum - aber irgendwie packt dich die Neugier
 Der Himmel ist blau, und der Rest deines Lebens wird schön
 Yeah
 Du hast ein gutes Gefühl, du denkst an all die schönen Zeiten
 Es ist fast zu viel, jetzt im Moment neben dir zu steh'n
 Du hast kein klares Ziel, aber Millionen Möglichkeiten
 Ein gutes Gefühl - und du weißt, es wird gut für dich ausgeh'n
 Yeah
 Der Himmel ist blau
 Der Himmel ist blau
 Die Welt gehört dir: Was wirst du mit ihr machen?
 Verrat es mir - spürst du, wie die Zeit verrinnt?
 Jetzt stehst du hier und du hörst nicht auf zu lachen
 Die Welt gehört dir - und der Rest deines Lebens beginnt, yeah
 Der Himmel ist blau, so blau, so blau ...

Die Ärzte „Himmelblau“

Mit der Verallgemeinerung aller Tätigkeiten, die sich im Rahmen eines Jobs ausüben lassen, unter dem Begriff der Arbeit, ist die Gesellschaft nach Arendt als eine Arbeitsgesellschaft zu bezeichnen. Alle Möglichkeiten der Teilhabe am öffentlichen Leben ergeben sich aus dem Erwerb, den ein Mensch aus seiner Arbeitstätigkeit erzielen kann. Ist ein Mensch nicht fähig einer Erwerbstätigkeit nachzugehen hat die Gesellschaft für dessen Absicherung ein System entwickelt, dass es ermöglicht, ein Mindestmaß an Teilhabe zu gewährleisten. Die Sozialhilfe hat sich im Verlauf von Sozialreformen zum heutigen Arbeitslosengeld I und Arbeitslosengeld II (Harz IV) weiterentwickelt. Diese Leistungen sind von einer vorhergegangenen Arbeitsleistung und ihrer Dauer abhängig. „Die Grundsicherung für Arbeitsuchende soll es Leistungsberechtigten ermöglichen, ein Leben zu führen, das der Würde des Menschen entspricht.“ (§1 I SGB II, URL 4). Im Rahmen dieser Würde sind die Hilfebedürftigen zu dem verpflichtet, sich vertraglich zu binden (Eingliederungsvereinbarung) und gegebenenfalls jede *zumutbare Arbeit* anzunehmen. Zusätzlich sind die Hilfen an das bestehende Vermögen der Joblosen gekoppelt. Somit besteht die Pflicht, das zuvor erarbeitete Kapital aufzubreuchen bevor Leistungen vom

Staat ausgezahlt werden (vgl. §2 SGB II,). Die Leistungsberechtigung ist an die Staatsangehörigkeit gekoppelt. AusländerInnen die nicht Teil der EU sind müssen sich zuvor einer Prüfung unterziehen um eventuell eine Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis zu erhalten (vgl. §7 I SGB II, URL 4). In ähnlicher Weise verhält es sich mit anderen sozialen Leistungen der Sozialversicherungen (Kranken-, Pflege-, Renten- und Arbeitslosenversicherung). Diese sind im Sozialgesetzbuch geregelt.

Ganz gleich ob sich dieses System am Solidaritätsprinzip orientiert oder am Gerechtigkeitsprinzip, bleibt es doch stets von den Arbeitsleistungen der Menschen abhängig. Die Beiträge, die jeder Mensch von seinem Lohn abzugeben hat plus die Beiträge des Arbeitgebers ergeben am Ende das Kapital mit dem Leistungen erfüllt werden können. Ein Mensch, der ohne einen Job ist, ist zwar nicht Arbeitslos im arendtschen Sinne, jedoch leistet dieser keinen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt. Die Funktionsweise der sozialen Absicherung erfordert also eine zwingende Reintegration damit der Leistungsbezug beendet wird und stattdessen wieder Beiträge eingezahlt werden. Es handelt sich hier also ganz eindeutig um ein Prinzip das nicht auf Freiwilligkeit und Solidarität beruht, sondern um eine gerechte Leistungsverteilung die auf Rechte und Pflichten gestützt ist. Entsprechend haben Menschen dank ihres höheren Einkommens die Möglichkeit sich privat zu versichern. Gleiches gilt im Übrigen auch für Selbstständige, die ohne einen festen Arbeitgeber und ohne betrieblich geregelter Sicherung erwerbstätig sind. Sie stehen außerhalb der Gemeinschaft auf der das Sicherungssystem beruht. Entsprechend stehen ihnen auch weitaus mehr Leistungen zur Verfügung als den gesetzlich Versicherten. In diesem Falle ist die Teilhabe an Leistungen ebenfalls an die Arbeit im Sinne eines Jobs und der Höhe des möglichen Erwerbs gekoppelt (vgl. zum Solidaritäts- und Gerechtigkeitsprinzip M. Hartmann 2013, URL 5).

Kommen wir zurück auf das was Arendt ganz am Anfang der Vita activa über die menschliche Welt geschrieben hat. Halten wir uns die Beschreibungen zum Öffentlichen, Privaten und Gesellschaftlichen nochmal vor Augen, dann stellen wir fest, dass sich Inklusion und Teilhabe immer auf etwas Geschlossenes beziehen solange wir sie auf das Gesellschaftliche reduzieren. Die Inklusion in eine Gesellschaft kann zum einen bedeuten, dass bauliche Maßnahmen unternommen werden um Denjenigen einen Zugang zu ermöglichen, die bedingt durch ihre körperliche Verfassung, unfähig sind den Öffentlichen Bereich zu betreten, beziehungsweise ihren privaten Wohnraum zu verlassen. Hier handelt es sich um infrastrukturelle Gestaltungs- und technische Umsetzungsmöglichkeiten individuelle defizitäre Fähigkeiten auszugleichen. Andererseits bedeutet Inklusion auch (Re-)Integration. Also anstelle eines Miteinbeziehens von Menschen, handelt es sich hier um eine Eingliederung im Sinne einer (Wieder-)Aufnahme. Diese zweite Interpretation des Begriffs bedeutet im Kontext einer Arbeitsgesellschaft, dass ein Mensch um wieder ein vollwertiger Teil der Gesellschaft zu werden, einer legalen Erwerbstätigkeit nachgehen muss.

