

Patrice Canivez

Für Reinhard und Isabelle Reck

« Über die Beziehungen zwischen
dem Privaten und dem Öffentlichen
bei Hannah Arendt und Eric Weil »

Article paru dans *Perspektiven der Philosophie*,
Neues Jahrbuch 1989
Band 15 - 1989, pp. 161-189

ÜBER DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN DEM PRIVATEN UND
DEM ÖFFENTLICHEN BEI H. ARENDT UND E. WEIL ¹

Bei H. Arendt ist der Unterschied zwischen „privat“ und „öffentlich“ vor allem in der *Vita activa* entwickelt. Hier ist er auf Grund einer Analyse der antiken Polis aufgebaut, so daß ein bestimmtes Verständnis der Geschichte möglich wird. „Der Raum des Öffentlichen und der Bereich des Privaten“ werden durch eine Reihe von Gegenüberstellungen unterschieden, und diese bemerkenswerten Gegenüberstellungen bezüglich des Altertums haben sich – besonders in der Neuzeit – verschoben oder aufgelöst. Wir werden uns für diesen Unterschied interessieren insoweit, als er uns erlaubt, Übereinstimmungen oder Meinungsverschiedenheiten mit der Theorie Eric Weils zu begreifen. Diese Konvergenzen sollen es ermöglichen, die mit der heutigen Lage des Individuums verbundenen Probleme zu formulieren. Sie werden uns auch dazu führen, die tiefen Divergenzen zwischen zwei sozusagen symmetrischen Ausrichtungen des Denkens zu erfassen. Der Vergleich der arendtschen Phänomenologie und der reflexiven und formellen Philosophie Eric Weils bringt uns dazu, das Problem des Verhältnisses zwischen der Reflexion und dem Konkreten, das in diesem Fall demjenigen des Lebens im Staat entspricht, zu ahnen: folglich ist das methodologische Problem mit dem politischen verknüpft.

1. Ich danke den Mitgliedern des *Centre Eric Weil* (Université de Lille III), die mir die Gelegenheit gegeben haben, diese Arbeit vorzutragen und sie zur Diskussion zu stellen.

Eine erste charakteristische Gegenüberstellung bei H. Arendt liegt zwischen der Natur und der Freiheit. Das Individuum befreit sich in seinem Privatleben von der natürlichen Notwendigkeit, das heißt, es beschäftigt sich hier mit seinen eigenen Bedürfnissen und mit den von der Arterhaltung abhängigen Notwendigkeiten. Es handelt sich um den Bereich der Familie und der Arbeit, das heißt, um die Beziehungen zwischen Mann und Frau und die Beziehungen Dominus/Sklave. Der Mann ist frei, wenn er sich von diesen natürlichen Notwendigkeiten und auf diese Weise von dem Privaten selbst lösen kann. Er lebt außerhalb dieser Welt in einem Bereich, der dem Licht der Öffentlichkeit ausgesetzt ist, worin das Wirkliche nicht das ist, was hervorgebracht oder verbraucht wird, sondern das, was gesehen, gehört und durch das Gedächtnis bewahrt wird. Dieser öffentliche Raum ist also politischer Art, und er verleiht dem Handeln (*πράξις*) und dem Reden (*λέξις*) ein Forum. Beide sind der biologischen und der wirtschaftlichen Finalität entzogen. Sie sind freie, ihre eigene Bedeutung schaffende Tätigkeiten. Diese Bedeutung wird ihnen nicht von außen aufgezwungen. Sie ist nicht vor ihrer Erschaffung, weder logisch noch chronologisch, existent. So hängt die Wirklichkeit des Handelns und des Redens von zwei wesentlichen Gesichtspunkten ab. Einerseits können sie nicht von einem Bedürfnis oder von einem wissenschaftlichen Prinzip abgeleitet werden, so daß es keine wissenschaftliche Politik im modernen Sinn des Wortes gibt. Das Handeln ist mit einer Geburt vergleichbar, es deckt eine unvorhersehbare Identität auf. Andererseits manifestieren sich sowohl das Handeln als auch das Reden in einer Mannigfaltigkeit von freien Individuen, die dazu fähig sind, an sie zu erinnern. Die Wirklichkeit der tätigen Sprache, des politischen Handelns, ist ihre Äußerung und nicht ihre Notwendigkeit, ihre Verwurzelung in dem Prozeß einer Natur. Diejenigen, Frauen und Sklaven, die fortwährend in diesem letzteren eingeschlossen sind, bleiben dadurch innerhalb der Grenzen des Privaten.

So hat das Private eine negative Bedeutung: es ist ein Fehlen der höchsten und menschlichsten Fähigkeiten, wobei die Freiheit die wichtigste ist. Aber diese erste Annäherung erlaubt es uns, die Wich-

tigkeit des Eigentums einzuschätzen. Der Bürger kann nur durch einen gewissen Wohlstand und eine Herrschaft über die Natur eine politische Tätigkeit ausüben. Folglich ist es aber auch das Privateigentum, welches eine Tätigkeit im öffentlichen Bereich erst ermöglicht. So „wurde“ im Altertum „Wohlstand oder Reichtum zur Bedingung der Teilnahme am öffentlichen Leben, aber nicht, weil sein Besitzer damit beschäftigt war, Reichtum anzuhäufen, sondern im Gegenteil, weil man sich halbwegs darauf verlassen konnte, daß des reichen Mannes Lebensunterhalt gesichert war, seine Betätigung nicht beanspruchte und er daher frei war für die öffentlichen Angelegenheiten“.² Aber dieses Verhältnis zwischen den zwei Bereichen schließt nicht ihre „Undurchlässigkeit“ aus: „Wenn jemand, der genug besaß, um den eigenen Lebensunterhalt zu bestreiten, beschloß, seinen Besitz zu vermehren, anstatt ihn aufzubrauchen oder gerade soviel Sorgfalt auf ihn zu verwenden, wie zu seiner Erhaltung notwendig war, so hatte er eben freiwillig auf seine Freiheit verzichtet und sich zu dem erniedrigt, was die Sklaven und die Armen nur unter dem Druck der Umstände geworden waren – ein Knecht der Notwendigkeit“.³ In der Neuzeit hingegen ist der Staat zu einem Werkzeug der Vergrößerung des privaten Eigentums – ebenfalls des gesellschaftlichen Reichtums (*commonwealth*) – geworden. Das grundlegende Paradox dieser modernen Perspektive liegt darin, daß die Individuen ihre privaten Interessen mit den Anderen gemein haben und nicht die *Res publica*, die jenseits dieser Interessen existieren soll. Dennoch zeigt sich das Private gegenüber dem öffentlichen Wesen auch von einer anderen Seite. Von außen gesehen ist der Privatbesitz der Ort, den der Einzelne in der Welt einnimmt. Dieser Ort ist in seiner Beständigkeit gleichsam Sinnbild der Familie und sichert innerhalb der dauerhaften und standfesten Gestalt der Polis die Existenz des Individuums durch die Wahrnehmung der Anderen: „Vorhandensein und Schutz von Privateigentum gehören daher zu den elementarsten politischen Bedingungen

2. *Vita activa oder vom tätigen Leben*, R. Piper & Co Verlag, S. 62.

