

Leben stilisierende Perspektive einnehmen. Hier sollte der Moraltheoriker ehrlich Entwerder möchte er eine starke Theorie universalistischer Moral, und dann gibt es n Weg jenseits der Anthropologie, oder er gibt sich mit bescheidenen Ansprüchen den, dann bleibt freilich nur eine Position in der Art des Kontraktualismus.

Tugendhat mag es ein Problem sein, daß naturalistische oder anthropologische ier im Ruf stehen, besonders dogmatisch zu sein; zudem wirken sie auf eine eigen- he Weise altmodisch. Schließlich werden sie oftmals als Argumentationshilfen und fertigungsstrategien für am Ende dann doch wieder traditionalistische und konser- Werttheorien genutzt. Möglicherweise hat Tugendhat aus solchen Motiven heraus turalistischen und anthropologischen Fundamente seiner eigenen Überlegungen mit titteln seiner Identitätstheorie verdeckt. Deren Preis jedoch ist der Partikularismus. t es eine Möglichkeit, die universalistischen Intuitionen mit dem Eingeständnis ihrer listischen bzw. anthropologischen Wurzeln auf *postdogmatische* Weise zu retten? s gefragt: Läßt sich ein Weg finden, die von Tugendhat zu Recht monierten Schwä- ontemporärer Moraltheorien zu vermeiden, ohne Zuflucht bei einer Theorie perso- dentität oder einer *dogmatischen* Anthropologie zu suchen? Ich meine, daß bereits ormulierung des Grundsatzes einer Moral universaler Achtung Auskünfte über den chlagenden Weg enthält. „Instrumentalisierere niemanden!“ – damit ist gesagt, wie ; *nicht* behandelt werden sollen. Als negative Ethik, die nicht sagt, was getan werden mden sagt, was nicht getan werden darf, kann sie einerseits auf anthropologische osophischen Moderne bewahren.

ristoph Demmerling, Technische Universität Dresden, Institut für Philosophie,
senstr. 13, 01062 Dresden

LITERATURESSAY

Authentizität und Altklag

Die Hannah Arendt-Rezeption zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne*

Von RAHEL JAEGGI (Frankfurt/M.)

Auf die Frage, wie sich das zunehmende Interesse am Werk Hannah Arendts erklären läßt, gibt es naheliegende Antworten: Die nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Systeme wieder aufblühende Totalitarismusebatten, die Konjunktur des Begriffs des Politischen, dem man mit Arendt eine emphatisch radikaldemokratische Wendung geben kann, die Beunruhigung über den Verfall politischer Öffentlichkeit. Ohne die Floskel von der Originalität Hannah Arendts bemühen zu wollen, scheint es dabei die eigentümliche Konstellation von linken und konservativen Momenten in ihrem Denken zu sein, die es zur Belebung der politischen wie philosophischen Diskussion geeignet sein läßt. Nun ist es aber auch eben diese Eigenschaft, die das Werk der Gefahr aussetzt, zur Projektionsfläche zu werden, zum Objekt von Aneignungsversuchen verschiedenster politischer wie theoretischer Richtungen. So dezidiert Hannah Arendt in ihren Positionen ist, so wenig stellt ihre politische Philosophie ein geschlossenes systematisches Gebäude dar. Selbst nicht ein Denken innerhalb philosophischer Schulen, ist es bisher auch nicht im üblichen Sinne schulbildend geworden – obwohl sich immer deutlicher die Arendtschen Einflüsse wahrnehmen lassen, die sich netzartig durch gegenwärtige Debatten ziehen.

Vor allem in der amerikanischen Diskussion gilt Hannah Arendt seit geraumer Zeit als Klassikerin – und hier auch ist man auf einem Niveau der Rezeption angelangt, das es erlaubt, die Frage nach dem systematischen Ertrag der Arendtschen Philosophie zu stellen. Daß man zu diesem Zweck Arendts politische Theorie als Philosophie, ihre „Entdeckung“ des Politischen als Transformation der Philosophie selbst verstehen muß, ist die gemeinsame Einsicht zweier herausragender Neuerscheinungen der immer umfangreicher werdenden Arendt-Literatur: Seyla Benhabib *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* und Dana Villars Arendt and Heidegger: *The Fate of the Political*. Für beide Autoren ist, wenn auch mit unterschiedlicher Wertung, die Existenzphilosophie Martin Heideggers das entscheidende Scharnier: Sieht man Hannah Arendts Werk als implizite Auseinandersetzung mit und Überwindung der Heideggerschen Philosophie, so läßt sich die Kernfrage nach dem „Politischen“ als eine genuin philosophische, als Frage nach unserem Welt- und Selbstverhältnis überhaupt begreifen. Im Spektrum der aktuellen Interpretationen re-präsentieren die beiden Bücher dabei zwei wichtige und sehr unterschiedliche Deutungs-

* Vorliegender Literaturreise diskutiert die beiden Bücher:

Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, London 1996, 247 S.
Dana Villars: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press 1996, 329 S.

alternativen. Überzeugt davon, daß in Arendts Werk der Ansatz einer zutiefst originell nachmetaphysischen Theorie des politischen Handelns steckt – „the most radical rethinking of political action undertaken by a theorist of this century“ –, deutet Villa ihre Handlungstheorie als Vollendung der metaphysikkritischen Intentionen Heideggers und Nietzsches. Benhabib dagegen gewinnt aus ihrer kritischen Rekonstruktion Hannah Arendts – gerade gegen Heidegger – den Ansatz einer intersubjektivistischen Ethik. Nicht ur politisch, auch im Hinblick auf die aktuellen philosophischen Konfrontationslinien während Dana Villa Hannah Arendt für eine postmoderne Theorie des Politischen in Anspruch nimmt, rettet Seyla Benhabib gerade das moderne Element der Arendtschen Philosophie und ermöglicht damit den Anschluß an ihr eigenes Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie. Nicht „postmodern“ über die Moderne hinaus, sondern aufgrund historischer Erfahrung wie philosophischer Prägung „zögernd modern“ ist ihrer Interpretation zufolge der Charakter des Arendtschen Werks.

I. Handeln im Kontext: Seyla Benhabibs „The Reluctant Modernism of Hannah Arendt“

Seyla Benhabibs *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* ist – seit längerem angekündigt – ein mit Spannung erwartetes Werk. Nicht nur lieferten Benhabibs bisherige Beiträge entscheidende Impulse für die Diskussion um das Werk Hannah Arendts, auch hört sie zu denjenigen zeitgenössischen Philosophinnen, deren eigene Theorie in starkem Maße von Hannah Arendt inspiriert ist. Ihr Konzept eines „interaktiven Universalismus“ oder ihre Vorstellungen „deliberativer Demokratie“ zeigen deutlich Spuren der Auseinandersetzung mit Hannah Arendt. Dabei scheint sie gleichermaßen an der demokratischen Seite interessiert – Arendts These, daß Freiheit sich als politische im öffentlichen Raum realisieren muß, reformuliert sie dahingehend „that a democratic people has to re-enact its identity in the public space“ – wie auch an den zugrundeliegenden philosophisch-anthropologischen Positionen. Benhabibs Buch ist so – in dieser Einzigartigkeit in der Arendt-Literatur – gleichzeitig eine großangelegte Kritik und ein Anknüpfungsversuch. Dazu muß sie das Thema angehen, das der Übernahme Arendtscher Gedanken am meisten im Weg steht: das Verhältnis zur Moderne.