Im Falle einer Verweigerung wird dem Menschen durch die zuständigen Institutionen mit Sanktionen gedroht oder er wird als Bedrohung für die Gesellschaft wahrgenommen. In Anbetracht einer Vollzeitbeschäftigung befindet sich der Mensch acht Stunden am Tag und vierzig Stunden die Woche in der Isolation von anderen Menschen. Unabhängig davon, ob dieser in einem (Großraumraum-) Büro, einer Werkstatt, im Homeoffice oder einem Team arbeitet, ist der Mensch vereinzelt und auf das Erbringen einer Leistung reduziert. Jeglicher zwischenmenschliche Kontakt wird als störend für die Leistungserbringung angesehen. Lediglich in den vorgeschriebenen Pausenzeiten ist es gestattet Gespräche zu führen, die ohne Bezug zur Leistungserbringung sind. Außerhalb der Arbeitszeit ist der vollbeschäftigte Mensch zudem darauf beschränkt sich in seinem Wohnraum aufzuhalten oder sich mit einer Vielzahl von Beschäftigungsmöglichkeiten die Zeit zu vertreiben. Zusammenfassend lässt sich behaupten, dass wir uns hauptsächlich im Privaten oder dem Gesellschaftlichen Bereich aufhalten. Hinzu kommt, dass auch der Bereich des Intimen nicht selbstverständlich für jeden Menschen bedeutet, dass er diesen mit Anderen teilt.

Schauen wir uns die Tätigkeiten an, die noch als eigentliche Arbeit verstanden werden können, so stellen wir fest, dass diese ebenfalls ausschließlich alleine vollbracht werden. Die Führung des Haushalts wird zunehmend durch diverse Geräte vereinfacht. Die Arbeitsteilung innerhalb der Familie, bei der alle gemeinsam sich um einen sauberen und wohligen Zustand ihres Zuhauses gekümmert haben, existiert kaum noch. Den Abwasch erledigt der Geschirrspüler und die Aufzucht und Erziehung der Kinder findet größtenteils außerhalb der Familien in entsprechenden Einrichtungen statt. Trotz dessen wird die gewonnene Zeit nicht in der Öffentlichkeit geschweige denn gemeinsam verbracht. Stattdessen nutzen immer mehr Menschen die neuen Medien um mit der Außenwelt in Kontakt zu kommen. Diese Zugänge sind aber keineswegs dazu geeignet, den Menschen eine gemeinsame Öffentlichkeit wiederzugeben. Das Fernsehen, das Radio oder das Internet ermöglichen eine Vielzahl von Informationen über das Leben anderer Menschen zu erhalten und dank Facebook oder anderer sozialer Netzwerke sogar Beziehungen aufzubauen. Eine tatsächliche Begegnung findet hier aber nicht statt. Das große Aufgebot von Singlebörsen oder Apps zur schnellen und unkomplizierten Verabredungen zum Sexualverkehr, wie zum Beispiel Tinder, sind nur ein weiterer Aspekt dieses Phänomens eines fehlenden Erscheinungsraums. Trotz des enormen Potentials zur Vernetzung und Organisation hat das Internet es nicht vollbracht den Menschen eine gemeinsame Welt zurückzugeben. Stattdessen haben die Konsumansprüche der Arbeitsgesellschaft ihren Weg in diesen schein-öffentlichen Raum gefunden und sich dessen bemächtigt. Dass dies nicht von selbst passierte, zeigt sich an der Wichtigkeit eines Public Relation Marketings. Das PR-Management sorgt dafür, dass die Konsumenten eine Beziehung zum jeweiligen Produkt und der vermarktenden Firma aufbauen. Im Wettstreit der Konkurrenten entstehen diverse Identifikationen und Abgrenzungen zu Produkten, Firmen als auch anderen Konsumenten. Gleichsam in welcher Subkultur der Mensch sich vor der Gesellschaft flüchtet und Anerkennung sowie Bestätigung seiner Selbst sucht, ist dieser dazu genötigt, sich mit den entsprechenden Produkten einzudecken, die dessen Zugehörigkeit kennzeichnen. Ob es sich um eine Mitgliedschaft in einem Verein, einer Gewerkschaft, einer Firma oder einem Freundeskreis handelt ist nahezu unbedeutend. Jeder öffentliche Bereich ist mit einer Zugangsbeschränkung ausgestattet. So ist die Voraussetzung sich an einen öffentlichen Platz zu begeben damit verbunden, dass der Mensch einer Gesellschaft zuzuordnen ist. Eine Staatsangehörigkeit, eine Mitgliedschaft oder die Fähigkeit eine anerkannte Landessprache zu sprechen sind allesamt Bedingungen, die erfüllt sein müssen um einer Öffentlichkeit teilhaftig zu werden. Die erkennbare Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, Nationalität oder Subkultur et cetera ist ausschlaggebend für die Teilhabe an einem Gemeinsamen.

Wohlgemerkt sind gleichfalls Entwicklungen zu sehen, die diesen Anforderungen entgegen laufen. So ist der Streit um sichtbare Tätowierungen bei Polizisten nur ein Beispiel hierfür. Hierbei handelt es sich aber immer noch um eine äußere Erscheinung, die, solange sie nicht verfassungswidrige Motive präsentiert, die Leitungsfähigkeit des Trägers nicht einschränken. Vielmehr ermöglicht dieses Zugeständnis, dass dem Drang nach Selbstdarstellung in Form von privatem Konsum auch nachgegangen werden kann, wenn sich der Mensch im Öffentlichen Dienst befindet und sich demnach gesellschaftskonform zu präsentieren hat.

Das Bild der bürgerlichen Familie ist das Idealmodell nachdem sich die Gesamtgesellschaft konstruiert. Dennoch ist es gewissen Anpassungen unterworfen, die verhindern, dass dieses Gefüge auseinander bricht. Solange die Bedingungen für Teilhabe an den gesellschaftlich produzierten Dingen von dem privaten Erwerb einer Lohnarbeit, beziehungsweise von sozialen Sicherungsleistungen abhängen, besteht die Notwendigkeit möglichst vielen Menschen den Konsum dieser Dinge zu ermöglichen. Die Freiheit in einer Arbeitsgesellschaft liegt darin, freien Zugang zum Konsum jeglicher Art zu gewährleisten. Gleichfalls bedarf es einer Zwangseinrichtung, die jeden einzelnen Menschen dazu drängt, einen Beitrag zu leisten. Die Inklusion in diese Gesellschaft besteht entsprechend darin, jedem die Konsummöglichkeit zu garantieren, die seiner erbrachten Leistungen entsprechen. An dieser Stelle darf zudem nicht vergessen werden, dass wir es immer mit einer Inter-

pretation vom Wert einer Leistung zu tun haben. Es kann daher nicht als selbstverständlich erachtet werden, dass die selbe Qualifikation zum selben Erwerb führt. Jeder einzelne Mensch ist angehalten für sich und seine Fähigkeiten zu werben und möglichst gewinnbringend zu verhandeln.