3. *Ib.* S. 63.

für die Entfaltung der Weltlichkeit menschlichen Daseins“.⁴ In der modernen Welt ist das Eigentum, das dem Prozeß von Akkumulation und Tausch unterworfen ist, ein Verbrauchsgut geworden. Diese Einschränkung der politischen und anthropologischen Bedeutung des Eigentums macht den Gedanken seiner Abschaffung erst möglich. Der Kommunismus ist die Ausweitung dieser charakteristischen Entwicklung der Neuzeit, und die liberale Denkweise unterscheidet sich, von diesem Standpunkt aus betrachtet, nicht von ihm: der Prozeß der Enteignung impliziert den der freien Akkumulation.

Hier stoßen wir gleich auf ein wesentliches Problem, welches durch Hannah Arendts Theorie gestellt wird: das Problem der Beziehungen zwischen dem Politischen und dem Wirtschaftlichen, auch wenn dieser Begriff auf das Ausmaß der Hauswirtschaft begrenzt oder auf die Grenzen des kollektiven Lebens ausgedehnt ist. Es ist klar, daß H. Arendt das Handeln jeder Art von materiellen Interessen befreien will. Einer der Gründe für ihre Bewunderung der ungarischen Revolution vom Jahre 1956, in der sie eines der seltenen Zutagetreten des Politischen in der Neuzeit sieht, ist, daß “the question of bread, of poverty, of the order of society, played no role whatsoever; it was entirely political in the sense that the people fought for nothing but freedom, and that their chief concern was the form the new government should assume”.⁵ Das Politische schließt das Wirtschaftliche aus. Es gibt eine vollständige Dichotomie zwischen *Polis* und *Oikos*. Nun fordert dieser Punkt zum Widerspruch auf. Zuerst setzt man voraus, daß sich H. Arendt auf das Athen des Perikles oder des Kleisthenes bezieht und nicht etwa auf das Athen des vierten Jahrhunderts, als man sich noch auf den *misthos ecclesiasticos* verlassen mußte, um die Bänke des Pnyx zu füllen. Diese Theorie setzt voraus, daß die eigentlichen politischen Zeitabschnitte in der griechischen Geschichte festgelegt werden können, wenn sie auch eine Art Ideal-Typus darstellen.⁶ Andererseits ist, nimmt man

4. *Ib.* S. 248.

5. The Cold War and the West, *Partisan Review* XXIX Winter 1962, S. 19.

6. «Il est clair que l'horizon déterminant de la théorie d'Arendt n'est pas l'Athènes de

Abstand von dieser geschichtlichen Zeiteinteilung, diese Dichotomie zwischen Politik und Wirtschaft ein Diskussionsthema unter Historikern selbst.⁷ Ein anderes Verständnis von dieser Theorie würde uns in diesem Fall E. Weil geben, besonders in der *Logique de la philosophie*. In der Tat sagt Weil das Gegenteil von Arendts Beschreibung: «Le citoyen est propriétaire, et comme tel il est fonctionnaire, parce que la propriété est la base de la fonction sociale (...). Mais à l'importance de la propriété pour la fonction répond l'importance de la fonction pour la propriété (...). Etre riche et être puissant sont les deux buts du citoyen, et l'un ne s'obtient pas sans l'autre: sans «moyens» il n'acquerra pas la puissance, sans celle-ci il ne gardera pas ceux-là».⁸

Es gibt eine andere positive Bedeutung des Privatlebens. Seine Grenzen haben eine doppelte Bedeutung: Begrenzung des Überflusses des Lebendigen, aber auch Schutz desselben. Was auch immer die negativen Bedeutungen des Privatlebens sein mögen, diese positive Rolle bleibt bestehen. Es ist wichtig, daß das körperliche Leben aber auch gewisse Gefühle, wie das der Liebe, sich im Schatten des Privatlebens und der Innerlichkeit entwickeln. Dieses ist um so wichtiger, als daß die Liebe, die ihrem Wesen nach der Welt fremd ist, zum Verschwinden verurteilt ist, wenn sie dem Licht der Öffentlichkeit ausgesetzt wird. Es ist auch möglich, in bezug auf die christliche

Périclès, la cité étant moins une référence historique à retrouver que l'index d'une époque exemplaire. C'est par la langue de ses hommes politiques et de ses poètes que l'isonomie de la cité témoigne essentiellement de l'éclatante vérité de son harmonie native». André Enegrén, *La pensée politique de H. Arendt*, Presses Universitaires de France, 1984, S. 249 Note 1.

7. Cf. z.B. Moses Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge University Press, 1983. Arendt schreibt selbst: „daß die Bewegkraft aller politischen Kämpfe das Interesse, und zwar damals bereits durchaus ein ‚Klasseninteresse‘, sei – all dies ist natürlich nicht eine Erfindung von Karl Marx und auch nicht der Neuzeit (...). Will man schon für die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung einen einzigen Autor verantwortlich machen, so dürfte es sich empfehlen, bis auf Aristoteles zurückzugehen, weil er der erste war, der meinte, das Interesse, nämlich τὸ σύμφερον bzw. das einer Person oder einer Gruppe Nützliche, sei im politischen Bereich von ausschlaggebender Bedeutung“. *Über die Revolution*, R. Piper & Co Verlag, S. 24 & 25.

8. *Logique de la philosophie*, Vrin 1974. S. 125 & 126.

Vorstellung der Güte analoge Beobachtungen zu machen. Diese duldet den Einfluß des Lichtes der Öffentlichkeit so wenig, daß sie als solche dem Bewußtsein des Individuums erst gar nicht zugänglich werden soll.⁹ So spricht H. Arendt der „Öffentlichkeit“ ein ständiges Lob aus, aber zugleich bezeugt sie auch dem Privaten eine tiefe Zuneigung. Zudem ist das Privatleben der Ort des Nachdenkens und des Verständnisses. So sagt H. Arendt in Kopenhagen anläßlich der Verleihung des Sonning-Preises: „By personal temperament and inclination (...), I tend to shy away from the public realm. This may sound false, inauthentic, to those who read certain of my books and remember my praise, perhaps even glorification, of the public realm as offering the proper space of appearances for political speech and action. In matters of theory and understanding it is not uncommon for outsiders and mere spectators to gain a sharper and deeper insight into the actual meaning of what happens to go on before or around them than would be possible for the actual actors and participants, entirely absorbed as they must be, by the events themselves of which they are a part. It is indeed quite possible to understand and reflect about politics without being a so-called political animal“.¹⁰

Doch, was auch die Nuancen der Theorie H. Arendts sein mögen, das Privatleben ist biologisch geprägt. Hier können wir eine Art Paradox oder Chiasmus, der unsere beiden Bereiche einander gegenüberstellt, bemerken. Das Privatleben ist der Ort des natürlichen Unterschieds; dieser Unterschied verliert sich jedoch in der Gattung, in der