Nun ist der Vorwurf, Hannah Arendt habe ein zwiespältiges Verhältnis zur Moderne, ist ganz unberechtigt. Beschreibt Hannah Arendt nicht die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft als Verfallsgeschichte, als Verfall des Politischen und der Öffentlichkeit – im dem Sinne also der Freiheit überhaupt –, ohne die damit einhergehenden Errungenschaften bürgerlicher Emanzipation zu würdigen? Und bleibt sie dabei nicht in ganz abstrakter Zitation dem nostalgischen Gegenbild der antiken Polis verhaftet, das ihr den Blick auf das moderne Phänomen des Sozialen und die Dynamik sozialer Bewegungen verstellen muß? Ja Benhabib selbst hat diese einflußreiche Kritik schon vor Jahren formuliert. In ihrem vorliegenden Buch präsentiert sie gleichzeitig die Gegenrechnung. Ihre These: Der nur gernde Charakter von Hannah Arendts Modernismus lasse sich zurückführen auf die unterschiedlichen Wurzeln ihres Denkens: „... while Arendt, the stateless and persecuted Jew is the philosophical and political modernist, Arendt, the student of Martin Heidegger, is the anti-modernist graecophile theorist of the polis and its past glory.“ (229)

Die systematische Frage nach dem Spannungsverhältnis zwischen modernen und antiken Elementen verfolgt Benhabib in einem beeindruckenden Durchgang durch das gesamte Werk Hannah Arendts. Ihre Spurensuche beginnt bei den „Marginalien“ des Werks und führt über die verstreuten Kommentare zu aktuellen Fragen jüdischer Politik hin zu den Widersprüchlichkeiten der Hauptwerke und den Positionen ihrer Essays. Benhabibs kritische Umdeutung versucht dann, die normativen wie deskriptiven Potentiale einer modernen Hannah Arendt freizulegen. Versucht man, sich Benhabibs Oppositionen schematisch zu verdeutlichen, so stehen auf der einen Seite der politische und moralische Universalismus der Moderne, konstruktivistische Auffassungen individueller wie kollektiver Identität und Ansätze einer intersubjektivistischen Ethik, auf der anderen das „normative Defizit“ der Arendtschen Theorie, ein am Außergewöhnlichen orientierter Handlungs- bzw. Politikbegriff, der Hang zum politischen Existenzialismus und Dezisionismus und zu einem Essentialismus, der sich methodisch gegenüber der von Benjamin inspirierten „fragmentarischen Historiographie“ als Rückfall in Ursprungsphilosophisches Denken ausdrückt.

Benhabib bewegt sich auf dem schmalen Grat zwischen hermeneutischer Rekonstruktion und kritischer Distanzierung, der Intention, einerseits die „wirkliche“ Hannah Arendt zu enthüllen, andererseits ihre Widersprüche aufzudecken und gleichzeitig ihre sachlichen Probleme weiterzverfolgen. Die Fülle der historisch-politischen Erläuterungen und der Einblicke, den Benhabib damit gleichzeitig in Arendts philosophische wie politische Entwicklung zu geben vermag, machen das Buch zum seltenen Fall eines Werkes, das sowohl die Fachdiskussion voranbringen wird, als auch zur Einführung in das Denken Hannah Arendts geeignet ist. Der Einwand: „Ist das noch Hannah Arendt oder schon Seyla Benhabib?“, könnte hier irrelevant scheinen. Ist es doch Benhabibs ausdrückliches Ziel, „mit Arendt gegen Arendt“ zu denken: „What we need is not only a reinterpretation of Hannah Arendt's thought but a reversion of it as well; for if we are to think ‚with Arendt against Arendt‘ we must leave behind the pieties of textual analyses and ask ourselves Arendt's questions and be ready to provide non-Arendtian answers.“ (198) Es könnte jedoch auch sein, daß es sich dabei um Fragen handelt, die man mit Arendt deshalb nicht beantworten kann, weil sie sie nicht gestellt hätte.

Spuren einer anderen Moderne

Für Benhabibs Projekt einer produktiv-kritischen Anknüpfung an Hannah Arendt stellt ihre Interpretation der Biographie von Rahel Várnhagen einen markanten Auftakt dar. Durch eine „Dezentrierung“ des Arendtschen Werks will sie einen gegenläufigen – durch die Totalitarismuserfahrung in den Hintergrund geratenen – Strang ihres Denkens akzentuieren, in dem sie den Ansatz zu nichts weniger als einer „alternativen Genealogie der Moderne“ erblickt. Ihre These: Die romantischen Salons (wie Arendt sie mit dem Salon der Rahel Várnhagen beschreibt) lassen sich als ein weiblich geprägter öffentlicher Raum auffassen, in dem sich neue Formen sozialer Beziehungen, Freundschaften, Liebesverhältnisse und Ansätze einer bürgerlichen Öffentlichkeit entwickelten. In einer Art feministischer Version des „Strukturwandels der Öffentlichkeit“ faßt Benhabib die sich im Binnenraum der bürgerlichen Gesellschaft formierenden sozialen Bezüge als Moment einer Entwicklung auf, in der sich die universalistischen Ideale bürgerlicher Gleichheit und Autonomie im Kontext von neuen, auf wechselseitiger Anerkennung beruhenden persönlichen Ver-

nissen als utopisch-normative Leitbilder konstituieren konnten. Die Beschreibung von als Salon als einer weiblichen öffentlichen Sphäre wird so für Benhabib zum Gegenmodell von Arendts späterem „agonalen“ – vom Wettstreit männlicher Polis-Bürger besetzten – Modell des öffentlichen Raums. „If we proceed to decenter Arendt's political thought, if we read her work from the margins toward the center, then we can displace her nation with the polis to make room for her more women-friendly reflections on the polis.“ (20) Während die Polis-Öffentlichkeit in *Vita Activa* von der Ausgrenzung des Privaten und der Entgegensetzung von Oikos und Polis lebt, womit auch die weibliche Sphäre dem Bereich öffentlicher Angelegenheiten ausgeschlossen ist, konstituiert sich die Öffentlichkeit eine Sphäre gerade aus dem Privaten heraus. So kann innerhalb der bürgerlichen Öffentlichkeit eine Sphäre sozialer Beziehungen und Assoziationen sichtbar werden, an die das „assoziative Modell“ des öffentlichen Raums anknüpfen läßt, das Benhabib schon vor dem „agonalen“ unterschieden hatte. In der Fluchtlinie dieses weiblichen öffentlichen Raums liegt der Anknüpfungspunkt für Benhabibs eigenen Ansatz zum Denken „anderer“ Moderne: gegen die Dominanz einer an männlicher Autonomie orientierter Moderne. Der Salon ist somit einerseits ein uneingelöstes Potential, andererseits ein messener Maßstab für die Kritik der Pathologien der Moderne als die vormoderne, sozial asymmetrische Polis.

n – von Arendt verdrängtes – immanentes Entwicklungspotential der Moderne allerorts, wie es in Benhabibs Anspruch einer „alternativen Genealogie der Moderne“ liegt, läßt sich daraus nicht ohne Weiteres ableiten. Arendt beschreibt das „vage, idyllische Durcheinander“ der jüdisch romantischen Salons als eine äußerst fragile Erscheinung, deren egalitäre Qualitäten sich der Tatsache verdanken, daß es sich – Besonderheit kurzen Zeitspanne jüdischer Emanzipation – um einen sozialen Raum „außerhalb der Gesellschaft handelt, in dem, quasi auf „neutralem Boden“, gesellschaftliche Hierarchie und sozialer Konformitätsdruck außer Kraft gesetzt waren. Einerseits ist also der Raum der Salons tatsächlich ähnlich strukturiert wie Arendt es später am Bild der Öffentlichkeit beschreiben wird: eine Sphäre von Sozialität und Kommunikation, die für den Ausdruck von Individualität, in der die Individuen sich als Gleiche voneinander unterscheiden können – ein Idealbild, das Arendt später mit dem Begriff der „Gleichheit“ von konformierender sozialer Gleichheit unterschieden hat. Als solches über ist dieses Modell einer öffentlichen Sphäre im Rahel-Buch nicht anders als in *Vita Activa* ganz ausdrücklich ein unversöhnliches Gegenmodell zum modernen Phänomen des öffentlichen Raums wie Arendt es in *Vita Activa* als das „merkwürdige Zwischenreich, in dem privaten Interessen öffentliche Bedeutung zukommt“, kritisiert. Die Bedingung öffentlicher Sphäre hier wie da ist gerade eine Form von sozialer Kontextlosigkeit. Es ist nicht die Enttötung Rousseauscher Innerlichkeit, die Arendts Wertschätzung des romantischen Sphären hervorgerufen hat, sondern seine Qualität als öffentlicher Auftrittsort. Insofern sind „Salon“ nicht nur von der Sphäre der Ökonomie, sondern auch von der öffentlichen Vorstellung von Privatheit und Intimität gleichermaßen weit entfernt.

ch eine „Versöhnung mit der Moderne“ (Benhabib über Hegel), wie sie sich unter dem Gesichtspunkt der Zunahme individueller Freiheit und den Potentialen der bürgerlichen Gesellschaft als Arbeitsgesellschaft denken ließe, ist mit Hannah Arendt nicht zu vergleichen. Sie scheitert an Arendts (nichthegelianischem) Denken in den Dichotomien von Freiheit und Notwendigkeit, „Leben“ und „Welt“, politischen und sozialen Fragen.