Eine Soziale Arbeit, die eine derartige Inklusion und Teilhabe für alle, die bereits an diesen Anforderungen gescheiter sind wieder möglich machen soll, ist angehalten, Handlungen, die diesem Anspruch zuwider laufen, zu bearbeiten. Das bedeutet schließlich, dass sie Menschen, die außerhalb der gesellschaftlichen Zwecke agieren, mit den entsprechenden Mitteln, welche anhand der allgemeinen Richtlinien für ein menschenwürdigen Umgang eingeschränkt sind — Grund- und Menschenrechte —, gesellschaftsfähig machen muss. Sie ist daher mit der Aufgabe betraut, die Handlungen der Menschen in ein soziales Verhalten umzuwandeln.

5.2. Verhaltensforschung und Behaviorismus

Viel zu weit ist heut der Schulweg, näher schon die Spielothek
 Mutters Haushaltsgeld versteckt reicht für diesen Zweck
 Doch sie lassen Dich nicht rein denn jemand will den Ausweis sehn
 Sollst Du heut noch Hasch verkaufen oder dich besaufen?
 Du wählst die erste Möglichkeit und kommst genau zur rechten Zeit
 Auf dem Schulhof an, wo man mit Kundschaft rechnen kann
 Ausverkauft in der ersten Pause, willst Du lieber schnell nach Hause
 Mit reichlich Geld und völlig breit, ist für dich jetzt Schlafenszeit
 Sozialer Misserfolg, Sozialer Misserfolg, Sozialer Misserfolg, DREIZEHN
 Ein Lehrer stand zu nahe dran und rief sofort die Bullen an
 Mit der Wanne zum Revier, völlig breit, paralyisiert
 Belehrungen und dumme Fragen, besser erstmal gar nichts sagen
 Aus Rache ins Revier gepisst, weil du ja erst Dreizehn bist
 Endlich fährn sie Dich nach Haus, Mutter weiß nicht ein noch aus
 Dann kommt der Sozialarbeiter, der ist auch nicht viel gescheiter
 Beide reden auf Dich ein und drohn Dir auch noch mit dem Heim
 Nach vier Stunden Diskussion versprichst Du ihnen Besserung
 Sozialer Misserfolg, Sozialer Misserfolg, Sozialer Misserfolg, DREIZEHN
 Sozialer Misserfolg, Sozialer Misserfolg, Sozialer Misserfolg, DREIZEHN
 Heute Nacht hau ich ab, Ihr geht mir alle auf den Sack
 Erst trete ich den Keller ein und hol mir ein paar Flaschen Wein
 Dann verlass ich diesen Ort, heut, heut fahr ich ganz weit fort
 Schnell zum nächsten Hafen da, und schmuggel mich an Bord
 Sozialer Misserfolg, Sozialer Misserfolg, Sozialer Misserfolg, DREIZEHN
 Sozialer Misserfolg, Sozialer Misserfolg, Sozialer Misserfolg, DREIZEHN
 Asozialer(Sozialarbeiter), asozialer(Sozialarbeiter), asozialer(Sozialarbeiter) Superheld, trotzdem
 Asozialer(Sozialarbeiter), asozialer(Sozialarbeiter), asozialer(Sozialarbeiter) Superheld, trotzdem

Terrorgruppe „ Sozialer Misserfolg“

Die Eigenart von Statistik, vereinzelte und seltene Ereignisse als Abweichungen von der Norm zu definieren ist entscheidend dafür, dass die Tragweite politischer und geschichtlicher Ereignisse, welche erst den Umbruch von einer Alltäglichkeit menschlicher Verhältnisse zu einer Anderen bedingen, unsichtbar wird. Die quantitative Sozialforschung, welche ihre Erkenntnisse hauptsächlich auf statistische Erhebungen stützt und diese in gesellschaftliche Normen transformiert, sorgt somit dafür, dass abweichendes Verhalten eben als bloße Abweichung gesehen wird und negiert damit ihren eigentlichen politischen Wert und übersieht ein Ereignis welches die Verhältnisse zwischen Menschen zu wandeln versucht. (vgl. Arendt 1967, S. 54f)

„In ihrem letzten Stadium verwandelt sich die Arbeitsgesellschaft in eine Gesellschaft von Jobholders, und diese verlangt von denen, die ihr zugehören, kaum mehr als ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht, und als bestehe die einzige aktive, individuelle Entscheidung nur noch darin, sich selbst gleichsam loszulassen, seine Individualität aufzugeben, bzw. die Empfindungen zu betäuben, welche noch die Müh und Not des Lebens registrieren, um dann völlig *beruhigt* desto besser und reibungsloser *funktionieren* zu können. Das Beunruhigende an den modernen Theorien des Behaviorismus ist nicht, daß sie nicht stimmen, sondern daß sie im Gegenteil sich als nur zu richtig erweisen könnten, daß sie vielleicht nur in theoretisch verabsolutierender Form beschreiben, was in der modernen Gesellschaft wirklich vorgeht. Es ist durchaus denkbar, daß die Neuzeit, die mit einer so unerhörten und unerhört vielversprechenden Aktivierung aller menschlichen Vermögend Tätigkeiten begonnen hat, schließlich in der tödlichsten, sterilsten Passivität enden wird, die die Geschichte je gekannt hat.“ (Arendt 1967, S. 410f)

Das sich diese Sterilität bisher noch nicht bewahrheitet hat zeigt, die große Bandbreite an Identitätskonstrukten an denen sich Menschen orientieren können. Andererseits sind diese Teil des gesellschaftlichen Anpassungsprozesses an die Bedürfnisse des Menschen, sich von Anderen abzugrenzen um sowohl eine Iden-