9. *Vita activa*, S. 71 und z. B. Matthäus VI, 3 – 4

10. Bibliothek des Kongresses, Washington. Dieser Text wurde auf französisch veröffentlicht. Siehe „Le grand jeu du monde“ in *Esprit*, n° spécial consacré à H. Arendt, juin 1985, S. 180 & 181. Diese Stellung ist *mutatis mutandis* vergleichbar mit der der *hommes de lettres* des achtzehnten Jahrhunderts, die sich von den *Intellektuellen* durch eine Zurückgezogenheit vom gesellschaftlichen Leben unterschieden haben: „Man wurde ein *homme de lettre* gerade dadurch, daß man sich von der Gesellschaft nach Möglichkeit fernhielt. In dieser frei gewählten Zurückgezogenheit von den Zerstreungen eines gesellschaftlichen Lebens und seinen zahllosen Verpflichtungen lag die Möglichkeit, sich zu bilden und so in der doppelten Distanz von Gesellschaft und Politik, aus der sie ohnehin ausgeschlossen waren, einen Abstand zu gewinnen, der in seiner Art einzigartig war.“ *Über die Revolution*, S. 156.

die Individuen homogen sind: „Vor der Entdeckung der Intimität hatte es zu den Kennzeichen des Privaten gehört, daß der Mensch in diesem Bereich nicht eigentlich als Mensch existierte, sondern als ein Exemplar der Gattung (...). Nun hat zwar das Aufkommen der Gesellschaft die Bewertung dieser ganzen Sphäre menschlicher Existenz entscheidend geändert, aber das besagt noch nicht, daß durch diese Bewertung sich etwas an ihrem Wesen geändert hat“.¹¹ Folglich ist das Privatleben der Bereich des *Idion*, dessen, das mir eigen ist, der Familie und in dem ich mich ebenfalls als gegeben wiederfinde. Deshalb ist es in sich selbst ein Prinzip der Passivität und der bevorzugte Ort des *Pathos*. Was mir aber eigen ist, genügt nicht, um mir eine Identität zu verleihen, die mich von meiner Gattung auszeichnen würde. Dagegen ist die Öffentlichkeit der Ort des *Koinon*, einer Welt, die ich mit den Anderen gemein habe. Und hier in dieser Gemeinschaft, findet meine Identität zugleich ihre Möglichkeit und ihre menschlichste Wirklichkeit. Das Privatleben ist der Ort der natürlichen Differenz, die einfach gegeben ist und nicht verändert werden kann: „Normalerweise kommt diese elementar ‚natürliche‘ Sphäre unseres Lebens nur noch in dem zur Geltung, was wir das Privatleben nennen, innerhalb dessen wir von Geburt und Tod betroffen sind und uns durch Freundschaft, Sympathie, Liebe mehr oder minder unzulänglich mit dem bloßen Geschenk menschlicher Existenz abzufinden versuchen“.¹² Diese natürliche Eigenheit und auch die Differenz müssen sogar in das Private verbannt werden, weil sie der Grund der Ungleichheit sind: „Die zivilisierte Gesellschaft hat all dies in ihr Privatleben verwiesen, weil diese gegebene Einzigartigkeit alles menschlichen Daseins eine dauernde Bedrohung des öffentlichen Lebens darstellt, das sich auf das Gesetz, vor dem alle gleich sind, ebenso beharrlich gründet, wie die private Sphäre in der Tatsache der Verschiedenheit und unendlichen Unterscheidung verwurzelt ist“.¹³ Die Differenz macht die individuelle Identität nicht

11. *Vita activa*, S. 46.

12. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Ullstein Buch, Band 2, S. 266.

13. Id

aus. Die letztere nimmt an, daß der Mensch *sich* ausspricht – und nicht nur, daß er, *was* er ist, sei – und daß er als solcher anerkannt wird. Das heißt sie impliziert Gesetz und Gleichheit. Darum erweckt die natürliche Einzigartigkeit, wenn sie als das Fremde im politischen Bereich tritt, Mißtrauen und Diskriminierung: „Hochentwickelte Gemeinwesen, wie die antiken Stadt-Staaten oder die modernen Nationen (...) zeigen immer eine Neigung zur Fremdenfeindlichkeit, weil sich in dem Fremden die von Natur gegebene Unterscheidung und das natürlich Unabänderliche viel deutlicher offenbaren als in dem Einheimischen“.¹⁴ Durch die einfache Einzigartigkeit wird nur das Individuum zum Exemplar seiner Gattung, das heißt, zum abstrakten Menschenwesen. So sind die Staaten- und Rechtlosen „nachdem sie aufgehört haben, als Deutsche oder Russen oder Armenier oder Griechen anerkannt zu sein, nichts als Menschen; jedoch so fern sie von aller Teilhabe an der von Menschen errichteten und von ihren Künsten ersonnenen Welt ausgeschaltet sind, besagt dies Menschsein nicht mehr, als daß sie dem Menschengeschlecht in der gleichen Weise zugehören wie Tiere der ihnen vorgezeichneten Tierart. Dies abstrakte Menschenwesen, das keinen Beruf, keine Staatszugehörigkeit, keine Meinung und keine Leistung hat, durch die es sich identifizieren und spezifizieren könnte, ist gleichsam das genaue Gegenbild des Staatsbürgers, dessen Ungleichheit und Differenziertheit dauernd innerhalb der politischen Sphäre von dem großen Gleichmacher aller Unterschiede, der Staatsbürgerschaft selbst, eingeebnet werden; denn wiewohl der Rechtlose nichts ist als ein Mensch, ist er doch dies gerade nicht durch die gegenseitig sich garantierende Gleichheit der Rechte, sondern in seiner absolut einzigartigen, unveränderlichen und stummen Individualität, der der Weg in die gemeinsame und darum verständliche Welt dadurch abgeschnitten ist, daß man ihn aller Mittel beraubt hat, seine Individualität in das Gemeinsame zu übersetzen und in ihm auszudrücken. Er ist gleichzeitig der Mensch und das Individuum überhaupt, das allerallgemeinste und das allerspeziell-

14. Ibid. S. 267.

ste, das beides gleichermaßen abstrakt ist, weil es gleichermaßen weltlos bleibt“.¹⁵ Aber, wenn H. Arendt für die Einebnung der natürlichen Differenz im politischen Bereich plädiert, besagt es nicht, daß sie vernichtet werden soll: „Wenn es (einer Zivilisation) gelingt, den dunklen Hintergrund des rätselhaft Gegebenen auszuscheiden oder zu reduzieren und die unendliche, natürliche Differenziertheit einzuebnen, so endet sie in den bekannten Formen der Versteinerung“.¹⁶ So muß ein Gleichgewicht zwischen der öffentlichen Identität und der natürlichen Differenz gefunden werden. Die letztere darf nicht im Politischen zu einem Kriterium werden. Ihrerseits darf die politische Gleichheit diese natürlichen Unterscheidungen nicht herabsetzen. Die Öffentlichkeit gleicht die Differenzen aus; aber sie setzt sie voraus, insoweit sie diese, um mit Hegel zu sprechen, aufhebt. Im Bereich des Öffentlichen „hebt“ sich das biologische Individuum „auf“, um sich als Mensch anerkennen zu lassen und um seine Identität im Handeln zu entschleiern. Man kann sagen, daß die Homogenität (soziale, rassische) die Auflösung des Problems der Differenzen bedeutet, wenn das Politische, auf dessen Basis sie ihren Sinn und ihre Richtung begründete, verschwunden ist.