Arendts Verhältnis zum Sozialen also wird man von dieser zweifelhaften Ontologie und den aus ihr resultierenden Essentialisierungen her kritisieren müssen – und genau das leistet Benhabib dort, wo sie zur Kritik an Hannah Arendt übergeht. Dennoch ist es ohne Zweifel sinnvoll, das Frühwerk Hannah Arendts in die Interpretation gerade ihrer umstrittensten Konzepte miteinzubeziehen, bietet doch die Rahel-Biographie, wie Benhabib überzeugend herausarbeitet, nicht nur Einblick in Arendts persönlichen Prozeß der Reflexion auf die eigene jüdische Identität und ihre Politisierung anhand der „jewish question“, sondern auch viele Hinweise auf die erstaunliche Kontinuität ihres Denkens und ihrer Begriffe. Anhand des Varnhagen-Buches kann allerdings auch der methodische Einwand vorgebracht werden, wie an ein ausdrücklich nicht geschichtsphilosophisches Denken die Frage nach seiner Modernität überhaupt zu stellen ist. Schon an ihrem Frühwerk zeigt sich nämlich, daß Hannah Arendt nicht im üblichen Sinn historisch denkt, die Salons sind nicht nur „außerhalb der Gesellschaft“ – wo immer das sein mag –, sondern auch auf schwer durchschaubare Weise ebenso wie die Polis außerhalb der Geschichte. Die beliebt gewordene Metapher der „Perlenfischeret“ zur Kennzeichnung von Arendts Methode mit einem Begriff Benjamins, fordert radikales Umdenken, nimmt man die Metapher ernst: bewegt sich doch die „Perlenfischeret“ anders als eine archaische Ausgrabung tatsächlich in einem homogenen Raum!

Das erklärt auch die historische Unbestimmtheit ihres Rückgriffs auf die Antike. Es ist ein Konzept von Individualität, nicht von Sittlichkeit, das Arendt anhand der Polis entwickelt und ihre Kritik moderner Subjektivität hat zum Gegenbild nicht die sittlich integrierte Gemeinschaft, sondern ein Modell politisch-öffentlicher Freiheit. Wenn Arendts Auffassung der modernen Gesellschaft so nicht modern (im Sinne des „Fortschritts im Selbstbewußtsein der Freiheit“) ist, ist sie doch auch nicht schlichtweg als antiodern zu qualifizieren – weder im Sinne der Affirmation vormodern partikularer Identitäten noch im Sinne der Bestätigung traditioneller Ordnungen. Modern zeigt sich Arendts Projekt, und das arbeitet Benhabib an den verstreuten Schriften zu Fragen jüdischer Politik heraus, in der ganz aktuellen Frage, wie sich politische Identitäten und Einheiten nichtnaturalistisch, d. h. jenseits traditionalistischer Vorstellungen von völkischer Homogenität bzw. substantieller Gemeinschaften, denken lassen. Es geht ihr – darin läßt sie sich tatsächlich als Vorläuferin aktueller differenztheoretischer Positionen auffassen – um die Anerkennung der Differenz auf der Grundlage von Egalität. Auch ihre Vorstellung einer Gemeinsamkeit Verschiedener und der Begriff des Politischen, der nicht von politischer Einheit, sondern vom Ausagieren einer Vielfalt möglicher Perspektiven lebt, zeigt Arendt eher als Vorläuferin eines ganz aktuellen Projekts denn als Antimoderne. Daß Arendt das Spannungsverhältnis zwischen moralischem Universalismus und partikularen Identitäten im Sinne eines „kontextsensitiven“ Universalismus bedacht hat, macht sie im Sinne Benhabibs zu einer reflektierten (und vorausschauenden) politischen Modernistin.

„Zwei Wurzeln“: Totalitarismus und Existenzphilosophie

Benhabib beschreibt die Spannungsverhältnisse und Widersprüche in Arendts Werk als Resultat der widersprüchlichen Einflüsse und Erfahrungen, die ihr Denken geprägt haben, ohne dabei auf die zweifelhafte Weise persönlich zu werden, welche die von E. Ertingers Buch ausgelöste Debatte um Arendts Liebesbeziehung zu Heidegger gekennzeichnet hat. Daß der Totalitarismus die für Hannah Arendt entscheidende Erfahrung war, durch die sie

aus der deutschen Philosophie“ in die Politik des zwanzigsten Jahrhunderts geworfen wurde, ist unbestreitbar. Benhabib hebt das zu Recht hervor. In jenem Buch, mit dem er sich diese Erfahrung erstmals. Aber sie tut das, dies ist die andere Wurzel ihres Denkens, vor dem Hintergrund Heideggers. Resultiert hieraus einerseits die Originalität ihrer Analyse, sind andererseits, das arbeitet Benhabib heraus, auch die Widersprüche und Schwächen dieses Werks darauf zurückzuführen. Der moderne und produktive Beitrag des Werks sei die von Toqueville inspirierte politische Soziologie, der Gedanke, totalitäre Herrschaft als Vernichtung zivilgesellschaftlicher Assoziationen aufzufassen; den von Heidegger geprägten existenzphilosophischen Überlegungen zur „Verlassenheit“ und „Weltlosigkeit“ moderner Massen dagegen kann Benhabib nichts abgewinnen.

Wie berechtigt aber ist die Polarisierung und die Zuordnung der antimodernen Arendt Heidegger an dieser Stelle? Gibt nicht erst die Verlassenheitsanalyse der politischen Soziologie der Assoziationen ein Fundament, indem sie nach der Bedingung der Möglichkeit Hannah Arendts die radikale Form eines Selbst- und Weltverlustes, die Individuen führen, „zwischen denen eine gemeinsame Welt in Stücke gefallen ist“. Der „Weltlosigkeit“ der modernen Massen korrespondiere das Phänomen eines „radikalen Selbstverlustes“, dem „Versagen der elementarsten Selbsterhaltungstrieb“. Die auf diese Art „entworfene“ Individuen werden – so ihre Beschreibung – von den totalitären Organisationsformen geradezu aufgesogen. Interessant ist diese These vor allem deshalb, weil zufolge der Verlust einer „gemeinsamen Welt“ und die Nivellierung sozialer Bindungen ist einfach zur nunmehr rücksichtslosen Durchsetzung eigener Interessen, der Atomisierung in eine egoistische „Ellenbogengesellschaft“ führt: Der Bezug auf eine „gemeinsame Welt“ markiert die Voraussetzung noch dafür, überhaupt eigene Interessen haben zu können. Mit dieser Beschreibung der totalitären Bewegungsform hat Arendt nicht nur die ge nach der Modernität, sondern auch die nach der Rationalität totalitärer Systeme neu teilt. Indem sie diese Überlegungen ausklammert, vergibt Benhabib die Produktivität ungewöhnlichen Konstellation von existenzphilosophischer Begrifflichkeit und politischer Analyse, die bei Arendt gerade dazu geführt hat, die Denkmuster gängiger Faschistheorien wie der konkurrierenden Versionen liberaler Totalitarismustheorie zu transzidieren.

Jedoch ist es nicht so, daß Benhabib die „philosophische Seite“ Arendts schlechthin hant. Ihr Denken interessiert sie gerade als Beitrag zu einer (auch Benhabib würde, gleich mit anderer Bedeutung als Dana Villa, sagen: „nachmetaphysischen“) Philosophie. „A central thesis of my interpretation of Hannah Arendt is that the recovery of the public world of politics in her thought was not only a political project but a philosophical one as well. Arendt herself as well as her commentators have failed to note the philosophical significance of her search for a recovery of the public world.“ (50) Aufschluß über das so zu sehende Konzept von Politik und Öffentlichkeit, das Hannah Arendt gegen die philosophische Tradition wie auch gegenüber Heidegger entwickelt, verspricht dabei der Begriff „Welt“, der, wie Benhabib ausführt, das „Leitmotiv“ ihres Denkens ist. Die Bemerkung nah Arendts, Heidegger habe die Möglichkeit der Philosophie, sich mit der Welt menschlicher Angelegenheiten“ zu befassen, gleichzeitig eröffnet und verdeckt, ist, seit öffentliche Aufmerksamkeit auf dem Verhältnis beider liegt, häufig zitiert worden. Eine