tität und Zugehörigkeit zu haben als auch ihre Einzigartigkeit zu bewahren. Demirović spricht von einer *gewinnbringenden Vermarktung von sozialen Differenzen und des Pluralismus* die durch global operierende Unternehmen gesteuert wird (vgl. A. Demirović 2013, S. 38). Regina Brunnett schreibt in ihrem Essay wie es zu einem Wandel *Von Arbeitskonflikten zum psychologischen Problem* kommt. So besteht seit 1996 mit der Überarbeitung des Arbeitsschutzgesetzes die Pflicht zur Beseitigung von Gesundheitsgefährdungen und einer Orientierung an menschengerechter Arbeit. Ihr Kernstück bildet die Gefährdungsanalyse welche die Grundlage für die Auswahl und die Umsetzung geeigneter Maßnahmen darstellt. Brunnett stellt hingegen fest, dass ein erheblicher Mangel bei der Umsetzung des Gesetzes und der Anwendung der Gefährdungsanalyse besteht (vgl. R. Brunnett 2018, S.333). Stattdessen verursachen die immer flexibler werdenden Arbeitsbedingungen eine Zunahme von psychosozialen Belastungen am Arbeitsplatz. Das lässt eine Gegenläufigkeit von Gesundheitsschutz und den geltenden Arbeitsanforderungen erkennen. Zudem findet zunehmend eine Individualisierung der Ursachen von Arbeitsunfähigkeit statt. Anstelle von den geforderten Maßnahmen zur Verbesserung der Arbeitsverhältnisse kommt es also zu einer Erhöhung von verhaltenspräventiven Maßnahmen (vgl. R. Brunnett 2018, S.335f). Diese Entwicklung führt sie auf die Popularität von individualisierenden, biologisch und psychologisch fundierten Stresskonzepten zurück. Im Gegensatz zu sozial-arbeitsmedizinischen Konzepten ermöglichen diese eine Ausklammerung von sozialpolitischen Regelungen als Faktoren für die Gestaltung von Wohlbefinden und Lebensführung. Die strukturellen Bedingungen und Verhältnisse werden somit nicht erfasst und nicht thematisiert (vgl. R. Brunnett 2018, S.336). In diesem Zusammenhang findet auf der Grundlage einer rein biologischen Betrachtungsweise eine Gleichsetzung von Lebens- und Umweltfaktoren statt. Das Phänomen des Burnout zum Beispiel kann unter dieser Betrachtungsweise als eine mangelhafte Bewältigungskompetenz des Individuums definiert werden. Daraus ergibt sich ein systemisch-kybernetisches Verständnis von dem Verhältnis von Gesundheit und dem Subjekt. Die Annahme, dass Lebens- und Umweltfaktoren sowohl entwicklungsfördernd als auch -schädigend sein können führt zu der Behauptung, dass die Perspektive und Interpretation des betroffenen Individuums ausschlaggebend ist, welcher Effekt eintritt. Hiermit wird legitimiert, dass eine Verhaltensänderung und eine Förderung der Resilienzfaktoren ausreichend sind um die Gesundheit am Arbeitsplatz zu verbessern (R. Brunnett 2018, S.337f).

Entgegen den Vorstellungen eines Behaviorismus, der sich damit befasst abweichendes Verhalten wieder in gesellschaftsfähiges Verhalten umzuwandeln, ist davon auszugehen, dass sich menschliche Handlungen nicht im kontextfreien Raum vollziehen. Es ist somit auszugehen, dass jegliches Verhalten sich auf ein gesellschaftliches Verhältnis bezieht (vgl. B. Birgmeier 2014, S. 219). Die Problematik ist hier, wie oben bereits erwähnt, dass sich eine Wissenschaft, die das Verhalten anhand statistischer Methoden erforscht, lediglich das gesellschaftlich angepasste Verhalten erkennt. Die Eigensinnigkeit im Handeln des einzelnen Menschen finden sich hingegen an den Rändern des Spektrums gesellschaftlicher Ordnung. Für eine Soziale Arbeit sollte es von weitaus größerer Bedeutung sein, sich dem Unwahrscheinlichen zu widmen, das sie in den lebhaften Erfahrungen der Menschen findet, die sich ihr anvertraut haben. Qualitativ-rekonstruktive Forschungsmethoden sollten in der Theoriebildung und insbesondere bei der Entwicklung von Interventionen eine zentrale Rolle spielen. Wie ich bereits in meiner Bachelorarbeit feststellte ist eine dialogisch-biographische Arbeit essentiell um zu einer Hilfeform zu kommen, die den Bedürfnissen des in Not geratenen Menschen angemessen ist:

„Der Dialog ist nach Regina Rätz-Heinisch und Michaela Köttig als Essenz eines biografischen Fallverstehens zu betrachten. *[E]ine Dialogische Biografiearbeit [...] [kann] nur mit den Betroffenen gemeinsam [...] geschehen.* Fallbesprechungen und die aus ihnen gewonnenen Erkenntnisse erhalten mit dieser Methode einen Rückbezug auf die direkte Interaktion zwischen den Betroffenen und den professionellen Helfern. Somit wird eine Gleichheit zwischen den Verhandlungspartnern geschaffen. Es wird möglich, die Sichtweisen aller Beteiligten einzubeziehen und zwischen diesen zu vermitteln. Sie werden durch dieses Vorgehen nicht nur in die Entscheidung einbezogen, die sie persönlich betreffen sondern als

Experten ihres Lebens wahrgenommen.“ (L. Sperling 2015, S. 36f, Hervorhebung ist ein Zitat von Rätz-Heinisch/Köttig 2007, Seite 242)

Ich möchte im nächsten Unterkapitel auf diese Thematik eingehen und gleichfalls den Bogen schlagen warum eine Auseinandersetzung mit der politischen Theorie von Hannah Arendt für die (Kritische) Soziale Arbeit von Bedeutung ist.

5.3. Soziale Arbeit als handelnde Profession zwischen privater Sorge und öffentlichem Streit

There are crowds in the streets
They are crying to be heard
There are crowds in the streets
They are crying to be heard
I hear echoes of voices
They are trying so hard
But the ears are kept shut
I see millions of hands
They are raised to the sky
I see millions of hands
They are raised to the sky
I see visions of outrage
They are trying so hard
But the eyes are kept shut [...]
But the eyes are kept shut
Europe is falling apart

Laibach „Eurovision“

Michael Lindberg hat für die *Soziale Arbeit als Praxis der Verabredung — Einige handlungstheoretische Überlegungen in Anlehnung an Hannah Arendt* unternommen. Sein Ausgangspunkt ist der, dass SozialarbeiterInnen in der Pluralität menschlicher Angelegenheiten agieren. Ihre zentrale Fähigkeit ist es ihre Tatkraft handelnd in einem vorgegebenen Beziehungsnetzwerk einzubringen. Unter der Voraussetzung, dass gemeinsames Handeln für den begrenzten Zeitraum der Handlung eine entsprechend begrenzte Macht erzeugt, ist ihr Wirken durch eine Ausgangsoffenheit geprägt. Soziale Arbeit bewegt sich somit in einer Kontingenz von zukünftigen Situationen sowie in einem flüchtigen Machtgefüge. Daraus ergibt sich für Lindberg, dass ein Steuerungsversprechen nicht einlösbar ist. Hingegen kann sie aber ein Gestaltungsversprechen sehr wohl einlösen indem sie die gegebene pluralen Beziehungskonstellationen, Interessen, Vorstellungen oder Sorgen aufnimmt, ordnet, organisiert und im allgemeinen die Geschichte menschlicher Beziehungen aufarbeitet. Zusammengefasst nennt er als Bedingung für eine sozialarbeiterische Handlung, dass sie sich in einer Pluralität mit offenem Ausgang befindet (vgl. M. Lindberg 2013, S. 57f). Die Wirksamkeit von Sozialer Arbeit entfaltet sich nur in einem Machtgefüge. Macht kommt demjenigen zu, der von Vielen in seinem Handeln Unterstützung findet. Diesen Anspruch findet Lindberg in diversen Chiffren mit denen SozialarbeiterInnen einen Beteiligungsanspruch für ihre AdressatInnen einfordern:

"Die Praktiker der Sozialen Arbeit benutzen für diese Überzeugungsarbeit Chiffren, etwa: *Ich beziehe meine Klienten mit ein*, oder *Mir sind Beteiligungsprozesse sehr wichtig*, oder *Ich kann gegen seinen Willen gar nichts erreichen*, oder *Wir müssen erst übereinstimmen, wenn die Hilfe wirkungsvoll sein soll*, oder auch: *Wege und Ziele müssen wir gemeinsam aushandeln*." (M. Lindberg 2013, S. 59)

Eine Beteiligung von Hilfsbedürftigen ist zudem im Sozialgesetzbuch Erstes Buch §60 bis 64 festgeschrieben. Was die Chiffren hier eigentlich aussagen ist die Forderung nach einer freiwillige Mitwirkung. Sie versuchen die ihnen zur Verfügung stehenden Gewaltmittel zu umgehen. Der Anspruch, den Lindberg hier geltend

machen möchte ist der, die AdressatInnen als *Menschen in ihrer Einzigartigkeit* zu begreifen und nicht als KlientInnen (vgl. M. Lindberg 2013, S. 59). Unter dieser Voraussetzung wird Macht im Kontext eines sozialarbeiterischen Eingriffs in das Leben eines Menschen zu einem sich *verändernden Bedeutungszusammenhang auf Zeit*. Die Kontingenz menschlicher Handlungen wird hier zum Ausgangspunkt der Intervention. Unter der Annahme eines statistisch erfassbaren Verhaltens lässt sich zwar der Anspruch erheben, mit gezielten und abgestimmten Methoden die gewünschten Verhaltensänderung zu erzielen. Hingegen ist Lindbergs These die, dass Soziale Arbeit von einer kontinuierlichen Ungewissheit dominiert wird (M. Lindberg 2013, S. 60). Wie weiter oben bereits ausführlich erläutert wurde, ist das Handeln die Tätigkeit, in der prinzipielle eine Veränderung im zwischenmenschlichen Gefüge bewirkt wird. Das Handeln ist jedoch von einer Entscheidung für eine Möglichkeit innerhalb der Kontingenz begleitet. Entgegen aller Annahmen von Sachzwängen und Alternativlosigkeit existieren immer mehrere Optionen. Diesen Möglichkeitshorizont gilt es zu erkennen um das Problem der Kontingenz zu meistern (M. Lindberg 2013, S. 61f). Um mit Hilfe der Sozialen Arbeit zu der richtigen Entscheidung und in ein gemeinsames Handeln zu gelangen muss sie es fertigbringen, die betroffene Person in ihrer Einzigartigkeit hervorzubringen und auf sie einwirken. Dieses Einwirken muss auf einer Gegen- und Wechselseitigkeit beruhen. Die Entscheidungen die dann gemeinsam getroffen werden dürfen nicht außerhalb des Möglichen liegen. Es handelt sich auch nur dann um eine Entscheidung wenn sie durch die hilfsbedürftige Person selbst getroffen wurde und wenn diese etwas Neues beinhaltet, also die gegebene Routine durchbricht. Dafür ist Wissen unbedingt notwendig. Das bedeutet, dass die Soziale Arbeit aus ihrem eigenen sowie aus dem Möglichkeitshorizont des Hilfebedürftigen gemeinsam mit diesem eine Entscheidung entwickeln muss. Die Vorwürfe eines Technologiedefizits, -problems oder auch -verdikts entspringen der Kontingenz menschlicher Handlungen und entsprechen der Logik, die diese auf ein Verhalten reduziert. Somit ist das Technologieversprechen welches mit einer evidenzbasierten Praxis zum Beispiel gegeben wird für Lindberg nicht haltbar. Denn die Soziale Arbeit kontrolliert nicht die Bedingungen sondern versucht lediglich, gemeinsam mit ihren AdressatInnen, neue Bedingungen herzustellen (M. Lindberg 2013, S. 63f). Soziale Arbeit muss sich also an der Lebenswelt der einzelnen Menschen orientieren. Diese hat drei Gesichtspunkte. Zum einen stellt die Erde den Urboden dar — die Arche⁶. Zum Zweiten bringt die Natur das Leben auf der Erde hervor. Drittens richtet sich der Mensch inmitten allem Lebendigen eine Welt und Heimat ein. Aus den verabredeten Bedingungen mit anderen Menschen entsteht dessen Lebenswelt. Zudem wird in der Begegnung mit anderen Menschen die Lebenswelt lebendig (M. Lindberg 2013, S. 66). Die Soziale Arbeit als eine Profession und als eine Disziplin sind unweigerlich auf diese Lebenswelt bezogen. Während die Profession das gesamte fachliche Handlungssystem umschreibt, ergibt sich aus ihr die berufliche Wirklichkeit eines Fachs und der in ihm wirkenden SozialarbeiterInnen. Das Ziel der Profession ist Wirksamkeit. Sie möchte ihre AdressatInnen bilden, ihnen helfen und sie beeinflussen. Die Disziplin hingegen beschreibt das gesamte Feld wissenschaftlicher Theoriebildung und Forschung in den jeweiligen Handlungsfeldern, in die sich die Soziale Arbeit unterteilt. Ihr Ziel ist es richtiges Handeln zu ermöglichen. Sie strebt danach Welt- und Gesellschaftsbilder zu kreieren, zu verändern oder weiterzuentwickeln. Somit fragen beide nach dem Tun in einer bestimmten Lebenswelt. Die Profession fragt danach *Was kann getan werden kann?* und die Disziplin danach *Was sollte getan werden?* (vgl. M. Lindberg 2013, S. 66f).