Es ist uns möglich, diese Gegenüberstellung und Hierarchie zwischen der natürlichen Einzigartigkeit und der menschlichen Identität besser zu erklären, wenn wir zwischen den verschiedenen Erscheinungsformen von Zeitlichkeit unterscheiden. Die erstere ist der zyklischen Zeitlichkeit des Lebens untergeordnet, welche sich mit dem Zyklus von Arbeit und Verbrauch manifestiert. Die Arbeit dient zu Arterhaltung, zu der meiner eigenen Kräfte sowie der anderer Lebewesen. Sie ist ein Moment im Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, in diesem immer wiederholten Prozeß, der, was er produziert, verbraucht. Dieser breitet sich immer mehr aus, weil er immer mehr produziert und den Verbrauch verstärkt. So gibt es hier eine biologische Metapher: der Zyklus Produktion/Verbrauch

15. Ibid. S. 267 & 268.

16. Ibid. S. 267.

ist nicht nur wiederholender, sondern auch rasch um sich greifender Natur. Er hat eine Lebenskraft, die in der Neuzeit, nachdem diese die Grenze des Privatlebens zerstört hatte, fast völlig das Öffentliche überschwemmt hat. In diesem Zyklus ist die einzelne Sache rein vorübergehender Natur. Sie erscheint nur als ein Moment oder als ein Beispiel ihres Geschlechts. Das Verbrauchsgut hat keine Einzigartigkeit. Es verschwindet fast in dem Moment, in dem es sich zeigt. Hier also fällt das Individuum in die Homogenität der Gattung. Wenn es eine öffentliche Anerkennung dieser Natur geben soll, so handelt es sich um eine soziale Anerkennung, weil „die Gesellschaft in Wahrheit die Form ist, in welcher der Lebensprozeß selbst sich öffentlich etabliert und organisiert hat“.¹⁷ Folglich läßt sich das Individuum sozial als verdienendes und verbrauchendes anerkennen. Dennoch kann es sich in diesem Prozeß von Produktion und Verbrauch an nichts klammern, das nicht vorübergehend wäre. Es ist nur ein Moment im Prozeß der Zeugung, der das Geschlecht und nicht die Individualität betrifft. Diese ist in ihrer „Generation“ enthalten, durch einen Mittelwert, welcher das allgemeine Verhalten spezifiziert, ausgedrückt. So entspricht das Erscheinen der Gesellschaft dem des menschlichen Geschlechtes.

Von dieser zyklischen Zeitlichkeit müssen sich Beginn und Ende lösen, damit das Individuum eine Identität erhält. Geburt und Tod müssen sich in der linearen Zeitlichkeit einer konkreten Welt, die vor mir existiert und die mich überdauert, situieren. Diese Welt ist menschlicher Art. Es handelt sich nicht um die bloße Natur, sondern um eine Welt der Dinge, Städte, der Werke des *Homo faber* im Gegensatz zu den Erzeugnissen der Arbeit und des *Animal laborans*. Die Gestalt der antiken Polis hat durch ihre Beständigkeit gleichsam die Bedeutung einer Unsterblichkeit. Diese Dauerhaftigkeit ist die Bedingung für die menschliche Existenz, weil sie allein es ist, welche in dem sich ständig erneuernden Fluß des Lebens bleibt. Der öffentliche Raum ist ein Schauplatz, und dieser Schauplatz ist eine Welt der Werke, der Dinge, welche das politische Handeln aufnimmt und

17. *Vita activa*, S. 46.

erst möglich macht. Hier werden die Individuen durch diese Objektivität zugleich getrennt und miteinander in Verbindung gebracht. Hier existiert, was der Einzelne sagt und tut, weil es anerkannt wird. Es dauert fort, weil es im Gedächtnis bewahrt wird. Das Leben des Individuums wird durch Handeln und Reden individualisiert. Beide Aktivitäten offenbaren seine Identität, indem sie etwas Neues erschaffen. Die tätige Sprache überlebt in der Bio-graphie, in der sie der Gleichförmigkeit der *Zoe* entweicht.

Der öffentliche Raum als Raum der Erscheinung ist so der Raum des menschlichen Daseins, weil Dasein und Erscheinung ein und dasselbe sind. Existieren bedeutet, zwischen den Menschen zu sein: *inter homines esse*. Doch fordert dieser politische Raum eine Vielheit von Gleichen, aber keine Vielheit von Individuen, die einer Wiederholung des Gleichen entspricht, wie es in der Natur oder in der Massengesellschaft vorkommt, sondern eine Vielheit von Unterschieden und Gesichtspunkten, die in der Gleichheit co-existieren. Die Anerkennung hat nur Gültigkeit, weil sie frei ist und weder ein göttliches Geschenk noch einen Dienst darstellt, den der Untergeordnete für seinen Vorgesetzten leistet. So gibt es keine Hierarchie in diesem öffentlichen Raum. Es gibt das Politische im eigentlichen Sinn des Wortes nur für Menschen, die sich nicht beherrschen lassen.

Folglich sind die Staaten, in denen man diese Hierarchie zwischen Herr und Untertanen findet, diejenigen, die die Herrschaft des *Paterfamilias* in den öffentlichen Raum verlegt haben. Und dieses besagt, daß der „Herr“ selbst keine menschliche Identität besitzt. Denn diese Identität, die das Individuum sich gibt, setzt voraus, daß es nicht einzig wie der Herr ist, sondern daß es sich von den Anderen unterscheidet. Und dieses Unterscheiden, das wir in dem Fortbestehen des agonistischen Ideals bei den Griechen sehen können, fordert eine Gemeinschaft von Gleichen und schließt jede Hierarchie aus.

Die natürliche Einzigartigkeit fällt in die Homogenität eines Geschlechtes; es sind aber gerade die Gemeinschaft und das Bestehen einer Welt, die eine Unterscheidung der menschlichen Identität ermöglichen. So können wir unseren Chiasmus formulieren. Nun bleibt die Gegenüberstellung zwischen Wirklichkeit und Unwirk-

lichkeit offen. Der öffentliche Raum ist der höchste Ort der Wirklichkeit. Unser Realitätsgefühl ist von unserer Erfahrung der Vielheit abhängig: „Aus der Zwiespältigkeit und Vieldeutigkeit der Einsamkeit werde ich erlöst durch die Begegnung mit anderen Menschen, die mich dadurch, daß sie mich als diesen Einen, Unverwechselbaren, Eindeutigen erkennen, ansprechen und mit ihm rechnen, in meiner Identität erst bestätigen. In ihren Zusammenhang gebunden und mit ihnen verbunden, bin ich erst wirklich als Einer in der Welt und erhalte mein Teil Welt von allen anderen (...). Diese Welt bietet Sicherheit nur, insofern sie uns von anderen mit garantiert ist“.¹⁸ Aus diesem Grund wird die Erfahrung des Schmerzes, die ganz privater Art und am wenigsten mitteilbar ist und die uns unseren Sinn der Realität völlig entzieht, am schnellsten vergessen. Aus diesem Grund auch kann das moderne Private, begrenzt auf Innigkeit und Gefühl, nur der Unwirklichkeit entweichen, durch die Bereicherung und die Intensivierung der subjektiven Gemütsbewegungen.