Eröffnung des philosophischen Zugangs zur „Welt“ ist in diesem Sinne der Heideggersche Paradigmenwechsel vom Primat des Bewußtseins zum „in-der-Welt-sein“ als dem praktisch-pragmatischen Zusammenhang, in dem menschliche Existenz sich vorbegrifflich vorfindet, und aus dem heraus sie sich versteht. Zu dieser Welt gehören nun aber zwar auch bei Heidegger die anderen Menschen als „Mitwelt“ (sie sind „immer schon“ auch „da“) –, nicht aber in der Arendtschen Bedeutung von „Pluralität“ als der Grundbedingung menschlichen Daseins. Bei Heidegger sind die anderen Bestandteil der Welt, für Hannah Arendt konstituiert sich die Welt aus dem gemeinsamen Bezug Verschiedener auf sie. Damit gelangt Heidegger zu einem Begriff von „Eigentlichkeit“ (und „authentischer“ Existenz), der sich – angesichts ihrer Endlichkeit und gegenüber der Gefahr des „Verfallens an die Welt“ – aus der (einsamen) „Unverletzbarkeit“ menschlicher Existenz ableitet. Die öffentliche Welt wird konsequenterweise als nichtauthentische Sphäre des „Man“ abgewertet. Bei Hannah Arendt dagegen entwickelt sich die „Einzigartigkeit“ menschlicher Existenz wesentlich aus der Konfrontation mit der Pluralität – und das bedeutet auch aus dem Handeln mit und vor anderen. Die Welt wird bei ihr zu einem durch gemeinsames Handeln geprägten Bezugspunkt: Gegenüber Heidegger, der Handeln nur instrumentell verstehen kann, greift Arendt den (aristotelischen) Begriff von Praxis als Interaktion auf. Das bedeutet eine philosophische Aufwertung der Welt als dem „Erscheinungsraum menschlicher Angelegenheiten“, in dem sich dieses Handeln mit und vor anderen zeigen können muß. Auf diese Weise wird Hannah Arendts Umdeutung der „Welt“ als einer in einem fundamentalen Sinne „gemeinsamen Welt“ zum Hebel ihrer philosophisch-politischen Transformation der Heideggerschen Ontologie.

Wie erklärt es sich nun aber, daß Hannah Arendt dennoch zu einer Abwertung der Sphäre des „Sozialen“ und der modernen Gesellschaft gelangt, deren Beschreibung als „Herrschaft des Niemand“ bei ihr überdeutlich an das Heideggersche „Man“ erinnert? Man kann vermuten, daß sie ihrerseits eine Unterscheidung zwischen dem „authentischen“ „Handeln“ und den „nichtauthentischen“ Formen des „Stichverhaltens“ trifft, die sie auf verschiedene Lebensbereiche abbildet: das Öffentliche und das Private, das Politische und das Soziale, Arbeiten und Handeln. Problematisch an diesen Unterscheidungen ist, so bringt Seyla Benhabib es auf den Begriff, deren „phänomenologischer Essentialismus“: „... this is Arendt's belief (...) that each type of human activity has a proper 'place' in which it can be carried out.“ (238) Benhabib faßt diese Elemente als einen heideggerianischen Rest auf, der Arendt trotz der philosophischen Befreiung von Heidegger bleibt und auf den auch das Moment von politischem Existenzialismus und Aristokratismus, das in den „agonalen“ Tendenzen ihres Handlungsbegriffs steckt, zurückzuführen sei. In den letzten Kapiteln ihres Buches rekonstruiert Benhabib deshalb kritisch die begrifflichen Unterscheidungen Arendts.

„Mit Arendt gegen Arendt“

Narratives Handeln und anthropologischer Universalismus

„Handeln“ ist für Hannah Arendt in mehrfacher Hinsicht eine zentrale Kategorie. Daß sie in *Vita Activa* den Begriff des Handelns als die Fähigkeit, „etwas anfangen“ zu können, entwickelt und gleichzeitig betont, das Handeln sei die spezifisch menschliche Aktivität, die sich ohne das „Mithandeln“ anderer gar nicht denken läßt, geht auf Fragestellungen zurück, die sich schon im Totalitarismus-Buch finden. Handeln ist so nicht nur die Macht des An-

ans und Unterbrechens natürlicher wie geschichtlicher Prozesse (als deren Exekutoren politäre Bewegungen imaginieren), sondern – wesentlich als Interaktion aufgefaßt – Realisierung des von ihr herausgestellten anthropologischen Grundcharakters der „Möglichkeit des Handelns“ (127). Die Möglichkeit des Handelns wird so zur Grundbedingung einer Freiheit, die sich in der Erzählung gleichzeitig als Weltgestaltung und Selbstkreation expliziert. Und sie ist die Bedingung für das Entstehen von Individualität: Erst im Handeln individuiert sich die Person. Hier zeigt sich, so Hannah Arendt, das „Wer-einer-ist“, d. h. ein Individuum in seiner Ganzheit im Unterscheid zu den (essentiellen) Eigenschaften des „Was-einer-ist“, und derer Individuen vergleichbar werden. Daß Hannah Arendt das „acting in concert“ als gemeinsames Handeln solcher „Einzigartiger“ denkt – im Gegensatz zur kollektiven Auffassung des Handelns „wie ein Mensch“, die sich in traditionellen Politiken findet –, ist die Herausforderung, die in ihrem Begriff des politischen Handelns liegt. Das führt aber auch zu Widersprüchlichkeiten: Wie lassen sich der expressive Charakter und die Maßstablosigkeit eines Handelns, in dem sich die Person in ihrer Einzigartigkeit darstellt, mit den Komponenten gemeinsamen „Sprechens und Handelns“ vereinbaren?

Die kritische Arendt-Rezeption schon länger auf den Widerspruch zwischen dem „kommunikativen“ und dem „expressiven“ Charakter des Arendtschen Handlungsmodells (wie Passerin d'Entrèves es pointiert aufgefaßt hat) hingewiesen, dem Spannungsverhältnis zwischen der verständigungsorientierten Dimension eines ausdrücklich selbst darstellenden Handelns (und damit zwischen einem elitistisch-aristokratischen und einem demokratischen Aspekt Arendtscher Politikauffassung), so geht es Benhabib um eine andere Distinktion. Benhabib nämlich macht ein Spannungsverhältnis aus dem „agonalen“ und einem „narrativen“ Modell des Handelns und der Personalität. Sie assoziiert dabei das „agonale“ mit der essentialistisch aufgefaßten „Entscheidung“ eines vorgängig gegebenen Kerns der Person, während das „narrative“ Modell „erst – „konstruktivistisch“ – im Verlauf ihrer Geschichte sich entwickeln lasse. Die Interpretation der wichtigsten Arendtschen Konzepte.

Handeln ist dabei nicht nur in dem Sinne unverfügbar, daß es als nichtinstrumentell handelnd seine Resultate nicht vollständig absehen kann und als Interaktion auf die Handlung und das Mithandeln anderer angewiesen ist. („Action almost never achieves its end“). Auch die sich im Handeln darstellende Individualität untersteht nicht allein der Vergewaltigung des Subjekts, ist also nicht das Produkt freier Selbstgestaltung, sofern sie der Erzählung der Anderen konstituiert. Benhabib nun gewinnt dieser Angelegenheit auf die Fremdperspektive und der erst nachträglichen Identifizierbarkeit einer Erzählung qua Erzählung einen neuen Aspekt ab: Das Erzählen „bietet“ das Handeln in der Verflechtungsgemeinschaft der Erzählenden ein – und damit auch in den Alltag. „(125) Das Erzählen wird so als bedeutungsschaffendes Element zur Bedingung der sozio-kulturellen Struktur überhaupt. Agonales Handeln ist dann lediglich ein Fall des Handelns, der das alltägliche transzendiert. Das Konzept des narrativen Handelns ermöglicht so eine Verallgemeinerung des bei Arendt an außergewöhnliche gebundenen Handelns. Das Narrativ des gemeinsamen sozialen Lebens nämlich

wird nicht nur durch außergewöhnliche und heroische Handlungen gesponnen: „Narrative action is ubiquitous, for it is the stuff out of which all human social life, all life together in the mode of speech and action is constituted.“ (127) Auch das alltägliche Handeln und Sprechen werden in der „Narration“ zum identifizierbaren und identitätskonstituierenden Handeln. Und es sind nicht nur die großen Erzählungen geschichtlicher Überlieferung, in denen die Erinnerungen bewahrt werden: „In everyday life, gossip is the quintessential narrative of action.“ (130) Selbst der Klatsch konstituiert eine gemeinsame Welt! Und auch im Privaten werden Handlungen erinnert und überliefert, selbst wenn diese Überlieferungen nicht wie das Heldenepos für die ganze Welt bestimmt sind. Folgt man Taylors These von der „affirmation of ordinary life“ als Teil des modernen Selbstverständnisses kann man sagen: Nur so wird Hannah Arendt modern. Allerdings bedeutet das auch eine massive Umdeutung: Das Handeln konstituiert den Alltag, statt ihn zu durchbrechen, das Individuum individuiert sich im Netz seiner sozialen Beziehungen und nicht mehr in Handlungen, die bei Arendt als „Neubeginn“ immer auch den Charakter der Freiheit von sozialer Prägung haben. Benhabib belebt so die These von der „Individuierung qua Sozialisierung“, die von Arendts eigener Neigung, das „Soziale“ als Sphäre unveränderlich natürlicher Gegebenheiten zu verstehen und die Freiheit der Person an die „Maskenhaftigkeit“ ihres öffentlichen Auftritts zu binden, gerade verdeckt wird.

