

Hannah Arendts Aristotelismus und ihre Marxkritik

Heinz-Gerd SCHMITZ (Köln)

Seit Platons Tagen pflegen Philosophen ihre Theorien mit Verweis auf Vorläufer abzuzischen – entweder im Affront zur Tradition oder aber in der erklärten Absicht, fortzutreiben, was ihnen begonnen, aber eben nicht zu Ende gebracht zu sein scheint. In den so für das eigene Denken entworfenen Kontext kann das Neue, was man zu präsentieren sich vornimmt, auf unterschiedliche Weise eingelassen sein. Liegt ein eher lockeres Gewebe vor, dann mag die historische Verankerung das Verständnis erleichtern, ohne dass es unabdingbar wäre, genauer zu prüfen, ob die Behauptungen, welche mit der Auto-Kontextualisierung erhoben werden, zutreffen oder nicht. Notfalls vermag das errichtete Gebäude auf den eigenen Säulen zu ruhen.

Anders liegen die Verhältnisse, wenn ohne die Grundmauern der Tradition die Statik der philosophischen Innovation gefährdet ist. Hier hängt alles davon ab, ob der Kontext, den man sich gibt, einer philosophiehistorischen Prüfung standzuhalten vermag. Ist dies nicht der Fall, dann wird der Vorwurf unausweichlich, man habe es mit einem Mythos zu tun, mit einer fingierten Vorgeschichte, die absichern soll, was allein nicht zu bestehen vermag.

Es ist aber auch noch ein dritter Fall denkbar – der nämlich, dass die philosophiehistorische Prüfung positiv ausfällt, dass sich also eine zutreffende Auto-Kontextualisierung konstatieren lässt, dem zu erörternden Autor aber dennoch ein Vorwurf gemacht wird. Dieser kann nun nur noch darin bestehen, dass die Tradition, in welche er sich stellt, untauglich oder aber doch zumindest hier und heute nicht mehr brauchbar sei, die Probleme denkerisch zu bewältigen, auf die es dem Autor ankommt.

Hannah Arendt gegenüber hat man bezüglich der Aristotelischen Verankerung ihres Denkens alle drei Haltungen eingenommen: Ihre Auto-Kontextualisierung ist lediglich als – mehr oder weniger gelungen – Illustration gelesen worden¹; man hat ihr vorgeworfen, sie rekonstruiere die Tradition, in welche sie sich stellen wolle, falsch, und das tangiere ihr Werk;² schließlich heißt es auch, Aristotelisch zu denken, sei unserer politischen Gegenwart nicht angemessen.³

¹ Vgl. Ludz' Kommentar zu den von ihr aus dem Nachlass publizierten Texten. Sie stellt fest, Hannah Arendt habe die Polis nicht als Modell, sondern als Glücksfall der Geschichte des Politischen verstanden; die Tatsache, dass die Polis unwiederbringlich verloren sei, habe sie durchaus berücksichtigt (vgl. Arendt (1993a), 157); ähnlich Taminiaux (2000), 165. Weniger freundlich sind die Worte, die Euben (2000), 152 findet; er verspricht, die Griechen vor Arendt und Arendt vor den Griechen zu retten – eine Ankündigung, der sich freilich entnehmen lässt, dass Euben der Auffassung ist, Arendts Ausführungen hätten auch dann Bestand, wenn man die Berufung auf die Antike ignoriere.

² Kateb (1984), 31 wirft Hannah Arendt vor, sie habe die Aristotelische Konzeption mit ihrer agonalen Interpretation des Tätigseins im Sinne Homers oder aber auch Nietzsches verfälscht. Brunkhorst (2000), 184 meint, Arendt habe aufgrund ihres Aristotelismus die moralische Dimension der antiken Sklaverei nicht thematisiert, sie halte sie vielmehr – wie ihr griechischer Gewährsmann – für ein lediglich technisches Problem.

³ So Sternberger (1986), 192, wenn er feststellt, Hannah Arendts Aristotelismus zwingt sie dazu, die Moderne als Verfehlung des Politischen aufzufassen. Ähnlich argumentiert auch Habermas (²1984), 239, wenn er feststellt, Hannah Arendt habe „das Bild, das sie sich von der griechischen Polis gemacht [habe], zum Wesen des Politischen überhaupt stilisiert; [daher bilde sie] starre begriffliche Dichotomien zwischen ‚öffentlich‘ und ‚privat‘, Staat und Ökonomie, Freiheit und Wohlfahrt, politisch-praktischer Tätigkeit und Produktion, denen sich die moderne bürgerliche Gesellschaft und der moderne Staat entziehen“.

Die folgenden Überlegungen sollen diese Einschätzungen widerlegen, indem gezeigt wird, dass Hannah Arendts Aristotelismus mehr als nur eine Illustration ihrer Theorie ist, dass sie die Tradition zutreffend, wenn auch mit einer fundamentalen Abwandlung rekonstruiert, dass schließlich die so gewonnene Terminologie der Gegenwart durchaus angemessen ist.

Dass ihre Unterscheidung von Herstellen und Handeln sich genuin Aristotelischen Begriffen verdankt, ist ein von Arendt nie geleugnetes Faktum.⁴ Sie greift auf sie zurück, um insbesondere die Schwäche des Marxschen Arbeitsbegriffes zu erweisen.⁵ Aristotelische Bestimmungen werden mithin gegen solche eines neuzeitlichen Philosophen ausgespielt, um dessen überaus wirkungsmächtiger Begriffsbildung entgegenzutreten. Dazu ist es freilich nötig, noch einen dritten Terminus zu prägen – eben den Arendtschen Arbeitsbegriff, i. e. Arbeit im engeren Sinne. Diesen hat bisher – so weit ich sehe – niemand mit Aristoteles in Verbindung gebracht, obwohl Arendt auch hier eine Anleihe macht; allerdings weist sie nicht darauf hin. Es handelt sich, so soll gezeigt werden, um Aristoteles' – in *De anima*⁶ nachzulesendes – Theorem von der Ernährung (τροφή), welches für Arendts Arbeitsbegriff Pate gestanden hat. Lässt sich diese These in zustimmungsfähiger Weise vortragen, dann erscheint Arendts Marxkritik in einem neuen Licht. Es wird nun nämlich überraschenderweise möglich, den Vorwurf einer auf die Antike gezielten Rückwärtsgewandtheit an Marx zu richten.

Ich lege im Folgenden zunächst die Arendtsche Begrifflichkeit dar (I). In einem zweiten Schritt folgen die Aristotelischen Termini (II). Schließlich kommt der Marxsche Arbeitsbegriff zur Sprache sowie die Kritik, welche Arendt an ihm übt.

1.

Arbeiten, Herstellen und Handeln differenziert Hannah Arendt dadurch, dass sie die drei Tätigkeiten in unterschiedlichen Welten ansiedelt. Das Arbeiten, welches, indem es Konsumgüter präpariert, lediglich auf Wahrung der physischen Subsistenz gerichtet ist, vollzieht sich in der Welt des Natürlichen, in der die Dinge in ewigem Kreisen werden und vergehen. Das Herstellen schafft demgegenüber eine künstliche Welt der Artefakte, in der die Gegenstände aufgrund ihrer Dauerhaftigkeit der zirkularen Gangstruktur des Natürlichen wenigstens partiell entrissen sind. Die Welt des Handelns ist es freilich erst, in der dieser Kreisgang endgültig zerbrochen werden kann. Es ereignet sich in der Sphäre der Öffentlichkeit, welche von einer Pluralität von sprechenden und handelnden Menschen konstituiert wird. Unsere Mortalität ist es mithin, welche uns dazu anspornt, den Zirkel alles Natürlichen aufzubrechen⁷; die Pluralität ermöglicht es uns, die Linearität unseres Lebens über den Tod hinaus so fortzuführen, dass wir im Gedächtnis der Nachwelt *potentialiter* unsterblich werden. Als näher zu explizie-

⁴ Die Aristotelischen Begriffe werden – wie nicht anders zu erwarten – ausführlich behandelt in *Vita Activa* (Arendt (1960)), im Zusammenhang mit der Lehre von den drei βίαι vgl. insbesondere ebd. 19 f., mit Bezug auf die οἶκος – πόλις-Differenz 28 ff., 37 f., 77 f., 90, 188 f. Auch im zweiten Band *Willing* ihres letzten großen Buches *The Life of the Mind* findet sich eine Darstellung der Aristotelischen Differenzierung von Herstellen und Handeln (Arendt (1978)). Der Schwerpunkt liegt hier allerdings auf dem Zusammenhang mit der Aristotelischen Teleologie, hier: LoM II, 15 ff.