Es wäre einfach, viele Analogien zwischen E. Weils und H. Arendts Analysen herauszufinden. Für unser Essay reicht es aus, uns an das zur *Diskussion* gestellte Kapitel der *Logique de la philosophie* zu erinnern. Bei H. Arendts Analysen ist der räumliche und bildliche Charakter besonders bemerkenswert. Dieser Aspekt ist auf ihren Stil und ihre Methode zurückzuführen, wie man in ihrer Erklärung des Gesetzes sehen kann¹⁹: Das Gesetz, *nomos*, kommt aus *nemein*, das verteilen, besitzen (was verteilt wird), residieren bedeutet. Die Verfassung, das Grundgesetz des Staates, ist ebenso Zaun, Mauer und Kreis in der mythischen Gründung von Rom, eine Linie, die den öffentlichen Raum umgrenzt, als auch Verteilung und Differenz. Das Private ist das Innere, in dem die biologischen Prozesse den Blicken entzogen werden und, von außen gesehen, der Ort, der den Einzelnen in die Welt setzt. Zunächst ist das Gesetz keine Ordnung oder Verbot, sondern es gestaltet den menschlichen Raum des

18. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Band 3, S. 262 & 263.

19. *Vita activa*, S. 61, und Anmerkung 64, S. 329.

Redens und des Handelns. So haben wir es mit einem Denken zu tun, das oft sehr bildlich ist. Es ist auch bemerkenswert, daß die Analyse der Zeitlichkeit eng verbunden mit der Topologie ist. Bedeutung und Qualität der Zeit entstehen dort, wo die Tätigkeit stattfindet. Es ist nicht gleichgültig, ob das Individuum allein ist – wie der Handwerker bei der Vollendung eines Werkes – oder mit einem anderen, unter den Blicken seiner Untergeordneten oder seiner Gleichgestellten handelt. Diese Raumerschaffung scheint ein Erfolg oder ein Indiz der phänomenologischen Methode von H. Arendt, ihrer Konzentration auf die Lebensäußerung, die die Erfahrung des Daseins zusammenfaßt, zu sein. Nach dem Titel des ersten Teils von André Enegréns Buch kann man sagen, daß wir es mit einer politischen Phänomenologie zu tun haben; einer Phänomenologie, die in der *Vita activa* „eine Analyse der Formen menschlicher Tätigkeit betreibt, deren Ziel das Hervorbringen von existenzbedingenden Strukturen ist“.²⁰ Dem Nachdenken über das Politische liegt die Erklärung dieser Formen – Arbeit, Herstellen, Handeln – zugrunde. Sie ist auch eine Beschreibung der menschlichen Erscheinungsformen.

Wie dem auch sei, diese Gegenüberstellung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen, die uns dazu einlädt, im Altertum zu verweilen, erlaubt es uns, eine historische Entwicklung nachzuvollziehen. Diese spezifische Gestalt der Polis ist durch das Überfluten des Gesellschaftlichen, das zugleich den öffentlichen und den privaten Raum zerstört, vernichtet worden. Die Gesellschaft ist die Öffentlichkeit der Arbeit und des Lebenden. Beide sind eng miteinander verbunden: die Arbeit ist der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, der Zeugung vergleichbar, weil es sich um die Bewahrung und Wiederherstellung des Lebens handelt. Die Gesellschaft ist die technologische Verwaltung dieses Stoffwechsels. Der private Raum verschwindet in dem Maße, wie er den Blicken aller ausgesetzt wird. Die Natur ist nicht mehr, was für das Individuum das *Seine* ist, in das es sich zurückzieht, sondern der Gegenstand der

20. André Enegrén, op. cit., S. 33.

öffentlichen Debatte. So ist das Privatleben auf die Innerlichkeit, das heißt des Bewußtseins als Bewußtsein, beschränkt. Man kann eine erste Skizze dieser Bewegung mit Hilfe des Stoizismus zeichnen. Die Erfahrung des Schmerzes ist das vollkommenste Erleben der Weltlosigkeit. Der heftigste Schmerz ist der Höhepunkt der Abstraktion, des sich gegen die Außenwelt Verschließen. Stoizismus und Epikurismus deuten dieses Privatleben an, in dem das Glück im Wesentlichen die Abwesenheit des Schmerzes ist, die praktische Durchführung der Forderung Epikurs „lebe im Verborgenen und kümmere Dich nicht um die Welt“.²¹ In der Neuzeit werden sowohl dieser Rückzug in die Intimität, als auch die Prüfung dieses Bewußtseins, besonders klar bei Rousseau. Bei diesem Verfasser sind auch das Heimweh nach der Familie und die Problematik des Verfalls des Politischen charakteristisch. Jenseits dieser spezifischen Beispiele aber, wird das Privatleben eines jeden zu freier und leerer Zeit: “The products needed for entertainment serve, (...) as the phrase is, to while away time, and the vacant time which is whiled away is not leisure time, strictly speaking – time, that is, in which we are free *from* all cares and activities necessitated by the life process and therefore free *for* the world and its culture-it is rather left-over time, which still is biological in nature, left over after labor and sleep have received their due. Vacant time entertainment is supposed to fill is a hiatus in the biologically conditioned cycle of labor”.²²

In derselben Bewegung wird das Politische auf eine Funktion der Wirtschaft und der sozialen Verhältnisse reduziert. Dies läßt sich sehr leicht sowohl bei Marx, als auch bei den liberalen Wirtschaftstheoretikern, bemerken. Für Arendt werden Handeln und Reden in Produktion, Verbrauch und Mitteilung resorbiert. Das Individuum handelt nicht mehr, es hat ein Verhalten. Die Beständigkeit der Welt wird durch die Vermehrung des Lebenden, das nicht mehr in den Grenzen des Privatlebens eingeschlossen ist, zernagt. Die Stadt ist nicht mehr die beständige Gestalt, die dem Zyklus der Generationen

21. *Vita activa*, S. 103.

22. „The crises in culture“ in *Between Past and Future*, Penguin Books, S. 205.

die Linearität einer Historie aufzwingt. Sie ist etwas, das sich selbst verbraucht und sich selbst fortpflanzt. Die Güter, die man gebraucht und die ihrem Gebrauch überdauern, werden zu Verbrauchsgütern. Und das Politische wird zur Verwaltung dieses großen Prozesses von Befriedigung und Erschaffung der Bedürfnisse. Die Bürokratie ist die moderne Gestalt des Politischen, dessen, was von ihm übrig bleibt, wenn es von dem Sozialen verschlungen worden ist.