Auch Arendts unplausible Lokalisierung des öffentlichen und des privaten Bereichs kann Benhabib mit der Theorie eines „narrativen Handelns“ unterlaufen. Diese ermöglicht ihr die Integration zweier Phänomene: Einerseits kann sie erklären, wie sich politisches Handeln in den nichtinstitutionalisierten Bereichen informeller Öffentlichkeiten entwickelt; andererseits kann sie die Dimension des Handelns auf die traditionell nichtöffentliche, nichtpolitische Sphäre (des Haushalts, des Privaten, der sozialen Beziehungen) übertragen – womit erst die Politisierung des Privaten und ein plausibler Übergang zwischen Handeln und politischem Handeln denkbar wird. Wenn nämlich der Erscheinungsraum, dessen das Handeln bedarf, nicht mehr mit einer institutionellen Sphäre der Öffentlichkeit gleichgesetzt wird, sich also die „ontologische“ von der „institutionellen“ Dimension des Erscheinungsraums trennen läßt, wird es möglich, die kleinen, informellen Öffentlichkeiten in den Bereich des Politischen zu integrieren und umgekehrt handlungsfähige Öffentlichkeiten aus dem Privaten heraus entstehen zu lassen. Das ist einer der Aspekte, an denen Benhabib überzeugend Hannah Arendts Intentionen gegen ihre eigene Begrifflichkeit retten kann, scheint doch gerade Arendt immer schon auch die informell entstehenden politischen Bewegungen, die „verflüssigten“ Momente des Politischen, im Blick gehabt zu haben – und ist doch ein starrer Institutionalismus gerade mit ihrer Idee, daß politische Institutionen sich jeweils durch die „lebendige Unterstützung“ der Bevölkerung erneuern müssen, schwer vereinbar.

Wird so einerseits das Politische ins Private getragen, so betreibt Benhabib zugleich eine „Entgrenzung“ des Privaten selbst. Es wird als Privates politikfähig. Gegen die starre Grenze, die bei Arendt zwischen öffentlich und privat verläuft, macht sie geltend, daß die „gemeinsame Welt“ durch private Aktivität ebenso konstituiert wird wie durch traditionell öffentlich-politische. Daß der Grenzverlauf zwischen diesen Bereichen nicht nur unklar, sondern auch – politisch! – umstritten ist, hat nicht zuletzt die Frauenbewegung gezeigt. Insofern ist es kein Zufall, wenn Benhabib ihre Rehabilitation des Privaten am Beispiel der Kindererziehung ausführt: Muß man doch, so argumentiert Benhabib sehr plausibel, den

einmal die Debatte über die philosophischen Hintergründe für Heideggers politische rickung in den Nationalsozialismus.

Ein Spiel mit der Welt

Das Interpretation beruht auf der Auslegung der spielerisch-theatralischen und agonalen Dimension von Hannah Arendts Handlungsbegriff. Handeln ist für ihn wesentliches Handeln, ein spielerischer Wettstreit, in dessen Verlauf sich erst Maßstäbe eren können – es ist „kreatives Handeln“, das Unabsehbares hervorbringt. Zur radikaler Metaphysikkritik wird es dabei für Villa in zwei Hinsichten. Es ist „action ut a principle“ im Sinne der Abwesenheit von Letztbegründungen, für die sich die akterisierung „nachmetaphysisch“ eingebürgert hat; das Nichtvorhandensein vorgängigen Wahrheiten bzw. einer sinnhaften Struktur der Welt, aus der Werte oder Maßstäbe für chlige Handeln abgeleitet werden könnten. Zweitens aber, und das ist das Kernstück illas These: Er deutet es als ein Handeln ohne Teleologie. So versteht Villa die Quintessenz des Arendtschen Projekts als gegen die „metaphysische Verdeckung“ gerichtete eckung der spezifischen Qualität des politischen Handelns. Sofern Arendt selbst Begriff des Politischen ausdrücklich gegen jede platonische Grundlegung des Politischen und die Neigung der philosophischen Tradition, „Handeln“ in die Kategorie des tel lens“ zu bannen, gerichtet wissen wollte, ist diese Auslegung zunächst unproblematisch. Sie knüpft an die aristotelische Bestimmung einer deliberativen „Praxis“ an, die gensatz zur herstellenden „Poiesis“ ihren Zweck in sich selbst trägt – „antimetach“ ist das in einem Sinne, der auch auf Aristoteles' „Politik“ schon zutrifft. as entscheidende These aber ist beeinflusst von Heideggers Auffassung der Metaphysik: als Denken der „Vorhandenheit“. Und so wird zum archimedischen Punkt seiner Interpretation die Gewinnung eines „reinen“ Begriffs des politischen Handelns, ch – über Aristoteles hinausgehend – nicht nur als nichtinstrumentelles Handeln, m als ein Geschehen außerhalb jeder Teleologie beschreiben lassen soll. Die „Selbstsanktheit“ der aristotelischen Praxis werde von Hannah Arendt aus dem bei Aristoteles ner noch teleologischen Rahmen des „guten Lebens“ in der Gemeinschaft gelöst und quasiästhetischen Selbstbezüglichkeit eines „Handelns um des Handelns willen“ rariert. Gegen die verbreitete Interpretation Hannah Arendts als Neoaristotelikerin Villa so eine wesentlich nietscheanisch inspirierte Hannah Arendt zum Vorschein. dem „Tod Gottes“ ist das Handeln nicht nur ein Handeln ohne letzte Fundamente rterne Maßstäbe, sondern auch ohne ein souveränes (zwecksetzendes) Subjekt. Hanird so zu einem spielerischen Verhältnis zur Welt: „Action as a kind of play with the“ (55) Die Metapher des Spiels steht dabei offenbar sowohl für ein zweckfreies Verzur Welt als auch für den Charakter des spielerischen Wettstreits und öffentlichen ts, der sich mit Arendts Handlungsbegriff assoziieren läßt.

Grundlage für dieses Konzept eines „Neudenkens der Politik“, in dem das politische in zu einem Aspekt der – nach Nietzsche – nur noch ästhetisch möglichen „Rechtng der Welt“ zu werden scheint, liefert eine nietscheanische Ontologie des Erscheinams (auf die ja auch Benhabib hinweist). Wo „Sein und Erscheinen dasselbe ist“, nnah Arendt sagt, hat nicht nur das Subjekt keine zugrundeliegende „Essenz“, auch it kann ihre Bedeutung nicht aus einer platonischen „Hinterwelt“ gewinnen. Nur cheint, kann Wirklichkeit beanspruchen, und auch das Subjekt „ist“ nicht außerhalb

der performativen Akte, in denen es sich darstellt. Wie für Nietzsche bestehe auch für Arendt die „antimilitaristische“ Bedeutung des Handelns darin, der nach dem „Verlust des Absoluten“ bedeutungslos gewordenen Welt Bedeutung zurückzugeben. Durch das agonale (virtuose) Handeln konstituiert sich nicht nur die Identität der Person, die Welt selbst als öffentlicher Erscheinungsraum ist darauf angewiesen, durch das Handeln in ihr „illuminiert“ zu werden. Reagieren jedoch beide Arendt wie Nietzsche mit einer Art von Perspektivismus auf die so beschriebene Situation, wird – als „political version of Nietzsches perspectivism“ – Arendts Ontologie der Erscheinungen „multiperspektiv“. Die „erweiterte Denkungsart“ des kantischen „sensus communis“ wird zum Indikator für die Wirklichkeit der Welt. So ist die Objektivität der Welt nicht von der Existenz einer „Hinterwelt“ absoluter Werte abhängig, sondern vom Aufrechterhalten eines Netzes different bleibender Perspektiven.