⁵ Dass Arendts Auffassung der Arbeit etwas mit der des jungen Marx teile, ist gewiss eine Fehleinschätzung; vgl. Benhabib (2009), 305.

⁶ Hannah Arendt bezieht sich auf *De anima* (vgl. LoM II, 57 ff.), allerdings im Zusammenhang mit der Frage, was bei Aristoteles der Konzeption des Willens entsprechen könnte. Die Ernährung thematisiert sie nicht.

⁷ VA, 24.

rende Schlüsselbegriffe der Arendtschen Theorie erweisen sich daher *Mortalität* und *Pluralität*.

Arendts Konzeption der Arbeit resultiert aus einer Differenzierung von Verbrauchs- und Gebrauchsgütern – erstere garantieren das Leben als biologische Lebendigkeit, letztere schaffen die Welt der Dinge. Beide Sphären sind miteinander verwoben – so nämlich, dass die Verbrauchsgüter durch die Gebrauchsgüter eine gewisse Dinghaftigkeit gewinnen können, die es uns erst ermöglicht, sie zu lagern, also heute schon den Konsum von morgen zu sichern, was einem zum Herstellen unfähigen Wesen versagt bleibt; es lebt in der Tat von der Hand in den Mund.

Das Herstellen macht es möglich, die Flüchtigkeit des Konsumgutes partiell zu negieren, i. e. sein Hinschwinden aufzuhalten.⁸ Geschieht dies nicht, dann fällt es schon in dem Moment wieder in die Natur zurück, in dem es ihr entnommen worden ist; denn es ist stets unmittelbarer Ausdruck des kreisenden Ganges der Natur.⁹ Ein vom Baum gepflückter Apfel beginnt – auch wenn dies ein Prozess sein mag, der sich über einen recht langen Zeitraum erstreckt – genau in dem Augenblick zu faulen, in welchem man ihn an sich nimmt.

Dieser Differenzierung von Arbeiten und Herstellen liegt ein Naturbegriff zugrunde, der aus der Antike stammt: die Natur ist das stets in sich Kreisende. Sterblich sind die Individuen, unsterblich hingegen ist die Gattung.¹⁰ Menschliches Leben ist erst möglich, wenn das Einzelwesen sich dem natürlichen Kreisgang partiell zu entziehen vermag. Der erste Schritt hierzu ist die Konstitution der Dingwelt, die eine größere Beständigkeit aufweist als die natürliche Sphäre des Animalischen. Menschliches Leben ist daher durch Linearität ausgezeichnet – Natalität und Mortalität stellen sich hier anders dar als bei nichtmenschlichem Leben. Denn das Herstellen wird als eine partielle Negation der Mortalität zu bezeichnen sein – und dies nicht nur in dem schon genannten Sinne der Haltbarmachung eines Konsumgutes.

Aufgrund der bisherigen Überlegungen lassen sich Arbeiten und Herstellen so konfrontieren, dass man zeigt, wie sich das Arbeiten aus der Perspektive des Herstellens und wie sich das Herstellen aus der Sicht des Arbeitens ausnimmt: Für das Arbeiten ist das Herstellen zerstörerisch, weil es den Kreislauf unterbricht – es entnimmt der Natur etwas, was für eine gewisse Zeit dem Verfall entzogen ist. Für das Herstellen ist das Arbeiten destruktiv, weil es nichts Dauerhaftes schafft, lediglich Teil des Zyklus ist und daher gar nicht spezifisch menschlich, sondern lediglich animalisch.¹¹

Genauer besehen nimmt sich das Herstellen so aus: Es entreißt der Natur gewaltsam¹² gewisse Materialien, welche es aber nicht – wie die Arbeit – zerstört¹³, sondern so zurichtet, dass eine Dingwelt entsteht, die dadurch ausgezeichnet ist, dass sie die Naturgegenstände an Dauerhaftigkeit übersteigt, gleichsam ein dinghaftes Eigenleben zu führen beginnt.¹⁴ Dieser Welt der Dinge steht der Mensch, insofern er *homo faber* ist, als ihr Urheber gegenüber. Er ist das Subjekt, das Objekte hat. Als *animal laborans* hingegen ist er lediglich Teil der Natur, verstrickt in den letztlich immer zu seinen Ungunsten ausgehenden Kampf gegen die ständige Verfallsbedrohung, welcher er ausgesetzt ist.

Homo faber denkt die gesamte Natur nach Maßgabe der von ihm geschaffenen Objekte, dies freilich so, dass alles, was ihm begegnet, als Teil eines Zweck-Mittel-Zusammenhanges

⁸ Ebd., 86 f.; vgl. auch DTB I, 264.

⁹ VA, 88.

¹⁰ Ebd., 89.

¹¹ Ebd., 91.

¹² Ebd., 127.

¹³ Ebd., 91.

¹⁴ CoH, 59 f.

bestimmt wird.¹⁵ So entsteht ein Kontext endloser Verweisungen. Wenn man ihn durchschreitet, gerät man in einen infiniten Zweckprogress. Da der Zweck-Mittel-Zusammenhang selbst nicht in einem Nützlichkeitskalkül erfasst werden kann, muss neben dem Terminus *Zweck* der Begriff des Sinns eingeführt werden; denn das Ideal des Nutzens kann nicht mit dem Verweis auf den Nutzen gerechtfertigt werden: es reicht nicht, dass man von Nützlichkeit spricht, wenn die Frage zu beantworten ist, warum man sich nach Utilitätskriterien richten soll. Hier braucht es ein Prinzip, aus welchem sich der Sinn des Nützlichkeitsdenkens erschließt.

Homo faber vermag nun einen solchen Sinn nicht zu entdecken. Er weiß nicht, warum er in Zweck-Mittel-Kategorien denken soll. Daher bleibt ihm schließlich am Ende nur eine einzige Auskunft, der Hinweis auf die *Maxime* des *animal laborans* – Wahrung der Lebendigkeit. Dies ist ein weit reichendes Eingeständnis; denn *homo faber* gibt hier zu: Das Herstellen errichtet mit Hilfe seiner Zweck-Mittel-Kalküle eine Welt der Dinge, die in ihrer Gesamtheit keinen Sinn hat, welcher über die Wahrung der Animalität hinausginge. Damit ist das Paradoxon des *homo faber*¹⁶ entfaltet. Aus ihm resultiert die Einsicht in die Notwendigkeit einer dritten Weise des Tätigseins – des Handelns.

Die erste Bedingung der Möglichkeit des Handelns ist die bereits benannte Pluralität, die sich als Zusammenklang von Gleichheit und Verschiedenheit manifestiert. Verschiedenheit macht Verständigung nötig, Gleichheit ermöglicht sie. Verschiedenheit ist nicht Besonderheit (*alteritas*). Läge nur Besonderheit vor, dann hätte man Pluralität lediglich als Mannigfaltigkeit zu verstehen. Besonderheit, *alteritas*, Anders-Sein ist eine schwache Form des Nicht-Seins: die Entität E_1 , die neben den Entitäten E_2 bis E_n existiert, ist anders als E_2 bis E_n , weil sie zwar die Qualität Q_1 besitzt, die ihr E_1 -Sein ausmacht, die Eigenschaften Q_2 bis Q_n hingegen nicht. Dieses Nicht-Vorhanden-Sein von Q_2 bis Q_n an E_1 lässt sich so ausdrücken, dass man auf die anderen Seienden, auf E_2 bis E_n , verweist, welche Q_2 bis Q_n besitzen, und damit Differenz konstatiert. *Alteritas* bezeichnet mithin das differente Auseinandertreten der vielen, die eine Mannigfaltigkeit darstellen. Was sie miteinander verbindet, gerät hier nicht in den Blick.