Die Neuzeit zeichnet sich nicht durch diese Gegenüberstellung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten, sondern durch die zwischen dem Sozialen und der Intimität aus. Diese neue Gegenüberstellung entspricht der doppelten Bestimmung der natürlichen Individualität, wenn die Staatsbürgerschaft verloren gegangen ist. Entweder ist sie im Privatleben eingeschlossen, und ihre eigene Sonderbarkeit wird da geschützt, oder sie wird als solche anerkannt und fällt in die statistische Behandlung der Massen oder in die Beschreibungen einer Psychologie des Verhaltens. Das Gleichgewicht dieser zwei Möglichkeiten ist gerade das Gleichgewicht zwischen dem Sozialen und dem Privaten, das sich an die Stelle der antiken Verhältnisse zwischen dem Politischen und dem Häuslichen gesetzt hat. Man versteht, daß dieser Vorgang eine bemerkenswerte Umkehr produziert hat: Während der öffentliche Raum ursprünglich der Ort des Unterschieds ist, und das private Individuum in der Dunkelheit einer Natur aufgeht, schließt die Handelsgesellschaft die Menschen als Menschen und als verschieden aus. Sie „schließt in der Tat das Personale aus dem öffentlichen Bezirk aus und drängt alles eigentlich Menschliche in den privaten Bereich der Familie oder die Intimität der Freundschaft. Insofern die moderne Gesellschaft das menschlich Personale zur Privatsache und den Warenhandel zu einer öffentlichen Angelegenheit gemacht hat, beruht sie in der Tat auf einer genauen Umkehr der gesellschaftlichen Verhältnisse in der klassischen Antike“.²³ Doch ist es klar, daß man jenseits dieses Gleichgewichts gehen und die letzte Zuflucht des Sich-Kundtuns zerstören kann. Dies beweist das totalitäre „Experiment“, das

23. *Vita activa*, S. 205.

gleichzeitig die Zerstörung des Privatlebens und die „Entdinglichung der gegenständlichen Welt“²⁴ vollendet. Je mehr man ins Herz der berühmten „Zwiebelstruktur“ vorstößt, desto mehr wird das Privatleben geopfert und desto mehr das individuelle Leben in Beschlag genommen. Endlich stellt der Terror die Gattung als solche her. Er „scheidet die Individuen aus um der Gattung willen, opfert Menschen um der Menschheit willen, und zwar nicht nur jene, die schließlich wirklich seine Opfer werden, sondern grundsätzlich alle, insofern der Geschichts- oder Naturprozeß von dem neuen Beginnen und dem individuellen Ende, welches das Leben jedes Menschen ist, nur gehindert werden kann“.²⁵ Es ist bemerkenswert, daß diese „Herstellung“ der Gattung und die Ausscheidung des individuellen Lebens zur vollständigen „Verunwirklichung“ der Welt führt. So „war der Anspruch der totalitären Bewegungen, die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Leben aufgehoben und eine mysteriöse irrationale Ganzheit im Menschen wiederhergestellt zu haben“.²⁶

Wenn man die *Philosophie der Politik* E. Weils liest, ist die erste Feststellung, daß Weil die Schlüsse aus dieser Entwicklung vollständig gezogen hat. Die wesentliche Gegenüberstellung ist die zwischen Gesellschaft und Individuum und nicht die zwischen Familie und bürgerlicher Gesellschaft und auch nicht die zwischen einem politischen und einem häuslichen Raum. Doch können wir zwischen den beiden Autoren einige Unterschiede feststellen. Zuerst sind wir von einem biologischen zu einem materialistischen und mechanischen Muster der Gesellschaft übergegangen. Wenn Arendt die Flüssigkeit und die Üppigkeit eines Prozesses sieht, beschreibt Weil lieber die Strenge einer Struktur. Ein weiterer Unterschied ist, daß das Private kein Ort ist. Dasselbe gilt für Arendt, in dem Maße, in dem das Private zur Innerlichkeit und Unmittelbarkeit des Gefühls reduziert wird. Ursprünglich ist es aber ein Ort, und das Verschwinden dieses

24. Ibid. S. 66.

25. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Band 3, S. 246.

26. Ibid. S. 74.

Ursprungs ist eine negative Erfahrung, weil es das Verschwinden einer Welt ist: die spezifische Entfremdung in der Neuzeit ist keine Entfremdung sich selbst gegenüber, aber gegenüber der Welt. Das Private kann bei Weil nicht durch eine Phänomenologie begriffen werden, die die Bedeutungen der weltlichen und quasi räumlichen Gestalten interpretieren würde. Es handelt sich dabei vor allem um die Freizeit, die die Gesellschaft produziert, genau wie sie stoffliche Güter produziert, weil sie einen Überschuß herstellt, den sie sparen und stapeln kann. So ist die Freizeit die materielle Grundlage einer Existenz des Individuums für sich selbst. Doch handelt es sich nicht um eine soziologische Methode, die einen sozialen Gegenstand beschreiben würde, der wie irgendein Gegenstand *dasselbst* gefunden wäre. Es geht uns darum, zu begreifen, welcher Typ des Selbstbewußtseins zu dieser Freizeit paßt. Diese Zeit und das Private werden in dem Element der Sprache verstanden, weil sie vor allem in diesem Element erscheinen, weil hier das Individuum für sich selbst aufgeht. Die Arbeit des Philosophen ist es, die Einheit und den Zusammenhang dieser existentiellen „Haltungen“ (*attitudes*), die ebenso Gestalten der Sprache sind, zu formulieren, das heißt zu kategorisieren.

Diese Sprachen, in der wir die Wirklichkeit des Privaten fassen können, sind vielfältig. Zuerst aber ist die Freizeit in einer modernen Gesellschaft das Sonderrecht aller, weil alle nach dem Prinzip dieser Gesellschaft Anteil an der Arbeit, an der direkten oder indirekten Verarbeitung der Natur, nehmen müssen. Unter moderner Gesellschaft ist zu verstehen: eine Gesellschaft des Fortschritts, des aggressiven und progressiven Umbaus der Natur, einer immer mehr rationalisierten Arbeit, im Gegensatz zu einer Gesellschaft der überlieferten Arbeit, durch die sich der Mensch gegen die Natur nur schützt, ohne zu versuchen, sie zu beherrschen und wo die Arbeit nicht die Sache aller ist. Das Bewußtsein einer solchen Gesellschaft drückt sich in der Sprache der Wissenschaft und der Technik, der funktionellen Vernünftigkeit und der Leistungsfähigkeit aus. Folglich ist das Private die Zeit der Entspannung und des Vergnügens, ohne welche das Individuum seinem Beruf nicht wirksam nachgehen

könnte. Aus dieser Sicht, die auch H. Arendt nicht verleugnen würde, ist dies die Zeit der Muße, des Verbrauchs, besonders von Kulturgütern.