Von dieser „Eingrenzung“ des agonalen Moments her, als die Villa das versteht, wird erst einsichtig, was Arendts Begriff des Politischen von Formen der (sei es auch rhetorischen) Manipulation und Herrschaft unterscheidet. Aus dieser Sicht nämlich zeigt sich, daß Nietzsche selber den spezifischen Sinn des (politischen) Handelns verfehlen muß: In seiner bloßen Umwertung der Tradition – eine Art umgekehrter Platonismus – bleibt er einem poetischen Modell unumschränkt selbstmächtiger Kreation verfangen. Arendts Begriff des Handelns dagegen, so Villa, löse sich erst wirklich vom Modell des Herstellens wie auch von dem der Willensfreiheit eines autonomen Subjekts – auf andere Handelnde angewiesen und in ein „Netz“ anderer Handlungen hineinwirkend sind Handlungsfolgen nicht vollständig absehbar: Es ist Villas Pointe, daß auf diese Weise das agonale Element des Arendtschen Handlungsbegriffs mit dem „deliberativen“ Moment nicht in einem letztlich unverstehlichen Spannungsverhältnis steht – im Gegenteil: Arendt nämlich „demokratisiert“ seinem Verständnis nach nicht nur das elitär aristokratische Modell Nietzsches, sie radikalisiert gerade dadurch den Eigensinn des Handelns. Um Villas Bild eines „Spiels mit der Welt“ aufzugreifen: Handeln ist das Spiel mit einer Welt, die ihrerseits nicht verfügbares „Material“ ist, sondern mitspielt. Ein Spiel also mit ungewissem Ausgang.

Gerade aber wenn man Handeln konstitutiv als Miteinanderhandeln begreift, werden die problematischen Aspekte von Villas Interpretation deutlich. Zwar gehört sowohl der Kampf gegen die philosophische „Hinterwelt“ als auch der „Verlust des Absoluten“ schon zu den nahezu fraglos geteilten Hintergrundgewisheiten der zeitgenössischen Diskussion. Und ganz sicher ist die Einsicht in den offenen, verfügbaren Charakter des Handelns eine zentrale und folgenreiche Einsicht Hannah Arendts. (Nicht-umsonst treffen sich in diesem Punkt Benhabib und Villa.) In Frage aber stehen die Konsequenzen, die sich hieraus ergeben. Villa neigt dazu, jede Intention und Zwecksetzung per se als instrumentell-teleologisches Handeln zu diskreditieren. Dabei ist es aber schwer zu verstehen, wie ein gemeinsames (politisches) Handeln denkbar sein soll, wenn die Akteure sich nicht in der Auseinandersetzung um gemeinsame Ziele treffen. Geht es nicht selbst den Teilnehmern eines Spiels um etwas?

Authentizität und Welterschließung

Die existenzielle Bedeutung des Handelns bei Hannah Arendt erschließt sich erst vor dem Hintergrund der Heideggerschen Philosophie: Handeln als Modus des „in-der-Welt-seins“. Heideggers Philosophie eröffnet – so führt Villa im zweiten Teil seines Buches aus – für Hannah Arendt die Möglichkeit, (politisches) Handeln als Kreation von Bedeutung

is existenzial-ontologisch verstandene „Welterschließung“ zu begreifen. Damit realisiert sich eine Freiheit, die nicht die Willensfreiheit des autonomen Subjekts ist. „Welt“ ist als praktisch erschlossener Handlungsraum im Spannungsfeld von Faktizität und Möglichkeit, Geworfenheit und Entwurf, Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit zu verstehen. Für die Rekonstruktion des aristotelischen Praxisbegriffs stellt die Heideggersche Unterlegung von „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ die entscheidende Weiche: Praxis ist „authentische Existenz“ greifbar. Villa setzt, an eine Interpretation Jaques Taxis anschließend, Heideggers Distinktion zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit. Bezug zu Aristoteles Praxisbegriff: „Authentisch“ ist das seine Freiheit realisierende, das den Möglichkeitscharakter des Gegebenen und den Erschließungscharakter jenen Weltverhältnisses realisiert. Uneigentlichkeit ist demgegenüber das Verfallen in alltägliche Welt des „Zuhandenen“, in dem das Dasein die Welt und sich selbst verneinend fehlinterpretiert. Anders als Benhabib, die zwischen Aristoteles und Heideggerschen dem Konzept von „Praxis“ und dem der „Authentizität“ polarisiert, kann zeigen, daß Arendts Verständnis von „Praxis“ selbst schon heideggerianisch (bzw. aristotelisch) überformt ist. Auf die aristotelische Unterscheidung zwischen Praxis und Poiesis zurückprojiziert, ist also „Uneigentlichkeit“ das Verfallen in die instrumentelle Dimension des Weltverhältnisses, an das Herstellen. „Eigentlichkeit“ dagegen als Praxis aufzufassen.

entüber Heidegger aber externalisiert und repolitisiert Hannah Arendt diese Unterlegung: Der öffentliche Raum wird bei Arendt die Sphäre authentischen, welterschließenden Handelns. Gerade diese Bestimmung politischen Handelns als „Authentizität“ war es aber, die (nicht nur) auf Benhabibs Kritik stieß. Villas Rekonstruktion hebt, auf die Problematik von Arendts Verhältnis zum Alltag bzw. ihrer Kritik des in ein anderes Licht zu werfen: Die alltägliche Welt, so sehr sie der Kontext, Horizont Ausgangspunkt jedes Handelns ist, ist „uneigentlich“, sofern sie unter dem Primat Verfügbarkeit steht. Die Diagnose einer „Kolonialisierung des Politischen durch ziale“ (Villa) läßt sich so als Aufweis von Konformierungs- und Verdinglichungsprozessen der modernen Gesellschaft verstehen, eine Diagnose, die sie nicht nur mit der kritischen Theorie, sondern z. B. auch mit Foucaults „Normalisierungs“-Vorwurf verbindet. Das ist zunächst überzeugend. Um so mehr aber muß es erstaunen, daß gerade phatische Begriff „authentischen Handelns“ zu einer Kritik des Subjekts im Sinne Heideggerschen Spätwerks führen soll. Anders als Benhabib nämlich, die sich auf den ger von *Sein und Zeit* konzentriert, versucht Dana Villa noch dessen Wendung zum lenken“ in Arendtsche Thesen zu übersetzen.

Heidegger nämlich teile Arendt nicht nur eine Perspektive auf die Moderne, die diese als Zuwachs an menschlicher Freiheit und Handlungskompetenz, sondern geradezu in Verdeckung begriff – ihr Versuch, das Handeln neuzubestimmen, sei insgesamt ideggers Metaphysikkritik her zu verstehen. Faßt dieser als „Seinsvergessenheit“ den jlichen Charakter der abendländischen Metaphysik auf, die – in ihrer neuzeitlichen umination zu technischer Weltbeherrschung – „Sein“ zum „Bestand“ werden läßt, Arendt bei der „Handlungsvergessenheit“, dem Verdecken des Handelns durch trumentell-technischen Weltbezug der abendländischen Tradition an. Gemeinsam len dabei aber eine subjektkritische Perspektive. So parallelisiert Dana Villa die sche Diagnose der modernen. „Weltentfremdung“ mit Heideggers These von der

„Subjektivierung des Realen“ und seiner Analyse der Moderne als Herrschaft des Subjekts. Dana Villa steht hier ganz im Banne einer These Reiner Schürmanns. Dieser hatte Heideggers Ontologie als „anarchische“ Befreiung aus dem „teleokratischen Paradigma“ der Tradition gedeutet: die Lösung aus teleologischen Strukturen als Befreiung von den Herrschaftsansprüchen des Subjekts über sich und die Welt. So allerdings muß Villa undifferenziert und vorschnell das Subjekt immer schon als instrumentell verfügendes Subjekt begreifen. Das hat nicht nur die irritierende Konsequenz, daß Villa ein Handeln, das sich dieser instrumentellen Prägung entziehen wollte, letztlich als ein Handeln ohne handelndes Subjekt denken muß, es ergibt sich auch eine ungewohnte Perspektive auf Arendts Handlungstheorie: Handeln ist nicht mehr „aktivistisch“ – es wird zu einer Version der Heideggerschen „Gelassenheit“. Villa verstrickt sich damit in die Heideggerschen Paradoxien des „nicht-Wollens des Wollens“ und vergibt sich die Möglichkeit, verschiedene Arten des (aktiven) Weltbezugs zu unterscheiden, wie Hannah Arendt das tut. Gerade das produktive Moment, das in Arendts Kritik an der „Weltentfremdung“ liegt – die Möglichkeit, die Entfremdung des Subjekts von der Welt als Negation seiner kommunikativen wie gestaltenden (welkonstitutiven) Fähigkeiten zu denken, ohne dabei „Welt“ als verfügbares Produkt zu denken oder dem Subjekt einen „wahren Kern“ zuzuschreiben –, geht damit verloren.