Arendts Begriff der Pluralität betont demgegenüber gerade die Gleichheit, welche die Verschiedenen vereint.¹⁷ Denn der Mensch vermag *alteritas* als Verschiedenheit aktiv zum Ausdruck zu bringen – er teilt nicht nur etwas, sondern obendrein sich selbst mit, sich in seiner Singularität. Seine Einzigartigkeit stellt sich sprechend und handelnd dar. Dadurch unterscheidet er sich von den anderen, mit denen er zugleich interaktiv verbunden ist. Die Einheit von Gleichheit und Verschiedenheit, die auf diese Weise phänomenal wird, nennt Hannah Arendt *Pluralität*. Sie ist die erste Bedingung der Welt des Handelns, die zweite resultiert aus der hier herrschenden Kontingenz.

Da man nicht allein handeln kann, bewegt man sich handelnd immer unter anderen Menschen. Man ist deshalb nicht nur Handelnder, sondern auch Duldender. Denn man kann die Auswirkungen von Handlungen nicht begrenzen.¹⁸ Sie bleiben unabsehbar, weil Handlungsfolgen nicht berechenbar sind. Das Bezugsgewebe, in dem Handeln erfolgt, kann sich ja schon durch ein einziges Wort ändern. Hinzu kommt: Handeln stiftet neue Beziehungen und ändert dadurch die Bezüge, aus denen es resultiert.¹⁹ Die Zerbrechlichkeit menschlicher Verhältnisse ergibt sich schließlich obendrein aus der Tatsache, dass jeder Neankömmling jeweils seine eigenen Anfänge setzt, dass jeder Akteur sich handelnd und sprechend zur Geltung bringt, ohne dabei selbst vorhersehen zu können, wen er da zur Schau stellt.²⁰ Die von der Kontin-

¹⁵ VA, 130.

¹⁶ Ebd., 140 ff.

¹⁷ Ebd., 164.

¹⁸ Ebd., 182.

¹⁹ Vgl. CoH, 84.

²⁰ VA, 184; vgl. auch CoH, 61.

genz allen Handelns ausgehende Aporie wird in ihrer ganzen Schärfe freilich erst dann sichtbar, wenn man sich vor Augen führt, dass einmal Geschehenes irrevokabel ist.

Vergleicht man die Verstrickung, in die wir geraten, wenn wir arbeiten, herstellen, handeln, dann ergibt sich folgendes Bild: Die Aporie des Arbeitens liegt in der Vergänglichkeit, die aufzuheben alles Arbeiten letztlich unfähig ist. Das Herstellen schafft eine gewisse Abhilfe durch relative Dauerhaftigkeit. Seine Aporie liegt im unwiderlegbaren Verdacht der Sinnlosigkeit. Das Handeln entlastet hier durch die Sinnstiftung, welche in den Geschichten vollzogen wird, die man sich über die Menschen und ihre Taten erzählt. Mittel gegen die Aporien des Handelns finden sich nicht – wie bei den Aporien des Arbeitens und Herstellens – in der jeweils höheren menschlichen Kapazität. Sie liegen im Handeln selbst. Gegen die Unwiderlichkeit setzt man das Verzeihen, gegen die Unabsehbarkeit das Versprechen.²¹ Mit dem Verzeihen entbindet man sich gegenseitig von den Folgen einer Tat. Wäre man dazu nicht in der Lage, dann müssten die Konsequenzen unseres Handelns stets fortwirken. Das Verzeihen hingegen setzt einen neuen Anfang.²²

Das Versprechen zerstreut den Nebel, in dem die Zukunft liegt. Diese Ungewissheit resultiert aus der Pluralität. Denn die Folgen einer Tat ergeben sich nicht aus der Tat selbst, sondern aus dem Bezugsgewebe, in dem sie steht, aus dem Faktum also, dass man immer Akteur unter Akteuren ist. Konsequenz der Pluralität ist die Tatsache, dass wir nicht Herr über die Folgen unserer Handlungen sind.²³ Versprechen, Abkommen schaffen hier Inseln relativer Gewissheit, welche in einen Ozean der Ungewissheit gesetzt werden.²⁴ Freilich liefern auch sie keine vollständige Sicherheit: Der Ozean wird sie nämlich genau dann überschwemmen, wenn sich jemand entschließt, nicht zu halten, was er versprochen hat.

Der Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln korrespondiert die von Privatem, Gesellschaftlich-Sozialem und Öffentlichem. Von Öffentlichkeit spricht Hannah Arendt in einem engeren und in einem weiteren Sinne. Im weiteren Sinne meint der Begriff die Welt als das den Menschen Gemeinsame. Sie erlaubt es, die Mortalität so zu negieren, dass irdische Unsterblichkeit möglich wird. Hier vermag fortzudauern, was sich dem natürlichen Verfallsprozess entziehen lässt. Der Begriff der Öffentlichkeit im weiteren Sinne fällt mit dem Begriff der Weltlichkeit überhaupt zusammen.²⁵

Öffentlichkeit im engeren Sinne meint die allgemeine Sichtbarkeit, die Wirklichkeit als uneingeschränkte Phänomenalität im Gegensatz zu dem, was nicht öffentlich in Erscheinung zu treten vermag. Was nicht im Sinne der Öffentlichkeit phänomenal werden kann, ist das, was uns ent-weltlicht, als Beispiel nennt Hannah Arendt den Schmerz. Öffentlichkeit im engeren Sinne fällt mit dem zusammen, was *Wirklichkeit* genannt wird. Da Wirklichkeit bei Hannah Arendt ausschließlich phänomenal bestimmt wird, handelt es sich um einen nicht-metaphysischen Wirklichkeitsbegriff. Ein phänomenaler Wirklichkeitsbegriff kennt keine Differenz von Wesen und Erscheinung.²⁶ Hier liegt – wie sich zeigen wird – wohl die größte Differenz zu Aristoteles vor.

Öffentlichkeit im weiteren Sinne fundiert Öffentlichkeit im engeren Sinne dergestalt, dass nur phänomenal wirklich werden kann, was im Sinne der Öffentlichkeit im weiteren Sinne weltlich ist. Damit ist Wirklichkeit durch die Pluralität differenter Agenten bestimmt, die jeweils verschiedene Standorte besetzen und von ihnen aus das beurteilen, was sich ihnen als das ihnen Gemeinsame präsentiert. Die Welt ist die Gesamtheit der sich von ihren ver-

²¹ VA, 231.

²² Ebd., 235.

²³ Ebd., 239.

²⁴ Ebd., 240; vgl. auch Arendt (1972), 93; DTB I, 135 f.

²⁵ VA, 52 f.

²⁶ Ebd., 49 f.

schiedenen Orten aus ergebenden Perspektiven. Diese Ausführungen können insofern ein praktischer Perspektivismus genannt werden, als es ausschließlich um die Welt von Handelnden geht; die Welt des Theoretikers ist die eines einsamen Ich, also nicht durch Pluralität gekennzeichnet. Damit eignet der Welt des Theoretikers auch nicht die Differentialität, welche ja Resultat der Pluralität von Subjekten ist.