Dieses Prinzip einer rationalisierten Gesellschaft ist indessen das Prinzip einer Weltgesellschaft, die der „natürliche“ Rahmen einer vollkommenen Verwaltung der Wirtschaft wäre. Ein historisches Prinzip stellt jedoch die einzelnen Gesellschaften gegenüber. Sie definieren sich durch ihre Kultur, Sprache, verschiedene Traditionen, durch alles, was als die Schwere einer Geschichte angesehen werden kann. Diese Geschichte ist zwar vielfältig und konfliktreich, aber ihre dialektische und polemische Einheit ist durch die Existenz der Gesellschaft selbst erwiesen. Folglich sind die einzelnen Gesellschaften im Wettbewerb und der Einsatz dieses Wettbewerbs ist, ihre Identität zu bewahren, ihre Differenz zu schützen, und sie sogar eventuell den anderen aufzuzwingen. Dann sind diese zwei Prinzipien des Homogenisierens und der Unterscheidung der Gesellschaft im Konflikt. Aber weder das eine noch das andere kann außer acht gelassen werden. Ohne die technische Rationalität stirbt die einzelne Gesellschaft aus sehr konkreten Gründen. Aber eine sehr positivistische Beschreibung würde in der Verteidigung der historischen Eigentümlichkeit einen psychologischen Antrieb sehen, ohne welchen den Individuen die Motivierung zum Wettbewerb fehlen würde. Es genügt hier, an die Themen eines gewissen wirtschaftlichen Nationalismus zu denken.

So ist dies ein wirklicher Konflikt. Die technische Rationalität „knabbert“ an den traditionellen Werten und relativiert sie. An diese Werte kann das Individuum glauben. Es kann aber nicht wirklich darauf beharren, weil der nützliche und die Wirksamkeit der wahre Ernst sind. So ist die ernste Existenz des Individuums ein unendlicher Prozeß des Sich-Niederlassens. So ist, abgesehen von Ausnahmen, das Individuum durch die Rationalisierung seiner Arbeit und seiner Lebensbedingungen von seinen sittlichen Werten gelöst. Es kann sich nicht in die Sicherheit eines Gemeinschaftslebens, die auf der moralischen Gewißheit begründet wäre, oder sich in die glückliche Unmittelbarkeit einer sittlichen Welt vertiefen. Es

kann sich auch nicht in seine soziale Funktion hineinversetzen, so daß die Gesellschaft zu einem reinen Mechanismus der Produktion und des Verbrauchs reduziert würde und einem menschlichen Termitenhügel ähnlich sehen würde. Was das Individuum also von seiner sozialen Funktion trennt, ist der Wettbewerb innerhalb jeder Gesellschaft, ein Wettbewerb zwischen den Individuen und auch zwischen den sozialen *Gruppen*, die durch die Zugehörigkeit zu derselben Tätigkeit charakterisiert werden. Diese Gruppen und Funktionen werden rangmäßig eingeteilt, das heißt, sie ziehen Vorteil aus ungleichen Gewinnen und Mächten. Nun würde das Wirksamkeitsprinzip fordern, daß sich das Individuum in diese Hierarchie seinen Fähigkeiten gemäß einordnet. Die Gruppen müßten ebenso aufsteigen oder untergehen, das heißt, Macht über den ganzen sozialen Mechanismus erwerben oder verlieren, je nach ihrer Wichtigkeit, die größer oder schwächer werden kann. Da gibt es Konflikte historischen Ursprungs, weil die soziale Hierarchie eine Tendenz zur Kristallisierung und Reproduktion hat, wie wichtig auch immer die Änderungen der Rollen sein mögen, die die Gruppen spielen. Aber endlich ist es immer die Beweglichkeit der Gruppen, die die Gesellschaft an den internationalen Wettbewerb anpaßt, sonst wird sie unmodern. Aber ebenso wie die Gesellschaft nur grundsätzlich eine Weltgesellschaft ist, und nur durch diesen Wettbewerb dazu wird, gibt es keinen Urheber der sozialen Welt, der das Beweglichkeitsprinzip der Gesellschaft von außen aufzwingen würde, um sie zu rationalisieren. Die wird rationalisiert durch den inneren Wettbewerb, das heißt, durch die Kämpfe zwischen diesen verschiedenen Gruppen oder sozialen *Schichten*, die sich um ihre Rechte betrogen oder in ihren Stellungen bedroht fühlen.

Nun ist es das Bewußtsein dieser Konflikte zwischen Gruppen und sozialen Schichten, das die Verschmelzung des Individuums mit seiner Funktion verhindert. Dann hat der Kampf der Schichten einen doppelten Effekt auf den Einzelnen. Es lenkt den Blick auf einen kritischen und außenstehenden Gesichtspunkt der sozialen Welt. In gewissen Fällen stellt er ihn an den Rand, sobald er die Rationalisierung nicht mehr erwartet, die ihn mit dieser Welt aus-

söhnen würde. Als Kampf wirft er das Individuum zurück auf das, was in ihm nicht sozial und rational ist, das heißt, auf seine natürliche Individualität, auf seine Kampfbereitschaft und seine Gewalttätigkeit. Das Wesentliche des Phänomens muß aber auf dem Feld der Sprache begriffen werden. In der Tat verwirklicht sich dieser Kampf mittels der spezifischen Sprache dieser Welt, die die Sprache der Wissenschaft und der Technik ist. Dann erfährt das Individuum die Wirklichkeit der Rede der funktionellen Rationalität.

Diese Erfahrung zeigt, daß es nicht nur eine eindeutige und wahre Rede der Rationalität gibt, sondern viele. Die Schichten sind für den Kampf organisiert, und jede dieser Organisationen benutzt dieselben Worte, um eine spezifische, soziale, wirtschaftliche, technische Theorie aufzustellen, die den anderen gegenüber steht. So erscheint dem Individuum die Bedeutung der rationalen Rede. Es ist nicht die Beziehung zu einer *objektiven* Realität²⁷, die über die sozialen Konflikte entscheiden würde, so wie die platonische *Theoria* die politischen Konflikte lösen sollte. Es gibt keine objektive Sozialwissenschaft, kein eidetisches Muster, das die Gegner an die Zweideutigkeit ihrer Illusionen verweisen würde. Auf diese Weise geht das Individuum so weit, daß es an der Vollendung einer zusammenhängenden Gesellschaft zweifelt. Es stellt auch fest, daß die funktionelle Rede nicht die Rede einer Persönlichkeit ist. Im besten Fall spielt sich die Rationalität ohne das Individuum ab, als mechanischer Erfolg des Kampfes der Schichten; schlimmstenfalls spielt sie mit ihm. Weil das Individuum die anderen handhabt, indem es sie anredet, ist es sich bewußt, daß es mittels seiner eigenen Rede manipuliert oder objektiviert wird. Also läßt diese Rede kein Subjekt erkennen, sondern läßt nur eine Kraft wirken. Es fühlt sich mit seiner Funktion verbunden. So ist dieses Spiel der Funktionen und der Gruppen, der Arbeit und der Veränderung der Arbeitsorganisation ein Spiel der Sprache, das wiederum ein Spiel von Kräften ist. Und die Resultante dieser konvergierenden Kräfte hat nicht nur keinen

27. Über den spezifischen Sinn des Wortes „objektiv“ bei Weil, siehe *Logique de la philosophie*, K. VI.