Trotzdem ist der Gewinn, den Villas Arbeit für ein Verständnis Hannah Arendts bringt – jenseits der Frage nach der Plausibilität seiner Gesamtinterpretation – unschätzbar. Villa arbeitet die vielfältigen Bezüge zwischen Heidegger und Arendt mit bewundernswürdiger Intensität heraus. Gerade der Umstand, daß Villa den Heidegereinfluß so fundamental ansetzt, wirft dabei für die Arendt-Rezeption neue Fragen auf – auch die Anknüpfung an kritische Potentiale Hannah Arendts müßte in dieser Hinsicht „tiefer“ ansetzen. Weil er andererseits (auch diese werden – v.a. im dritten Teil – diskutiert), sondern philosophisch nach den gemeinsamen Grundintuitionen beider fragt, gelingt es Villa, die Nähe der Anschauungsweisen bis zu manchen Aspekten des Spätwerks aufzuweisen, ohne ein Abhängigkeitsverhältnis Arendts von einem übermächtigen Lehrer zu behaupten. Auch er ist nämlich vor allem an der Transformation des Heideggerschen Ansatzes durch Arendt interessiert, die allerdings eine andere Wendung nimmt, als in Benhabibs Interpretation. Villa möchte – wiederum anhand der Einsicht in die Eigengesetzlichkeit des Handelns – zeigen, daß Arendt die Konsequenzen seiner Metaphysikkritik konsequenter als Heidegger selbst hat fassen können. Das verspricht nicht nur weitere Auskunfte über Arendts Projekt, sondern auch eine neue Perspektive der philosophischen und politischen Kritik an Heidegger.

Radikale Poiesis vs. radikale Praxis

Heidegger, so Villas These, habe gleichzeitig zur Radikalisierung wie zur Vernichtung gerade des Konzepts von Praxis beigetragen, für dessen Durchführung Hannah Arendts Werk steht. Zwar gehen beide von einem Handeln ohne externe Maßstäbe, der politischen Aufgabe einer „Gründung ohne Grund“ und der Kapazität des Handelns, Welt zu erschließen, aus: Ein Handeln, das nicht mit den gegebenen Umständen rechnet, sondern neue schafft. Die entscheidende Differenz zwischen Arendt und Heidegger aber läßt sich auf einen Punkt bringen: Für Arendt geschieht Welterschließung als gemeinsames Han-

1. Heidegger dagegen denkt Welterschließung als radikale Poiesis. So steht „nach-aphysisches“ Handeln gegen „nachmetaphysische“ Poiesis: Ein Unterschied, der sich schreiben ließe als Differenz zwischen dem Vorgang, „etwas zu erfinden“, und dem, was – zusammen – zu unternehmen. Beides ist in Villas Sinn „nachmetaphysisch“, sofern Akzent auf dem innovativen Charakter der Tätigkeiten und dem unvordenklichem Charakter des Erschlossenen liegt. Das von Heidegger gedachte „Aufstellen einer Welt“ bleibt poetisch, sofern es die Vision eines genuinen Kreators (oder eben: Führers) ist, in politischen Raum schafft. Die Pluralität, das für Arendt konstitutive Merkmal des Redes des Schöpfers (Führers) durch eine Kluft getrennt. Ein – wie schon bei Nietzsche – letztlich platonistisch bleibendes Modell, das zur Wiederaufgabe der Vorstellung vom telos als Kunstwerk führt. Hier wiederum liegen, so rekonstruiert Villa, die Wurzeln von Heideggers Anfälligkeit für den – mit Lacoue-Labarthe als „aesthetized nationalism“ in-terierten – Nationalsozialismus. Für die Deutung Hannah Arendts ist hier entscheidend, daß in Villas Augen wiederum (wie schon gegenüber Nietzsche) Arendt diejenige ist, die den eigensinnigen Sinn des Handelns radikal aufhebt, Heideggers Metaphysikkritik equenter als Heidegger selber zu Ende denken kann. Im Sinne der Schürmann-These geht also erst Hannah Arendt die Überwindung der Teleologie und damit die Einlösung anarchischen Bedeutung“ der Heideggerschen Ontologie wirklich, während Heideggers „teleokratischen Paradigma“ der Tradition verfangen bleibe.

III. Emanzipation oder Gelassenheit?

aubt man Villa, so läßt sich gerade das, was Benhabib von der Auseinandersetzung mit Arendt erwartet, der Anschluß an eine kritische Gesellschaftstheorie, mit Arendt nicht erwarten. Seine Interpretation ergibt dann auch ganz ausdrücklich eine Hannah Arendt, die etwa für die demokratische Belebung der Öffentlichkeit oder für einen emphatischen Subjektbegriff steht – wäre doch die Vorstellung einer emanzipativen Wiederermächtigung des Subjekts in seinem Sinne wiederum teleologisch verfaßt. Gegen die verbreitete These, daß es um die Wiedergewinnung des öffentlichen Raums oder der politischen Öffentlichkeit geht, schlägt er eine „tragische“ Lektüre Arendts vor, die weder den Verlust des Politischen, noch die Weltentfremdung „aufheben“ wolle. Die Frage, ob es „modern“ sei, wird so aus Villas Perspektive beinahe gegenstandslos. Die Rekonstruktion des Politikbegriffs sei weder nostalgisch, als Verfallsgeschichte, noch kritisch, als Tabu für eine Kritik der modernen Gesellschaft, zu verstehen. Arendts Hoffnung auf die Emanzipation der politischen Öffentlichkeit verbleibt, so stellt Villa es dar, in einer Zustimmung, die der Foucaults vergleichbar ist, wenn er von Revolten als „Feuer im Dunkel der Macht“ gesprochen hat. Ist das aber nicht nur eine andere Version der Heideggerschen Warten auf den „kommenden Gott“?

a verfehlt Hannah Arendt auf merkwürdige Weise: Obwohl ausgehend von Arendts Idee des politischen Handelns, wird ihr Denken aus dem Horizont der politischen Frage Arendt bewegt haben, herausgerissen. Damit gerät neben dem zeitdiagnostischen Potential Hannah Arendts auch das polemische Spannungsfeld, in dem sich ihre Kritik bewegt, aus dem Blick. Die zentrale These eines antiteleologischen Handlungs-begriffs ist so wenig an Arendts Problemen und Phänomenbeschreibungen

orientiert, daß Villa die Fragwürdigkeit eines Begriffs von politischem Handeln, das vollkommen selbstbezüglich sein soll, gar nicht auffallen kann. Wie nämlich soll man sich ein Handeln – gar ein politisches Handeln – eigentlich vorstellen, das nicht in irgendeiner Weise von Zielen geleitet wäre? Villa subsumiert die Erfahrung der Unabsehbarkeit von Handlungsfolgen hier vorsehrnell einem postmodernen Konzept von „nachmetaphysischem Handeln“. Daß man – mit anderen handelnd – selten ein vorher absehbares Ziel erreicht, ist eine Erfahrung, die man im politischen Bereich und in politischen Bewegungen leicht machen kann. Selbst Arendts Bemerkung „acting is fun“ aber muß in diesem Zusammenhang nicht bedeuten, daß es sich hier von vornherein um „action for the sake of action“ handelt. Die Einsicht in die Existenz nichtintendierter Handlungsfolgen gleichzusetzen mit der Nichtexistenz von Intentionen ist gerade aus der Perspektive der handelnden Akteure absurd. (Benhabibs Betonung des „narrativen“ Elements bietet hier den Vorteil, daß sich die Unabsehbarkeit des Handelns dem „Blick zurück“ offenbart, ohne daß sich das Handeln selber als nichtintentionales verstehen lassen müßte.) Auch kann man sich zwar vorstellen, was es bedeutet, daß es dem politischen Handeln auch um sich selbst geht – in dem Sinne, daß beim Handeln im öffentlichen Raum auch die Verfaßtheit dieses Bereichs immer mitthematisiert wird (Wellmer). Dennoch wäre es widersinnig, dieses Verhältnis als reine Selbstbezüglichkeit aufzufassen: Um die Form der Entscheidung mitzuthematisieren, muß man auch an deren Inhalt etwas liegen. Der nichtinstrumentelle Charakter ist zwar tatsächlich das entscheidende Kriterium Hannah Arendts für politisches Handeln, trotzdem geht es diesem Handeln immer um etwas: die Gestaltung der gemeinsamen Welt in einem Sinn, der eben instrumentell nicht zu denken ist!