Durch die Einschränkung des Perspektivismus auf das Praktische errichtet Hannah Arendt eine erste Schranke gegen die Paradoxien eines ubiquitären Perspektivismus. Denn das Fürmich der Perspektive gilt nicht für die Theorie. Eine zweite Schranke findet sich in der Bestimmung, dass die unterschiedlichen Perspektiven in der Welt des Praktischen nicht zugleich auch zu so vielen Gegenständen führen, wie es Perspektiven gibt. Vielmehr ist die Identität dessen, worauf sich die Perspektiven richten, gesichert. Alle Agenten sind sich trotz der unterschiedlichen Standorte, an welchen sie aufgestellt sind, einig, dass das, worauf sie sich richten, eines und dasselbe ist. Damit ist die Einheit der Welt gewahrt. Sie geht genau dann verloren, wenn die Sphäre der Öffentlichkeit aufgehoben, wenn die Welt als eine allen gemeinsame Welt zum Verschwinden gebracht wird. Weltverlust ist daher Wirklichkeitsverlust. Er kommt dadurch zustande, dass die Sphäre der Öffentlichkeit entweder von einem Tyrannen oder einer Gruppe von Oligarchen okkupiert²⁷ – im schlimmsten Falle durch ein totalitäres Regime gänzlich aufgehoben wird.

Neben den emphatischen Begriff der Öffentlichkeit setzt Hannah Arendt – durchaus in kritischer Absicht – den Begriff *Gesellschaft*, der für sie lediglich eine Pseudoöffentlichkeit bezeichnet.²⁸ In der Welt des Sozialen glänzt man mit dem, was man privat aufgespeichert hat. Man zeigt, was zum Zeigen eigentlich gar nicht geeignet und angesehen zu werden auch überhaupt nicht wert ist.²⁹ Signum der modernen Gesellschaft ist, dass sie die *Maxime des animal laborans*, das Leben als Überleben, zum höchsten Gut erklärt. Darum zert sie alles, was zu seiner Bewahrung nötig ist, ans Licht der Öffentlichkeit – freilich an das der zwischen dem Privaten und der wirklichen Öffentlichkeit eingeschobenen Sphäre des Sozialen. So wird am Ende das Private öffentlich und das Öffentliche privat.³⁰ Ist dieser Prozess abgeschlossen, dann ist der Bereich des Politischen ebenso verloren gegangen, wie dies durch die Machtgreifung eines Tyrannen geschieht.

2.

Hannah Arendt erweitert mit ihrer Begriffstrias: Arbeiten, Herstellen, Handeln, die mit der Aristotelischen Oikos-Polis-Unterscheidung verbundene Poiesis-Praxis-Differenz. Der Begriff des Handelns geht mit dem der Praxis im engeren Sinne konform; hinsichtlich des Poiesis-Begriffs fragt sich zunächst, ob er enthält, was Arbeiten und Herstellen beinhalten, oder ob er lediglich den Begriff des Herstellens fasst. Hannah Arendt selbst meint, ihr Arbeitsbegriff sei in der Antike gar nicht ins Auge gefasst worden³¹, man finde bestenfalls verstreute Bemerkungen.³² Diese Einschätzung trifft zu, wenn man sie lediglich auf die Poiesis-Konzept-

²⁷ Ebd., 57.

²⁸ Wenn man sagen kann, dass Arendt mit ihrem Begriff der Öffentlichkeit um eine Rehabilitierung des Heideggerschen ‚man‘ (vgl. Heidegger (1974), 126 ff.) bemüht ist (vgl. Arendt (1993c), 433), so gilt vielleicht auch, dass sich in ihrer Geringschätzung des Gesellschaftlich-Ökonomischen ein Residuum des Heideggerschen Verdiktes erhalten haben mag. Entsprechende Andeutungen finden sich in DTB II, 664.

²⁹ ÜR, 88.

³⁰ Arendt (1985c), 187 f.

³¹ VA, 79.

³² Ebd., 76 f.

tion bei Aristoteles bezieht – sie meint, wie sich zeigen wird, lediglich das Herstellen. Hannah Arendt irrt sich aber, sollte sie meinen, ihre Konzeption der Arbeit sei Aristoteles ganz und gar unbekannt oder doch wenigstens von lediglich marginaler Bedeutung. Im Begriff der Ernährung findet sie sich vielmehr bereits durch Aristoteles präformuliert. Diese These soll im Folgenden im Gang durch die Aristotelische Begrifflichkeit erwiesen werden.

Zwei Zentralbestimmungen kennzeichnen den politiktheoretischen Ansatz bei Aristoteles:

(1) Politische sind von präpolitischen Gemeinschaften qualitativ, nicht – wie Platon lehrt³³ – quantitativ unterschieden; denn die Polis ist zwar historisch später, aber logisch früher als Haus und Dorf.³⁴ Oikos und Polis fallen als zwei Topoi so auseinander, dass der eine zur Besorgung der puren Lebendigkeit, der andere hingegen dem εὖ ζῆν³⁵ – dem guten Leben – dient. Das beide differenzierende Kriterium ist die Autarkie.

(2) Der Mensch ist seiner Anlage nach ein politisches Wesen³⁶; politisch zu sein, ist das ihm auferlegte Telos. Daher ist die Begründung der Polis gleichsam ein Auftrag der Physis. Die Polis zu begründen heißt, eine Ordnung zu stiften, in der das Gerechte waltet.

Hannah Arendt hat diese zweite These – im Gegensatz zu gewissen Einschätzungen der auf ihr Denken gerichteten Forschung³⁷ – deutlich zurückgewiesen. Schon früh stellt sie fest, die zoon-politikon-Bestimmung sei falsch, weil dem Menschen keine politische Essenz zugesprochen werden könne; per se sei er daher a-politisch. Politik entstehe erst durch Interaktion, i. e. *zwischen* den Menschen.³⁸ Es wird sich zeigen, dass der Grund für diese Bestimmung in einer Ablehnung der Aristotelischen Metaphysik zu suchen ist, aus welcher auch Arendts Anthropologie-Feindlichkeit resultiert.

Positiv hingegen ist Hannah Arendt der ersten Bestimmung gegenüber eingestellt. Dies wird deutlich, wenn man ins Auge fasst, wie Aristoteles die Oikos-Verhältnisse kennzeichnet, i. e. die Sphäre der Privatheit: Der Mann als Oikos-Bewohner steht in drei Relationen zu anderen Menschen, mit denen er zusammenlebt: Er ist Herr den Sklaven, Vater den Kindern, Gatte der Gattin gegenüber. Ein Vergleich mit den geläufigen Staatsformen macht deutlich, was hier gemeint ist. Zur Gattin besteht das Verhältnis, welches die Herrschenden in einer Aristokratie zu den Beherrschten haben, den Kindern gegenüber das eines Königs zu seinen Untertanen. Die Beziehung zu den Sklaven leitet sich aus der griechischen Bezeichnung für einen Herrn ab, sie ist despotisch.³⁹ Alle drei Relationen beruhen auf der Natur. Sie sind also nicht etwa durch Menschen aufgebracht und etabliert worden.

Der Sklave wird als ein belebtes Werkzeug zur Bedienung von Werkzeugen definiert⁴⁰, welche ihrerseits der Wahrung der Lebendigkeit des Herrn dienen. Er ist daher ein Teil des Körpers seines Herrn, genauer: eine Extension dieses Körpers. Er gehört wie der Teil zum Ganzen, ist ihm untergeordnet. Dass jemand in diesem Verhältnis zu jemand anderem stehen kann, wird so legitimiert: Der Sklave ist einer, der von Natur aus zwar dazu fähig ist, auf den Logos zu hören, der ihn selber aber nicht besitzt⁴¹; denn er verhält sich zum Herrn wie der Körper zur Seele. Da nun der Logos von Natur aus zur Herrschaft bestimmt ist, tritt ein Mensch genau dann in seine natürliche Bestimmung ein, wenn er zu dem wird, was zu sein

³³ Vgl. Politikos 258e8 f., 259b9 f., 259c1 ff.