Diese beiden fragen beziehen sich in ihrer jeweils eigentümlichen Weise auf die Individuelle Lebenswelt eines Menschen. Das Faktum der Pluralität macht eindeutig klar, dass sich der Mensch immer in einer gemeinsamen Lebenswelt aufhält solange sich dieser in erreichbarer Nähe zu andern Menschen befindet. Daher lässt sich schlussfolgern, dass Soziale Arbeit ganz Allgemein eine politische Tätigkeit ist. Dies ist sie aber nur solange, wie sie sich auf das *eigentlich Politische* bezieht. Dieses eigentlich Politische ist, wie mit Hannah

⁶ lateinisch für Kasten, hingegen im Altgriechischen die Bezeichnung für Ursprung, Anfang oder Prinzip

Arendt deutlich wurde, eben der allgemeine Raum zwischen den Menschen ganz gleich ob diese Hilfebedürftig sind oder nicht. Das sich ein Großteil der heute lebenden Menschen in gesellschaftlichen Gefügen bewegen ändert an diesem Tatbestand nichts. Was sich änderte ist die Relevanz, die diesem Bereich menschlichem Dasein zugesprochen wird. Für den Erhalt der Gesellschaft ist dieses Politische gefährlich. Es findet am Rand der Gesellschaft statt und zeigt sich im Umgang mit all Jenen, die aus dem Raster herausfallen und die reintegriert werden müssen. Es zeigt sich auch dann, wenn Menschen mehr Rechte von der Regierung verlangen. In diesen Momenten zeigt sich die konservative, das heisst bewahrende Natur der ihr zugrunde liegenden Familie, die um jeden Preis Zusammenhalt erzeugen will. Überall wo es brennt oder unzulässige Gewalt zwischen Menschen ausbricht, wo diese sich nicht im gebührenden Abstand zueinander bewegen sondern sich lieben oder hassen, sich mit Missgunst verachten oder voller Neid berauben; wo familiäre Beziehungen an den Nöten und Sorgen ihrer Mitglieder brüchig wurden; jedes Mal wenn etwas Neues geschieht, dass die Gesellschaft in ihrem Zusammenhalt gefährdet schickt sie ihre SoldatenInnen, PolizistInnen oder eben SozialarbeiterInnen um die Gefahr zu bannen. Sie bedient sich der altherwürdigen Methoden, die dem Menschen als einem Homo faber zur Verfügung stehen um sich eine Welt nach seinen Ideen zu erbauen — die Mittel der Gewalt. Wenn sich eine Soziale Arbeit, die sich auf die Menschenrechte beruft oder sich als ein Projekt der generellen Kritik an Gesellschaft und Praxisformen organisiert, kann sich nicht nur auf ihr Klientel beziehen. Sie muss es gleichzeitig wagen, eine generelle Diskussion um Politik anzetteln. Das dies nur schwer möglich ist, innerhalb eines strikten gesellschaftlichen Rahmens, in dem sie sich bewegt, ist klar. Die Art und Weise der Organisation wird dabei eine große Rolle spielen. Wird sie weiterhin dem liberalen Wirtschaftsmodell folgen oder finden sich freiheitlichere Wege ohne die Hierarchien oder Kapitalerzeugung? Wird es möglich sein, das Klientel selbst dahin zu aktivieren, dass sie sich politisieren lassen? Das alles sind Fragen die sich nur in einer Öffentlichkeit klären lassen in der sich Menschen begegnen und nicht Funktionäre in der Gestalt von KlientInnen und SozialarbeiterInnen.

6. Eigene Deutung zur Relevanz der Vita activa für die (Kritische) Soziale Arbeit

Ich häng die Arbeit an den Hacken,
Nach all den Jahren werd ich flüchten,
Ab jetzt esse ich Gemüse aus dem Garten
und betrink' mich mit verordnen Früchten.
Auf einer saftigen Wiese,
im Gras die nackigen Füße,
Im Bauch kitzelt die Liebe,
Und ich sing ein Lied über den Frieden.
Wenn ich durch die Hood spaziere sind die Genossen noch am worden,
Alle werden schlecht bezahlt, es fehlt die Zeit und Kraft zu stören.
Im Regierungsviertel reiben sie sich ihre Hände,
Planen korrupt Zeitarbeit und ziehen um Europa Grenzen.
So aber nicht! Erheben Bürger ihre Stimmen,
Tu' doch mal deine Pflicht und höre endlich auf zu spinnen.
So aber nicht! Schreien sie mich wütend an,
Du Anarchist, beende deinen Müßiggang,
So aber nicht! Erheben Bürger ihre Stimmen,
Mach mal ‚nen Kompromiss und höre entlock auf zu singen.
So aber nicht! Musik ist keene Arbeit,
Du Anarchist rufst auf zum Generalstreik.
In Anbetracht des nahenden Endes,
Ist Gehorchen Zeit verschwenden,
Besser ist es gegen Heuchelei zu kämpfen
Als dem Staat und den Konzernen weiter einzuschenken.
Ich nutze jedes Privileg von mir,
Dafür was die zerstören zu reparieren,
Früher oder später wird es eh passieren
Alle werden sterben auch die Egoisten die regieren.
Wenn ich durch die Hood spazier' treff' ich Genossen gut gerüstet,
Niemand hat mehr Angst vorm Tod und aus Mitte hört man Schüsse,
Im Regierungsviertel brennen Barrikaden
Und im Kanzleramt an der Wand hat die Elite abgedankt. [...]
Ich hing die Arbeit an den Hacken,
Nach all den Jahren bin ich geflüchtet,
Satt vom Gemüse aus dem Garten und besoffen von vergorenen Früchten.
Auf einer saftigen Wiese,
Im Gras die nackigen Füße,
Im Bauch kitzelt die Liebe,
Und ich sing hier was von Anarchie denn,
Wenn ich durch die Hood spazier' seh' ich Genossen freundlich lächeln
Alle Menschen sind willkommen und begegnen sich mit Respekt,
Im Regierungsviertel hängen schwarze Flaggen
Und im Kanzleramt bauen Punks Skunk an wie in Amsterdam. [...]

Tapete „Generalstreik“

Als ich 2015 meine Bachelorarbeit über *Gewalt, Aggression und Jugend* schrieb, befasste ich mich vor allem mit der *Phänomenologie der Gewalt* von Michael Staudigl und der *sozial-lerntheoretischen Analyse von Aggression* von Albert Bandura um zu ergründen wie biographische Handlungsfähigkeit möglich wird.

„Anhand Staudigls phänomenologischer Analyse der Gewalt konnte ich einen Gewaltbegriff aufgreifen, der es mir erlaubte, sie als Grundlage jeder Ordnung zu betrachten. Die von den Menschen geschaffene soziale Ordnung als eine übergeordnete Gewalt, umfasst die individuellen Sinnbereiche, in denen sie sich bewegen. Innerhalb dieser Sinnbereiche orientiert sich der Mensch an einem Ideal. Seine Vorstellungen haben immer einen Rück- bezug auf dieses *wie etwas sein soll*. Dadurch zeigt sich, dass der Mensch grundsätzlich gewaltsam handelt, indem er anhand dieser Kategorisierung von *es ist so* und *es ist nicht so* Ordentliches und Außerordentliches erschafft. Auf Grund seiner Natur drängt es ihn, innerhalb der subjektiven aber auch inter- und intrasubjektiven Sinnbereiche als ordentlich zu gelten. Er möchte dazu gehören und sozial integriert sein.“ (L. Sperling 2015, S. 38).