Daß sich das gemeinsame Handeln dabei dennoch nicht einfach in „kommunikatives Handeln“ auflösen läßt, erfordert die Vermittlung zunächst widersprüchlicher Aspekte. Arendt scheint hier dem Phänomen auf der Spur, daß politisches gemeinsames Handeln sich in manchen Momenten als „gemeinsame Welterschließung“ im Sinne einer unvermittelten Präsenz gemeinsamer Bedeutungen erleben läßt: Plötzlich erscheint die Welt in einem bestimmten Licht, in einer bestimmten Situation finden unterschiedlichste Akteure zu einer gemeinsamen Sprache, bieten sich Handlungen an die einzig naheliegenden an, die sich erst in diesem Moment aus dem Reich unbestimmter Möglichkeiten herauslösen – sozusagen charismatische Momente des Handelns ohne „charismatischen Herrscher“. Das als „acting in concert“ zu denken, mit der Betonung darauf, daß sich das „concert“ aus verschiedenen bleibenden Stimmen zusammensetzt, und dabei das Gemenge von „weiter-schließenden“ Metaphern und argumentativen Begründungen zu entwirren, die zum gemeinsamen Handeln gehören, ist die Schwierigkeit, vor der Hannah Arendt steht.

Die „tragische Lektüre“, die Villa vorschlägt, hat ihre Plausibilität darin, daß Arendts Denken tatsächlich nicht von einem geschichtsphilosophischem Optimismus gekennzeichnet ist, der Emanzipation als Bewegungsprinzip der Gattungsgeschichte auffaßt. Heideggersches „Seinsdenken“ allerdings ist dazu die falsche Alternative. Hier erweist sich das Recht des Ansatzes von Seyla Benhabib. Nur wenn man Hannah Arendt als eminent politische Denkerin zu verstehen versucht, kann man ihre Problemstellungen nachvollziehen. (Und nur von den sachlichen Problemen her wird man die Verschiedenartigkeit der Einflüsse, die hier zusammentreffen, ordnen können, statt, wie Villa es tut, Arendts Werk „aus einem Guß“ – der Erbschaft Heideggers – nachzukonstruieren.) Das Motiv von Arendts Beharren auf dem Handeln als Neubeginn und Unterbrechen von Prozessen dürfte in die-

Sinne eher in der Auseinandersetzung mit liberalen wie marxistischen Gesellschaftstheorien (und deren politischer Praxis) zu suchen sein, als in einem Beitrag zu Heideggers „Denken“. (Die Bedeutung des „Constant Struggle with Marx“ für Hannah Arendt, Benhabib in einem sehr instruktiven Kapitel nachgeht, und das Ausmaß, in dem ihr schon früh von der Auseinandersetzung mit der marxistischen Linken geprägt war, durch den Briefwechsel mit ihrem Mann Heinrich Blücher – einer der sachlichen Genossen dieser Veröffentlichung – bestätigt.) Selbst wenn der Abschied von den Paradigmen und die Geschichte als Bewegungsmodellen gesellschaftlichen Fortschritts heute schon erscheinen mag, bekommt auf diesem Hintergrund der „nachmetaphysische“ Charakter ihres politischen Denkens einen viel realeren Sinn, als Villa ihm zu geben vermag. Frage, ob politisches Handeln als Exekution geschichtlicher Prozesse bzw. einer ichtlichen Wahrheit zu verstehen ist oder als Realisierung menschlicher Freiheit, ist nicht nur für das Selbstverständnis der Akteure, sondern auch für den Charakter Handlungen einen greifbaren Unterschied!

Diesem Sinne aber steht Arendts Ansatz nicht jenseits der Frage nach Emanzipation, Villa behauptet – er steht für die Kritik an einem falschen Verständnis von Emanzipation. Was dagegen durch Dana Villas Interpretation zum Vorschein kommt, erinnert eher an die Öffentliche gewendeten „Ästhetik der Existenz“ als an Hannah Arendts Prozedur des Neudenkens von Politik. Eine solche Konzeption aber ist – nicht nur in bezug auf Arendt, sondern auch auf Villa – ausgesprochen widersprüchlich. Unklar bleibt so nämlich, in welchem Hintergrund spielen kann, wenn gleichzeitig die Vorstellung einer „ästhetischen Rückkehr“ als Rückfall in Pöferei durchschaut ist. Diese Unklarheit ist bei Hannah Arendt angelegt, ebenso wie Villa in seiner sehr immanenten Lektüre ist auch sie vor dem Heidegger'schen Gestus „leerer Entschiedenheit“ nicht gefeit. Mit Bezug auf die historischen politischen Hintergründe ihrer Thesen wird man aber die normative Aufladung der Öffentlichkeit und die Verbindung zwischen öffentlichem Handeln und inwohlorientierung bei ihr dennoch schwer leugnen können. Muß man dann aber die Beschreibung des Verfalls von Öffentlichkeit und der Verdrängung des Politischen doch als Ansatz einer Kritik der Gesellschaft auffassen?

Situierendes oder multiples Selbst?

Wie gleich man Benhabibs Interpretation mit der Villas, fallen bei aller Gegensätzlichkeit Gemeinsamkeiten auf: Sie teilen die Einschätzung der modernen (oder „postmodernen“) Situation als einer „nachmetaphysischen“, wenn sie deren Konsequenzen unterschiedlich interpretieren. So ist sowohl der „Antisessentialismus“ als auch die Kritik an der Unverfügbarkeit des Handelns und die Nichtsouveränität der handelnden Akteure für beide Interpretationen wichtig. Wie sich zeigt, lassen sich daraus jedoch ganz unterschiedliche Schlussfolgerungen ziehen. Während Benhabib gegen Heidegger die Bedeutung des Handelns als Interaktion unter dem Gesichtspunkt der hier eingelassenen Maßstäbe herausarbeitet, will Villa auf die dadurch gesetzte Grund- und Maßlosigkeit des Handelns überhaupt hinaus. In der Metapher des „Spiels“: Benhabib interessiert sich aus der „nachmetaphysischen“ Situation ergebenden Regeln, Villa am agonalen Charakter des Spiels interessiert.

Bei vielen Auseinandersetzungen liegen hier die Differenzen schon in der unter-

schiedlichen Auslegung der Begriffe. Folgt aus Benhabibs nichtessentialistischem Verständnis von Identität, daß sich das Subjekt – jenseits einer vorgegebenen „natürlichen“ Essenz – als sozial konstituiert auffassen lassen muß, endet Villas „postmoderner“ Antisessentialismus – wenn man ihn in der Richtung Bonnie Honigs weiterdenkt, die seiner Interpretation in vielem nahesteht – in der freien Konstruktion einer nur noch episodischen Identität. (So erklärt sich auch, warum Benhabib gerade das „agonale Modell“ des Essentialismus bezieht – als Enthüllung einer vorgängigen Identität gegenüber der narrativen Konstruktion, während aus Villas/Honigs Perspektive der performativen Konstruktion die soziale Konstitution „essentialistisch“ aussehen muß.) Wird das sich in seinen Handlungen darstellende Individuum durch die „Narration“ Benhabibs gerade wieder zur einheitlichen Identität integrierbar, wenn nicht als alleiniger Autor seiner Geschichte, so doch jedenfalls als in Geschichten identifizierbares Subjekt, liegt in der Konsequenz von Villas Deutung die radikale Auflösung des Subjekts: Nur noch „performativ“ konstituiert wird es zum „multiplen Selbst“. (Bonnie Honig gründet ihr Projekt eines „agonistic feminism“ auf eine Radikalisierung Hannah Arendts in dieser Richtung.) (Nicht nur) als Hannah Arendt-Interpretation ist aber das Konzept eines „multiplen Selbst“ und eines „außerhalb der Teleologie“ (subversiv) handelnden Individuums zweifelhaft, geht damit doch die Idee der Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit von Handlungen verloren, die für Arendts Personenbegriff fundamental bleibt. Dabei könnte es einer der wichtigsten Gründe für die Aktualität Hannah Arendts sein, daß sich mit ihr die falschen Alternativen, von denen eine solche Interpretation lebt, auflösen lassen. Läßt sich nämlich nicht gerade aus Hannah Arendts Werk – zwischen flachem Aufklärungsoptimismus und resignativem Fatalismus – ein kritischer Maßstab gewinnen, mit dem man nicht die vollkommene Verfügungsmacht eines kontextlos autonomen Subjekts über die Welt denken muß, um an einer Idee von Selbstbestimmung und gemeinsamer Gestaltung der Welt festhalten zu können?

Rahel Jaeggi, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Fachbereich Philosophie, Dantestraße 4-6, D-60054 Frankfurt/M.