³⁴ Pol., 1253a19 f.

³⁵ Ebd., 1252b29.

³⁶ Ebd., 1253a3 f., EN, 1097b11, 1169b18, 1162a17 f., Eudemische Ethik 1242a23 f., vgl. auch Historia animalum 487b32.

³⁷ Vgl. Sternberger (1986), 189.

³⁸ Arendt (1993a), 11.

³⁹ Pol., 1253b1 ff.

⁴⁰ Vgl. ebd., 1253b31 f.

⁴¹ Ebd., 1254b21 ff.

seine Physis ihm aufträgt. Sollte es also die Gewalt sein, welche jemanden zum Sklaven macht, dann begründet sie nicht das Herrschaftsverhältnis, sondern sie hat lediglich instrumentellen Charakter – insofern sie herbeiführt, was bereits durch die Physis begründet ist.

Mit der Bestimmung despotischer Herrschaft ist zugleich *ex negativo* gesagt, was in der Welt des Politischen nicht angetroffen werden darf: solche Verhältnisse nämlich, wie sie im Hause herrschen, insonderheit solche nicht, wie sie sich zwischen Herrn und Sklaven finden. Despotische Herrschaft ist Signum der Apolitie.⁴²

Aus der Welt des Hauses droht dem Politischen noch eine zweite Gefahr. Aristoteles verdeutlicht sie, indem er *οἰκονομική*, die Kunst, einen Haushalt zu führen, von *χορηματιστική*, der Erwerbskunst, unterscheidet. In der unter Aristoteles' Namen überlieferten Schrift *Oeconomia* heißt es, Aufgabe der Ökonomie sei es, ein Haus zu erwerben und es zu gebrauchen/verwalten.⁴³ Der *οἰκονόμος* muss daher vier Fähigkeiten besitzen: (1) die zu erwerben und (2) zu bewahren, was erworben worden ist, (3) das Erworbene zu verbessern und es (4) zu gebrauchen.⁴⁴

Da die Ökonomie verwendet, was die Erwerbskunst herbeischafft, können beide nicht identisch sein. Das, was die Erwerbskunst bereitstellt, ist das Material der Ökonomie. Aus diesem instrumentellen Charakter der Erwerbskunst resultiert zugleich ihre Grenze. Denn alles, was ist, ist das Umwille von etwas. Tiere und Pflanzen sind um des Menschen willen vorhanden. Mit der Erwerbskunst macht er sie sich zueigen und verwandelt sie in *ὄργανα*⁴⁵, in Werkzeuge seiner Ökonomie. Wird die Erwerbskunst aus dieser lediglich instrumentellen Funktion befreit, dann gewinnt sie autofunktionalen Charakter und überschreitet die ihr von der Natur gesetzte Grenze.

Das Ziel dieser widernatürlich gewordenen Erwerbskunst⁴⁶ ist der Reichtum⁴⁷, ihre Voraussetzung der Tauschhandel und insbesondere die Geldwirtschaft. Beide sind so ausgelegt, dass sie ins Unendliche gehen.⁴⁸ Dies hat zur Folge, dass die pervertierte Erwerbskunst ihr Ziel nie erreichen kann. Reichtum bezeichnet nämlich keinen fest bestimmbareren Zustand, sondern lediglich eine endlose Progression. Setzt man ihr ein Ende, dann erreicht nicht etwa die Erwerbskunst ihr *τέλος*, sondern dann wird sie einfach aufgegeben; oder aber der Mensch, der sich ihr verschrieben hat, findet den Tod.

Bezieht man die Bestimmungen des Ökonomischen in ihrer Gesamtheit auf die Frage nach dem Politischen, dann lässt sich eine erste negative Kennzeichnung finden. Die Sphäre des Hauses ist nämlich in allen Hinsichten durch nicht-konvertierbare, asymmetrische Relationen gekennzeichnet. Das Politische muss daher, weil es substantiell vom Häuslich-Ökonomischen unterschieden ist, durch eine symmetrische, i. e. konvertierbare Relation der Glieder gekennzeichnet sein. Darüber hinaus lässt sich ein Kriterium zur Bestimmung misslungener Formen des Politischen benennen. Es lautet: Genau dann, wenn die Sphäre des Hauses von der Sphäre des Politischen Besitz zu ergreifen beginnt, ist das Politische bedroht, sei es durch den Einfluss der Ökonomie, sei es durch die Übernahme despotischer Herrschaftsformen.

Es ist leicht zu sehen, dass die Sphäre des Hauses Pate gestanden hat für Hannah Arendts Begriff der Privatheit bzw. des Gesellschaftlichen. Wenn sie von Ökonomie spricht, dann schwingt stets unüberhörbar die Aristotelische Verachtung der Chrematistik mit. Auch die Analyse der Weisen des Tätigseins schuldet Aristoteles viel.

⁴² Vgl. EN, 1161b4 f.

⁴³ Ebd., 1343a8 f.

⁴⁴ Ebd., 1344b23–27.

⁴⁵ Pol., 1256b35.

⁴⁶ Ebd., 1256b40 f.

⁴⁷ Ebd., 1257b30 f.

⁴⁸ Ebd., 1257b34 f.

Die Unterscheidung von Poiesis und Praxis liefert er zu Beginn der *Nikomachischen Ethik*. Er verwendet hierzu vier Kriterien: das Produkt des Tätigseins (ἔργον), sein Ende (τέλος), das, worum willen die Tätigkeit erfolgt (οὐ ἔνεκα), und das Gut (ἀγαθόν), das sie bewirkt. Wendet man diese Gesichtspunkte an⁴⁹, dann zeigt sich, dass es eine Tätigkeit gibt, deren Produkt Tätigsein (ἐνέργεια) selber, deren Ende mithin die Tätigkeit ist, welche um ihrer selbst willen erfolgt. Diese heißt πράξις – Praxis im engeren Sinne. Die andere Weise des Tätigseins ist so beschaffen, dass sie zu einem selbständigen Produkt führt (ἔργον), welches sein Ende nicht in sich selbst findet, sondern in einem anderen. Seinen Zweck erhält es also durch ein weiteres, welches aber ebenfalls eines weiteren bedarf, wenn man erklären soll, warum es überhaupt hergestellt worden ist. Die Angabe der Zwecke geht ins Endlose (εἰς ἄπειρον). Diese Weise des Tätigseins, die sich unschwer als Arendts Herstellen identifizieren lässt, heißt ποιῆσις – Poiesis.

Die Hierarchie von Poiesis und Praxis ergibt sich dadurch, dass erstere nur um des Lebens (ζῆν) willen erfolgt, letztere hingegen um des guten Lebens (εὖ ζῆν) willen. Das heißt nun freilich nicht, dass Aristoteles beide Weisen gegeneinander ausspielt. Er stellt lediglich fest, dass man in der Welt des Poietischen nicht glücklich werden kann, keine Erfüllung zu finden vermag, weil man hier niemals an ein wirkliches Ende gelangt. Das Herstellen ist hetero-, nicht autofunktional, es ist hetero-, nicht autoreferentiell. Beides gilt für das Handeln nicht; denn es hat seinen Sinn in sich selbst.

Was hier konstatiert wird, ist die Aporie des Herstellens, die Hannah Arendt dann dazu verwendet, *homo faber* gegen den handelnden Menschen auszuspielen. Dazu braucht sie freilich einen Begriff der Arbeit, den man weder in der *Nikomachischen Ethik* noch in der *Politik* findet. Das heißt allerdings nicht, dass Aristoteles nicht über eine solche Konzeption verfügt. Sie ist in seiner Schrift *De anima* an den Stellen verborgen, wo von der Ernährung (τροφή) die Rede ist. Um sie zu entfalten, muss eine knappe Skizze der Aristotelischen Teleologie⁵⁰ vorausgeschickt werden. Dies ist einerseits für das Verständnis der Ernährungslehre nötig; zum anderen kann hierdurch sichtbar werden, bezüglich welcher Theoreme Hannah Arendt ganz und gar keine Aristotelikerin ist.