Im Anschluss an Hannah Arendts politische Theorie zeigt sich, dass dies Ordentlich und Außerordentliche im Bereich des familiären Zusammenlebens angesiedelt ist. Die Sozialisation die ein Menschen im Kreise der Familien erfährt beinhaltet alle wichtige Fähigkeiten und Verhaltensweisen, die er zum Überleben benötigt. So lässt sich auch in diesem Bezug eine Brücke zu meiner früheren Arbeit schlagen.

„Mit Bandura und der Theorie des sozialen Lernens erschlossen sich die Prozesse mit denen der Mensch sich Verhaltensweisen aneignet. Die Erfahrungen und die Angst ins Außerordentliche zu geraten, wie er es unter anderem bei anderen beobachtet konnte, hindert ihn gefährliche Handlungen auszuführen. Die Aussicht auf Anerkennung und soziale Integration beflügelte ihn.“ (L. Sperling 2015, S. 38).

Die Verbindungen die zwischen Bandura und Arendt treten hier klar hervor. Das Außerordentliche ist die Freiheit, die jeder Mensch besitzt. Unter der Voraussetzung, dass Menschen auf engem Raum friedlich miteinander Leben möchten, bedarf es einer Einschränkung dieser Freiheit. Das Neugeborene Kind welches im

Schutz der Familie aufwächst wird von dieser Sozialisiert. Das bedeutet, dass ihm die grundlegende Prinzipien des Lebens nahe gebracht werden. Es macht Erfahrungen mit den Notwendigkeiten des Lebens in der Arbeit. Es macht gleichfalls Erfahrungen beim Errichten seiner eigenen imaginären Welt und der Realen Außenwelt. Und es macht insbesondere Erfahrungen im Umgang mit andern Menschen, der Mutter, dem Vater, den Geschwistern und einer Vielzahl von immer fremder werdenden Personen. Aus all diesen Erfahrungen formt sich das Sozialverhalten im Sinne einer Anpassung an die Forderungen die das Leben im familiären Verbund an es stellt. Sobald sich der junge Mensch aus dem Schutz des elterlichen Hauses begibt, befindet er sich wieder in Freiheit. Hier kann er sich nicht darauf verlassen, dass alle denen er begegnet sich nach den selben Verhaltenscode richten, den er gelernt hat. Daraus folgt, dass sich der Mensch umorientieren muss und das zuvor Gelernte an der Realität überprüfen muss. Das einst bestehende Moratorium für die bürgerlichen Jugendlichen stellte einen Schutzraum da, indem diese Experimente ohne große Gefahren durchgeführt werden konnten.

„Böhnisch [erkannte], dass dieses Experimentieren große Gefahren mit sich bringt. Der Schutzraum, der dem Menschen gegeben wurde um in Ruhe die Gesellschaft zu hinterfragen und sich seiner Selbst und seinem Können bewusst zu werden zerfällt aufgrund der derzeitigen rapiden Auflösung der sozialen Ordnung. Bis diese sich neu ausgebildet hat, ist er auf sich allein gestellt und muss für sich Verantwortung übernehmen, auch wenn er noch längst nicht seine Rolle und Aufgabe im Leben gefunden hat. Diese ungewisse Situation lässt ihn hilflos werden – angesichts einer Vorstellung vom großen Leben und den Gefahren die auf dem Weg dort hin auf ihn lauern.“ (L. Sperling 2015, S. 39)

Diese soziale Unsicherheit von der Höhnisch spricht ist fatal im Bezug auf den Bereich menschlicher Angelegenheiten. Denn wenn die Jugend nicht mehr lernt zu versprechen, diese zu halten und wenn nicht, sich gegenseitig zu verzeihen, beziehungsweise so auseinander zu gehen, dass jeder ohne Schuld oder Rache weiterleben kann, dann fehlen ihnen essentielle Erfahrungen was das eigentlich Politische betrifft. Die Fähigkeit zur Kommunikation ohne ideelle Ansprüche an eine andere zu stellen ist eine Selbstverständlichkeit. Was mit Schutz von Thun mittlerweile gelehrt wird, ist die Fähigkeit der respektvollen Verständigung über menschliche Angelegenheiten. In ähnlicher Weise lassen sich auch in den Ichmodelle wiedererkennen, die in der Transaktionsanalyse Verwendung finden.

Meine persönliche Erfahrung mit der Lektüre der *Vita activa*, beinhaltet ein größeres und vielseitigeres Verständnis für die Vielzahl von Methoden und Leitlinien der Sozialen Arbeit als Profession als auch als Disziplin.

„Soziale Arbeit fördert als praxisorientierte Profession und wissenschaftliche Disziplin gesellschaftliche Veränderungen, soziale Entwicklungen und den sozialen Zusammenhalt sowie die Stärkung der Autonomie und Selbstbestimmung von Menschen. Die Prinzipien sozialer Gerechtigkeit, die Menschenrechte, die gemeinsame Verantwortung und die Achtung der Vielfalt bilden die Grundlage der Sozialen Arbeit. Dabei stützt sie sich auf Theorien der Sozialen Arbeit, der Human- und Sozialwissenschaften und auf indigenes Wissen. Soziale Arbeit befähigt und ermutigt Menschen so, dass sie die Herausforderungen des Lebens bewältigen und das Wohlergehen verbessern, dabei bindet sie Strukturen ein. Diese Definition kann auf nationaler und/oder regionaler Ebene weiter ausgeführt werden.“ (deutschsprachige und an den deutschen Raum angepasste Übersetzung der internationalen Definition für Soziale Arbeit, DBSH 2016, URL 6)

In der Übersetzung der Internationalen Definition und ihrer Anpassungen an die gesellschaftlichen Bedingungen der Sozialen Arbeit zeigt sich auf verblüffende Weise, wie die Soziale Arbeit in dem Konflikt des Politischen und des Gesellschaftlichen eine vermittelnde Rolle einnimmt. Dass das englische Wort *Liberation* durch *Stärkung* ausgetauscht wurde zeigt zum einen, dass eine Befreiung nicht vorgesehen ist. Hierfür müsste vorher eine Einigung erzielt werden von wem oder wovon denn die Menschen befreit werden sollen. Das Projekt der Kritischen Theorie verfolgt in dieser Hinsicht klare Ziele, wenn sie sich gegen Herrschaft- und Machtstrukturen ausspricht. Mit Arendt lässt sich dagegen argumentieren, dass Machtstrukturen essentielle wichtige Faktoren für die Freiheit der Menschen sind solange sie außerhalb einer manifesten Hierarchie ent-

stehen. Hingegen lässt sich mit ihr ganz klar gegen Herrschaftsstrukturen argumentieren, die den politischen Machtbereich einer Gemeinschaft zerstören.

In keiner Weise lässt sich aus der Definition ablesen, dass sich die soziale Arbeit an die gegebenen Strukturen halten muss um ihre Ziele zu erreichen. Lediglich die Einbeziehung von Strukturen ist in ihr verankert. Und das zu recht, denn jede Form der Organisation, ob beständig oder flüchtig, ist strukturiert. Diese Struktur ergibt sich aus der Dynamik der miteinander handelnden Menschen. Zusammenfassend stellt sich für mich heraus, ist das Ergebnis der Lektüre der *Vita activa* für die Soziale Arbeit, im wissenschaftlichen wie auch praktischen Sinne, ein erhöhter Fokus auf Gruppendynamische Prozesse in allen Handlungsfeldern oder Disziplinen. In den Theorien der Gruppendynamik manifestiert sich eine Möglichkeit der Kontingenz menschlicher Handlungen gerecht zu werden. Des Weiteren muss sich der Fokus bei der Entwicklung sozialarbeiterischer Interventionen mehr auf biographische Dialoge beziehen. Die Idee einer wirkmächtigen Methode lässt sich nicht mit den realen Bedingungen einer Pluralität und Kontingenz menschlichen Lebens und dessen Ausprägungen in Einklang bringen.

Der wichtigste Faktor, warum insbesondere angehende SozialarbeiterInnen dieses Buch lesen und darüber diskutieren sollten, ist der Aspekt der Öffentlichkeit und die Präsentation der handelnden Person. Es ist erstaunlich, wie sich das Phänomen des stummen Studierenden der Sozialen Arbeit seit Beginn meines eigenen Studiums 2012 sich seit dem in allen neuen Semestern zeigt. Diskussionen mit den Dozierenden, die in Anwesenheit von mehr als Hundertundzwanzig StudentInnen lediglich 2-4 Akteure umfasst ist der Normalzustand. Dies ist natürlich lediglich meine Erfahrung und die meiner Freunde. Ich hoffe, dass es an anderen Hochschulen nicht der Falle ist.

Was auch immer die Motive für dieses Verstecken der eigenen Person sind, sie sind fatal im Umgang mit Menschen, für die ein Großteil ihrer Sorgen aus dem privaten Bereich stammen. Kindeswohlgefährdung und häusliche Gewalt im Allgemeinen finden nicht in der Öffentlichkeit statt. Geflüchtete werden in Gemeinschaftsunterkünften einquartiert, die sich am Rande der Städte oder sogar im ländlichen Raum befinden. Die Okkupation des Öffentlichen Raumes von Konsumanbietern und das Schwinden von Jugendclubs zeigen allesamt für einen überwiegenden Aufenthalt der Menschen in der Anonymität der Dunkelheit eines im Privaten stattfindenden Lebens.

7. Literaturverzeichnis

Fachliteratur:

Printed:

- Arendt, Hannah. "Vita activa oder Vom tätigen Leben." München: Piper (1967). 19. Auflage 2018.
- Nordmann, Ingeborg. "Hannah Arendt." (1994).
- Vowinckel, Annette. Geschichtsbegriff und Historisches Denken bei Hannah Arendt. Böhlau Verlag Köln Weimar, 2001.
- Rätz-Heinisch, Regina, and Michaela Köttig. "Die Praxis Dialogischer Biografiearbeit–Rekonstruktives Fallverstehen und Unterstützung von Selbstverstehensprozessen." Rekonstruktion und Intervention. Opladen (2007).

E-Book:

- Anhorn, Roland, et al. "Zur Einführung: Kristallisationspunkte kritischer Sozialer Arbeit." Kritik der Sozialen Arbeit-kritische Soziale Arbeit. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2012. 1-23.
- Birgmeier, Bernd. Handlungswissenschaft Soziale Arbeit: Eine Begriffsanalyse. Springer-Verlag, 2014.
- Brunnett, Regina. "Von Arbeitskonflikten zum psychologischen Problem?." Politik der Verhältnisse-Politik des Verhaltens. Springer VS, Wiesbaden, 2018. 333-343.
- Demirović, Alex. "Was bedeutet die Aktualität Kritischer Theorie?." Kritik der Sozialen Arbeit-kritische Soziale Arbeit. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2012. 27-41.
- Kunstreich, Timm. "Grundstrukturen Sozialer Arbeit in Zeiten des Neo-Liberalismus: Neo-Sozialhygiene als Rassismus ohne Rassen." Kritik der Sozialen Arbeit-kritische Soziale Arbeit. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2012. 65-79.
- Lindenberg, Michael. "Soziale Arbeit als Praxis der Verabredung." Handlung in Theorie und Wissenschaft Sozialer Arbeit. Springer VS, Wiesbaden, 2013. 57-69.
- Scherr, Albert. "Reflexive Kritik. Über Gewissheiten und Schwierigkeiten kritischer Theorie, auch in der Sozialen Arbeit." Kritik der Sozialen Arbeit-kritische Soziale Arbeit. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2012. 107-121.
- Sperling, Lars. „Gewalt, Aggression und Jugend: Handlungsspielraum und Hilfestellung“ Bachelorarbeit 2015
- Zhang, Lili. „Hannah Arendt und das philosophische Denken.“ Diss. 2006.

Websites:

- URL 1: Deutsches Historisches Museum: aufgerufen am 27.02.2019 17:12: Levke Harders, Berlin 14. September 2014: <https://www.dhm.de/lemo/biografie/hannah-arendt>
- URL 2: Wikipedia: Artikel zu Hannah Arendt, aufgerufen am 27.02.2019 um 17:41Uhr: https://de.wikipedia.org/wiki/Hannah_Arendt
- URL 3: Wikipedia: Artikel zur Existenzphilosophie, aufgerufen am 18.03.2019 um 11:47 Uhr: <https://de.wikipedia.org/wiki/Existenzphilosophie>
- URL 4: [hartziv.org](https://www.hartziv.org): SGB II (aufgerufen am 24.03.2019 um 12:41 Uhr) <https://www.hartziv.org/sgb-ii/.html>

- URL 5: Bundesinstitut für politische Bildung: Solidarität aufgerufen am 24.03.2019 um 13:24: <http://www.bpb.de/apuz/166659/solidaritaet-als-ideologie>
- URL 6: DBSH: <https://www.dbsh.de/profession/definition-der-sozialen-arbeit/deutsche-fassung.html>

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbstständig ohne Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel verfasst habe. Alle den benutzten Quellen wörtlich oder sinngemäß entnommenen Stellen sind als solche einzeln kenntlich gemacht. Diese Arbeit ist bislang keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch nicht veröffentlicht worden.

Ort, Datum Unterschrift des Verfassers