Aristoteles' Ontologie ruht auf der Unterscheidung zweier Hinsichten auf das, was ist. Diese eröffnen eine metaphysische Differenz: Alles, was ist, weist einen hyletischen und einen eidetischen Aspekt auf. *Eidetisch* meint dasjenige an einem Seienden, was es zu einem bestimmten Dieses-Da (τόδε τι⁵¹) macht. Alle anderen Qualitäten, die es besitzt, machen den hyletischen Aspekt aus. Freilich muss in dem, was lediglich hyletisch ist, der Möglichkeit nach bereits das eingeschlossen sein, was es eidetisch ist. So ist der Hermes im Stein – auch schon dann, wenn der Bildhauer noch gar nicht mit seiner Arbeit begonnen hat. Der Differenz von Hyletischem und Eidetischem korrespondiert mithin die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Alles Seiende tritt also in zwei Seinsmodi auf – im Modus der Möglichkeit und in dem der Wirklichkeit. Letzterer ist noch einmal zu differenzieren. Diese Einsicht resultiert aus der Erkenntnis, dass jemand, der Wissen besitzt, aber von diesem Wissen augenblicks keinen Gebrauch macht, zwar nicht mit dem identisch ist, der dieses Wissen allererst noch zu erwerben hat, aber auch nicht mit dem, der sein erworbenes Wissen wirklich verwendet. Der Modus der Wirklichkeit tritt daher als erste und als zweite Entelechie (ἐντελέχεια) auf.

Die metaphysische Differenz von Wirklichkeit und Möglichkeit leistet nicht nur die Unterscheidung zweier Seinsmodi, sie erlaubt es auch, diese beiden Seinsmodi zu hierarchisieren. Alles, was nur der Möglichkeit nach ist, ist von geringerem Rang als das, was der Wirklichkeit

⁴⁹ EN, 1094a4 ff.

⁵⁰ DA, 412a6–11.

⁵¹ Met., 1029a28.

nach ist. Das Eidetische macht nämlich das Substantielle aus. Der Begriff der Substanz meint hier das, was als ein Selbständiges Bestand hat – im Gegensatz zu dem, was nur an einem anderen, nämlich eben an einem Substanzhaften auftreten kann. In diesem Sinne substanzhaft ist die zweite Entelechie, der Seinsmodus, in welchem etwas in seine vollendete Wirklichkeit, in sein Telos, getreten ist. Die beiden anderen Seinsmodi stellen defizitäre Realisierungsstufen eines Seienden dar.

Die Frage nach dem, was unter dem Sich-Ernähren zu verstehen ist, gehört für die antike Welt in das Gebiet psychologischer Forschung, welche bestimmt, was es ist, das ein Lebendiges lebendig macht, die also nicht nur den Menschen, sondern alle Lebensformen zum Gegenstand hat. Aristoteles beginnt seine Untersuchung zur Seelenkapazität der Ernährung mit einer methodischen Vorbemerkung, in welcher er die teleologische Regel der Erforschung darlegt: Man hat mit dem zu beginnen, was dem Begriff nach das Frühere ist. Da das betätigte Vermögen früher ist als das Vermögen selbst, muss mit der Betätigung begonnen werden. Früher als diese ist freilich noch das, was Objekt der Betätigung ist. Der Ausgang ist also vom Gegenstand des verwirklichten Vermögens zu nehmen.

Die Seele ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) des Menschen weist nun verschiedene Kapazitäten auf, die zueinander in einem derartigen Verhältnis stehen, dass eine die andere impliziert. Begonnen werden muss daher mit der ersten, welche vorhanden sein muss, damit die anderen auftreten können. Diese ist das Ernährungsvermögen. Die Untersuchung hat demnach mit dem Gegenstand des Ernährungsvermögens zu beginnen.

Das Ernährungsvermögen bewirkt ein Zweifaches: einmal die Erhaltung des sich ernährenden Körpers, sodann seine Fortpflanzung. Dem entspricht ein doppeltes Weswegen ($\text{o}\ddot{\upsilon}\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\chi\alpha$).⁵² Das Weswegen ist diejenige Anlage im Hyletischen, welche es erlaubt, dass etwas in sein von der Natur vorgegebenes Ende ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) gelangt. So wird in der Raupe ein Weswegen liegen müssen, welches es ihr gestattet, in den Zustand des Schmetterlings einzutreten. Zwischen Weswegen und Ende besteht also ein Verweisungszusammenhang. Man kann die Aristotelische Teleologie als die Lehre von solchen Verweisungszusammenhängen verstehen, welche dem, was ist, die Gestalt einer lesbaren Struktur verleiht.

Das Weswegen taucht deshalb doppelt auf, weil es einmal individuell, dann aber auch in Bezug auf die Gattung angesetzt werden muss. Dem doppelten Weswegen entspricht die Ernährungsvermögen der Seele als Erhaltung des einzelnen Körpers und als Erhaltung der Gattung durch Fortpflanzung. Schon hier wird deutlich, inwiefern der Arendtsche Arbeitsbegriff in Verbindung zur Aristotelischen Lehre vom Ernährungsvermögen steht: Das arbeitende Individuum präpariert Teile der Natur, auf dass sie konsumierbar werden. Im Verzehr reproduziert es sich selbst und schafft damit die Voraussetzung zur Reproduktion der Gattung. Mit diesen Bestimmungen nimmt Hannah Arendt die Aristotelische Rede vom doppelten Weswegen der Ernährung auf, ohne freilich die teleologische Konstruktion zu akzeptieren.

Nachdem die begrifflichen Voraussetzungen geklärt sind, wendet sich Aristoteles den Thesen zu⁵³, die in der Forschung seiner Zeit hinsichtlich des Vorgangs der Ernährung vorgetragen werden. Die eine Partei meint: Gleiches ernähre sich von Gleichem. Die andere Partei ist der Auffassung: Verschiedenes ernähre sich von Verschiedenem. Beide Positionen sagen etwas Richtiges, obwohl keine mit ihrer jeweiligen Formulierung Recht hat. Denn die Nahrung ist, bevor sie verdaut wird, in der Tat etwas, das von dem, der sich ernährt, verschieden ist. Danach aber ist sie ein Gleiches. Sich-Ernähren ist also ein Sich-Angleichen, ein Sich-Aneignen, ein Sich-Gleichmachen. Die Nahrung erfährt einen Umschlag ($\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$)⁵⁴, der von dem Wesen herrührt, das sich ernährt.

⁵² Vgl. hierzu Kullmann (1985), 170 ff.; Gaiser (1969), 99 ff.

⁵³ DA, 416a21 ff.

⁵⁴ Ebd., 416a34.

Aristoteles denkt dieses Sich-Ernähren – gemäß seiner teleologischen Metaphysik – als die Verwirklichung eines Vermögens, das um eines doppelten Weswegen willen vorhanden ist – um der Selbst- und um der Arterhaltung willen. Der Arendtsche Phänomenalismus kann die Implikationen eines solchen Erklärungsmusters nicht teilen, wohl aber die Ausgangsposition. Aristoteles tritt an, um zu sagen, was die Seele ist. Diese muss zunächst als die Lebendigkeit eines Lebendigen verstanden werden. Daher gilt es zu sagen, was überhaupt das Leben ausmacht. Auf einer untersten Stufe ist dies Wachsen und Vergehen. Was ein Lebendiges aber wachsen lässt, ist die Nahrung, die es sich einzuverleiben in der Lage ist. Daher ist die im Wortsinne primitivste Äußerung der Lebendigkeit die Präparation solcher Teile der Natur, die einem Lebewesen genießbar sind – Aristotelisch gesprochen, die es sich anverwandeln kann. Die Natur für den Konsum zu präparieren, heißt also, die Voraussetzungen für die Anverwandlung zu schaffen. Diese Betätigung des Ernährungsvermögens ist es, die Arendt *Arbeit* nennt. Sie lässt sich, ohne dass man den Ansatz zerstörte, aus der metaphysisch-teleologischen Konstruktion des Aristoteles herauslösen, wenn man sie im Sinne der Arendtschen Phänomenologie reinterpretiert. Dann zeigt sich uns das Tätigsein eines Lebewesens, das sich auf nichts anderes als es selbst richtet, indem es sich über Teile der Natur hermacht, die es sich einverleibt. Was hingegen zu streichen ist, ist die Vorstellung, indem es das tue, gelange es in sein Telos, welches ihm die Natur vorgeben hat.

Freilich hat dieser Verzicht auf die metaphysische Differenz von Wesen und Erscheinung einen erheblichen Preis; denn nur ohne die teleologische Konstruktion kann für *homo faber* der Sinnlosigkeitsverdacht auftreten, nur ohne sie ist *animal laborans* ein dumpf in sich kreisendes Wesen. Für eine teleologische Metaphysik hingegen ist der Sinn, von dem Arendt spricht, bereits in die Natur eingeschrieben.

3.

Es ist der antimetaphysische Zug des Arendtschen Denkens, welcher es ihr unmöglich macht, die in *Vita activa* vorgelegten Bestimmungen als Teile einer Anthropologie zu verstehen.⁵⁵ Denn eine solche sei nur dann möglich, wenn die Bedingtheit menschlichen Lebens abschließend bestimmt werden könnte. Da wir aber im Herstellen die Bedingtheit des Arbeitens verändern und mit Eintritt in die Sphäre des Handelns wiederum neue Konditionen schaffen, ist die Reihe des uns Bedingenden niemals durchschritten. Denn wir selbst sind es, die sich als Bedingende bedingen. Der Mensch hat mithin gar kein Wesen, das sich so bestimmen ließe wie das Wesen der Dinge und der animalischen Kreatur. Hannah Arendt macht dies dadurch deutlich, dass sie die Frage nach dem Was von der nach dem Wer unterscheidet. Das Was des Menschen lässt sich dadurch bestimmen, dass man ihn als natürlich-organisches Wesen definiert. Sein Wer hingegen ist Resultat seiner aus dem Sich-Selbst-Bedingen resultierenden Bedingtheit⁵⁶, die nicht – wie bei Aristoteles – in ein von der Physis vorbestimmtes Telos läuft, sondern genau so offen ist, wie es der Arendtsche Phänomenalismus verlangt.

Damit ist zugleich ein wesentlicher Unterschied zur Marxschen Philosophie herausgestellt. Arendt wirft ihm vor, einen phänomeninadäquaten Arbeitsbegriff vorgelegt zu haben, was nur dadurch erklärt werden könne, dass Marx sich – gänzlich rückwärtsgerichtet – an antiken Vorbildern orientiere.⁵⁷

Was Marx unter Arbeit versteht, lässt sich sehr knapp so kennzeichnen: *Arbeit* ist der Name

⁵⁵ Die Forschung hat dieses Faktum hartnäckig ignoriert, zuletzt Benhabib ([?] 1998), 304 f.

⁵⁶ VA, 18 ff.

⁵⁷ Vgl. TMA, 20.

für die Veränderung eines Objektes nach einer durch den Produzenten antizipierten Maßgabe. Nach Abschluss des Transformationsvorganges hat das Objekt die Gestalt angenommen, welche der Arbeiter zuvor als seine Form antizipiert hat. Im Produkt sieht der Produzent daher das als Teil der materiellen Wirklichkeit, was er vor Beginn seiner Tätigkeit nur ideell, mithin der Möglichkeit nach entworfen hat. Da es sein Entwurf ist, dessen er ansichtig wird, ist er selbst es, den er im bearbeiteten Gegenstand zu Gesicht bekommt. Was als Gedachtes im puren Gedacht-Werden nur eine postulierte Existenz aufweist, ist als Erarbeitetes Realität geworden. Mithin verwirklicht sich der Produzent im Akt der Produktion dergestalt, dass er aus sich heraus in die wirkliche Welt versetzt, was er selber zu sein sich vorgenommen hat. Im Arbeitsvorgang zwingt er die Natur, so zu werden, wie er sie sich als menschliche Natur denkt, zwingt zugleich aber auch sich selbst, aus der Sphäre des nur Möglichen in die der Wirklichkeit einzutreten.⁵⁸

Mit diesen Bestimmungen wird der Begriff der Arbeit in einer Weise eingeführt, die es ermöglicht, sie mit der menschlichen Lebenstätigkeit schlechthin gleichzusetzen. Menschliches Tätigsein ist hier nach Maßgabe des Produzierens gedacht, der Mensch als *animal laborans* definiert – als dasjenige Wesen, das – ganz im Sinne des Aristotelischen doppelten Weswegen – sowohl onto- als auch phylogenetisch in einem beständigen Prozess der Auto-Produktion steht.⁵⁹

Eine solche Verwendung des Arbeitsbegriffs wäre allerdings nur dann legitim, wenn alle Lebensäußerungen des Menschen wirklich in Analogie zum Produzieren stünden. Dies ist aber nicht der Fall, wie sich den Arendtschen Überlegungen entnehmen lässt. Systematisiert man ihre Angaben zu Arbeiten und Herstellen, dann kommt man zu folgenden Bestimmungen:

Arbeitendes bzw. herstellendes Tätigsein meint das Auftretenlassen von Sachverhalten, i. e. von Konfigurationen von Objekten, bzw. von Objekten und Lebewesen. Sachverhalte werden hervorgerufen, indem man bestehende Konfigurationen auflöst und neue Zusammensetzungen aus den frei gewordenen Elementen bildet. Von Herstellen spricht man dabei genau dann, wenn der neue Sachverhalt dauerhaft auftritt, nachdem die Tätigkeit zu ihrem Abschluss gekommen ist. Rekonstruiert sich hingegen nach dem Ende der Aktivitäten der aufgelöste Sachverhalt zur Ausgangslage, dann kann von Produktion keine Rede sein, denn hier hat man es mit dem Vorgang zu tun, den Hannah Arendt *Arbeit* nennt.

Im engeren Marxschen Sinne wird gearbeitet, wo der erste Fall vorliegt, i. e. die Schaffung neuer Sachverhalte, die dauerhaft Bestand haben. Der Bau eines Hauses ist das beste Beispiel – gewisse Objekte werden ihres natürlichen Zustandes beraubt und in eine eigentümliche Konfiguration gebracht. Sind sie in diesen Zustand versetzt, dann hat die Tätigkeit ein Ende gefunden, so dass sich hier – ganz im Sinne der Aristotelischen *Poiesis*-Konzeption – Tätigsein des Produzenten und Vorhandensein des Produktes ausschließen.

Indem Marx nun alle Weisen menschlicher Aktivität nach dem Muster dieses Falles denkt, führt er unzulässigerweise einen zugleich verengten und über die Maßen erweiterten Begriff der Arbeit ein. Verengt ist seine Konzeption insofern, als sie alle dem Muster nicht entspre-

⁵⁸ Vgl. die einschlägige Passage im ersten Band des *Kapitals*: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäßigkeit.“ (MEW, Bd. 23, 192 f.)

⁵⁹ Vgl. exemplarisch MEW, Bd. 3, 21 f.; 28 ff.

chenden Tätigkeiten zunächst ignoriert, erweitert hingegen, da nach Setzung des Paradigmas behauptet wird, dass jede Weise menschlichen Tätigseins so zu fassen wäre, was schon für die Aktivität nicht zutrifft, welche Arendt *Arbeit* nennt. Das Handeln kann Marx überhaupt nicht fassen, er muss auch hier von Produktion und Herstellen sprechen. Nur so kann es ihm gelingen, eine Anthropologie zu entwickeln, welche die historische Progression der menschlichen Gattung zum Gegenstand hat und in der Autoproduktion des *animal laborans* das geschichts-metaphysische Telos erblickt.

Der so verstandene Arbeitsvorgang ist also ein Prozess, in dem der Produzent, i. e. die menschliche Gattung, sich selbst erzeugt. Denn die Gesamtheit der Produzierenden an der Gesamtheit der Zeitstellen ihrer Produktion bildet den geschichtlichen Vorgang, in welchem sich das menschliche Geschlecht selbst hervorbringt. Ins Ziel kommt dieser Vorgang, wenn durch vollständige Reproduktion der Natur die Identität von Subjekt und Objekt erwirkt und damit – durchaus im Sinne der Aristotelischen Metaphysik von Wirklichkeit und Möglichkeit – das dem Menschen gesetzte Telos erarbeitet ist.

Für das Marxsche Denken stellt sich damit eine Paradoxie ein: Es macht Arbeit als Produktion zum Kriterium des Menschseins, setzt ihr aber zugleich ein Ziel als Telos des Geschichtsprozesses, das, wenn es erreicht sein sollte, alles herstellende Arbeiten an sein Ende kommen lässt. In sein Telos gelangt, verliert der Mensch damit genau das, was ihn doch gerade als Menschen ausmacht, weil er alles hinweggearbeitet hat, was sich ihm nur als zu bearbeitende Natur hat darbieten können.⁶⁰ Damit erweist sich der historische Prozess nicht als Erzeugung, sondern vielmehr als Negation des *homo faber*, der schließlich auf das *animal laborans* im Sinne eines sich lediglich noch ernährenden Wesens zurückfällt.⁶¹

Dass Marx dennoch an seiner Bestimmung des Endes der Geschichte festhält, ja dass er alles, was ihr vorausliegt, das produktive Arbeitsleben der Gattung Mensch nämlich, zur bloßen Vorgeschichte degradiert, erklärt Arendt mit einem Hinweis, der um so überraschender ist, als er genau in dem Einwand besteht, der gegen sie vorgebracht worden ist: Marx' Gesellschaftsideal – so stellt sie fest – sei nicht utopisch, es erweise sich vielmehr in seiner Negation der produktiven Arbeit als rückwärtsgewandte Wiederaufnahme eines Topos des antiken Denkens. Die Verbindung einer unpolitischen mit einer arbeitsfreien Gesellschaft mache nämlich für Marx deshalb das Ideal der Humanität aus, weil er sich am antiken Begriff der Muße orientiere, welcher ein Leben beschrieben habe, das frei von Arbeit und Politik geführt werde⁶² – man könnte sagen: in stiller Auto-Reproduktion.

Wollte Marx – so ließe sich Arendts Kritik fortreiben – seinen antikisierenden Ansatz modernisieren, dann müsste er die geschichtsmetaphysische Konstruktion, also die Rede vom Ende der Vor-Geschichte aufgeben und die Arendtsche Kontingenzthese akzeptieren. Damit wäre freilich nicht viel erreicht, denn nun käme ihm das sinnstiftende Telos des Herstellens abhanden. Das Muster des *homo faber*, welches sein Denken leitet, verfiere der von Hannah Arendt bezeichneten Aporie allen Produzierens, dem Sinnlosigkeitsverdacht nämlich, der sich unweigerlich einem Wesen aufdrängt, welches das Handeln und die durch es vollzogene Sinnstiftung nicht kennt. Auch in diesem Falle also regrediiert der produktive Mensch auf das *animal laborans* – Aristotelisch gesprochen: auf die unterste, nämlich die vegetative Äußerung der Lebendigkeit eines Lebendigen, auf Wachstum und Ernährung.

⁶⁰ Arendt hat auf dieses Paradoxon mehrfach hingewiesen; vgl. TMA, 24; vgl. auch VA, 95. Hier liegt der Kern ihrer Kritik, nicht, wie Meade (1996) meint, in dem Vorwurf, Marx unterscheide Arbeiten und Herstellen nicht.

⁶¹ Dies gilt auch dann, wenn man mit Schmidt (1971) der Auffassung ist, der reife Marx habe den Gedanken einer restlich hinwegzuarbeitenden Natur aufgegeben (vgl. 140). Denn es verbleibt ja auch in diesem Falle die auf Identität ausgerichtete Intention, i. e. das Hinwegarbeiten der produktiven Arbeit.

⁶² TMA, 19 f.

Stehen die Dinge so, dann ist Hannah Arendt gewiss die letzte Theoretikerin des Politischen, gegen die der Vorwurf erhoben werden dürfte, sie habe mit ihrer Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln unsere Gegenwart verfehlt. Viel eher wäre der Marxschen *animal laborans*-Konzeption ein solches Zeugnis auszustellen.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen

BPF	=	Between Past and Future
CoH	=	The Concept of History
DA	=	De anima
DTB	=	Denktagebuch
EN	=	Nikomachische Ethik
LoM	=	The Life of Mind
Met.	=	Metaphysik des Aristoteles
MEW	=	Marx-Engels Werke
Pol.	=	Politik des Aristoteles
TMA	=	Tradition and the Modern Age
ÜR	=	Über die Revolution
VA	=	Vita Activa oder Vom tätigen Leben

2. Weitere Literatur

- Arendt, H. (1960), *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- (1972), „Disobedience“, in: dies., *Crisis of the Republic*, New York, 49–102.
 - (1978), *The Life of Mind*, New York/London.
 - (1985), *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Enlarged Edition [erstmalig 1961, erweiterte Fassung erstmalig 1968], New York.
 - (1985a), „Tradition and the Modern Age“, in: BPF, 17–40.
 - (1985b), „The Concept of History“, in: BPF, 41–90.
 - (1985c), „The Crisis in Education“, in: BPF, 173–196.
 - (1986), *Über die Revolution*, München.
 - (1993a), *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. v. U. Ludz, Vorwort v. K. Sontheimer, München/Zürich.
 - (1993b), *Essays in Understanding. 1930–1954*, hg. v. J. Kohn, New York/San Diego/London.
 - (1993c), „Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought“, in: Arendt (1993b), 428–447.
 - (2002), *Denktagebuch. 1950–1973*, 2 Bde., hg. v. U. Ludz u. I. Nordmann in Verbindung mit dem Hannah-Arendt-Institut Dresden, München/Zürich.
- Benhabib, S. (1998), *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne* [engl. 1996], übers. v. K. Wördemann, Hamburg.
- Brunkhorst, H. (2000), „Equality and elitism in Arendt“, in: D. Villa (Hg.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 178–200.
- Euben, J. P. (2000), „Arendt's Hellenism“, in: D. Villa (Hg.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 151–164.
- Gaiser, K. (1969), „Das zweifache Telos bei Aristoteles“, in: I. Düring (Hg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg, 97–113.
- Habermas, J. (1984), „Hannah Arendts Begriff der Macht“, in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M., 228–248.
- Heidegger, M. (1974), *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Kateb, G. (1984), *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Totowa, NJ.
- Kullmann, W. (1985), „Different Concepts of the Final Cause in Aristotle“, in: A. Gotthelf (Hg.), *Aristotle on*

- Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies presented to David M. Balme on his Seventieth Birthday*, Pittsburgh/Bristol, 169–175.
- Marx, K. / Engels, F. (1974), *Werke*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin.
- Meade, E. (1996), „The Commodification of Values“, in: L. May / J. Kohn (Hgg.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, MA/London, 107–126.
- Schmidt, A. (1971), *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* [1962]. Überarbeitete, ergänzte und mit einem Postscriptum versehene Neuauflage, Frankfurt a. M.
- Sternberger, D. (1986), „Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat“, in: ders., *Herrschaft und Vereinbarung*, Frankfurt a. M., 178–229.
- Taminiaux, J. (2000), „Athens and Rome“, in: D. Villa (Hg.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 165–177.