Urheber, das heißt kein Subjekt, sondern keinen Sinn für das Individuum, weil es nirgends in seinem Für-sich-sein anerkannt wird. So veranschaulicht dem Individuum der Kampf der Schichten die soziale Realität. Erst prüft es sie durch dieses Prisma. Und der größte Erfolg dieser Erfahrung, größer als das Zutagetreten eines Klassenbewußtseins, ist die Erscheinung, für sich selbst, eines privaten Individuums. Es findet sich in Gestalt des Mißbehagens, der Revolte oder der einfachen Teilnahmslosigkeit, aber auf jeden Fall in Gestalt der Unzufriedenheit auf der Suche nach einer Sprache, die dieses Für-sich-sein ausdrücken könnte und, was dasselbe ist, einen bedeutsamen Inhalt für die Freizeit gäbe.

So ist es der Kampf der Schichten, der das individuelle Selbstbewußtsein isoliert. Wenn die Gemeinschaft keine sittliche Gemeinschaft ist, stellt sie noch keine funktionelle Sozietät, keine gänzlich rationalisierte Gesellschaft dar. Und gerade diese Unvollkommenheit der Gemeinschaft für das Individuum ruft die Isolierung des Privatlebens und das Bewußtsein dieser Isolierung als Gefühl von Unbefriedigung hervor. Man kann auch sagen, daß das private Individuum, das sich an sich in der Freizeit zeigt, hier für sich selbst als Problem für sich selbst erscheint. Sein Gefühl von sich selbst ist privat, weil es keine Bedeutung auf dem Feld des Sozialen, das heißt der Funktion und des Rechnens, hat. Auf diesem Feld ist dieses Für-sich-sein einfach unaussprechlich. So ist das Privatleben kein Ort. Es ist Zeitlichkeit und Bewußtsein. Es ist eine Forderung: die Forderung nach einer von Arbeit und Objektivierung befreiten Zeit, nach einer Sprache, die das Individuum als freies Subjekt darstellt und seiner sozialen Existenz einen Sinn gibt.

Jetzt können wir daraus schließen, daß das private Individuum der moralische Mensch ist, besonders der Mensch der universalen moralischen Reflexion. Die Konsequenz ist richtig, wenn auch überraschend. Allerdings schreibt Weil: „In dem Gefühl seiner Unbefriedigung *findet sich* das Individuum selbst und wird, als Subjekt, Thema der Reflexion für sich selbst“.²⁸ Wir haben nach H. Arendt auf eine Analogie zwischen dem Stoizismus und dem Privatleben angespielt. Bei Weil kann

28. *Philosophie der Politik*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1964, § 28, S. 116.

auch die Kategorie des *Ich (Moi)*, die die Auslegung des Stoizismus und des Epikurismus begründet, zum Verstehen der gegenwärtigen Lage des Individuums führen.²⁹ Dieses private Individuum ist auf sich selbst zurückgeworfen, bei der Suche nach einer Befriedigung, die ihm seine soziale Stellung nicht mehr verschafft, ebenso wie das Leben in der Polis – die politische Existenz – zu gewisser Zeit für die menschliche Zufriedenheit nicht mehr genügt. Jetzt ist diese Befriedigung in der Polis durch die Kategorie des *Objekts* – die die Interpretation von Plato begründet – und ihre *Theorie* denkbar.³⁰ Diese Befriedigung aber ist nur eine Möglichkeit, eine ferne Hoffnung, die das Individuum in der Wirklichkeit seiner Unbefriedigung verläßt: die Vollendung oder der Wiederaufbau des Politischen überschreitet die Gegenwart seiner Existenz. Deshalb geht das *Ich* auf die Suche nach einem Glück, das faßbar vor ihm steht, einem Glück des *hic et nunc*. Und das ist das Trachten eines durch den Mißerfolg des Politischen isolierten Individuums. Ebenso ist es in der modernen Gesellschaft isoliert, weil es ein kritisches Verhältnis zu den Werten oder der Kultur seiner Gemeinschaft und einen Abstand zu seiner sozialen Funktion hat. Die glückliche Vollkommenheit des Sozialen ist auf unbestimmte Zeit eine ferne Hoffnung. Die rationelle Vollendung der Weltgesellschaft überschreitet auch die Gegenwart seiner individuellen Existenz, weil sie sich durch das, was sie aufhebt, das heißt das Historische, verwirklicht, und auch weil der Begriff des Fortschritts die Vorstellung eines Endes ausschließt. „Das bedeutet, daß die Gesellschaft das Individuum auf sich selbst zurückwirft. Sie verspricht ihm eine völlig rationale Zukunft, aber sie verspricht sie nur: es ist nur eine Zukunft, und sie erwartet von ihm, daß es *inzwischen* zurechtkomme, so gut es kann, das heißt gemäß den ihm noch bekannten Werten. Unausweichlich führen diese Werte das Individuum vor die Frage: Wozu ist das Ganze gut?“³¹ Das moderne Individuum befindet sich auf der privaten Suche nach dem

29. Durch eine *reprise* besonders mittels des *Bewußtseins*. Über die Kategorie des *Ich*, siehe *Logique de la philosophie*, K. VII.

30. Siehe *op. cit.* K. VI. Plato ist natürlich nicht der einzige Verfasser, der mittels dieser Kategorie verständlich ist, ebenso wie diese Kategorie Platons Werk nicht erschöpft.

31. *Philosophie der Politik*, S. 113.

Glück zurückgeworfen, in der Natur des sozialen Mechanismus isoliert, ebenso wie der Stoiker angesichts der Natur sich allein befindet. In beiden Fällen aber ist diese Suche kein Versuch der nur natürlichen und einzelnen Individualität. Das private Individuum wird für sich selbst durch eine soziale Struktur enthüllt, doch ist diese Struktur allgemein und baut dieselben Bedingungen für alle auf. So begreift sich das Individuum als allgemeines Individuum. Es begreift sich universal als privates Individuum. Gerade diese Struktur schließt auch die Gewalt aus. Jeder weiß, daß der Sinn des individuellen Lebens „zulässig und zugänglich für jeden sowie gültig für alle sein muß. Das Individuum, das die Gesellschaft nicht ablehnt und nicht auf die Vorteile verzichtet, die sie ihm verschafft, sucht nicht für sich selbst allein, sondern für jedes *Es selbst*“.³²

So ist das Privatleben in einem zeitlichen Selbstbewußtsein verwurzelt. Dieses Bewußtsein fordert die Anwesenheit der Freiheit und des Sinns gegen das *Noch nicht* und das *Inzwischen* des Fortschritts. Es ist auch ein moralisches Bewußtsein. Aber das Individuum ist nicht nur auf die bloße Form der Universalität zurückgeworfen. Wenn es einen Sinn für seine soziale und private Existenz sucht, sucht es ihn in dem Konkreten seiner Traditionen. Dann wird es mittels dieses doppelten Verhältnisses zu seinen historischen Werten und dieser Forderung nach Universalität charakterisiert. So sind wir nicht an unseren Anfangspunkt zurückgekommen, als uns die historische Moral als das Gewicht der Geschichte, als die konkrete und statische Definition der einzelnen Gesellschaft erschien. Die Wirklichkeit der historischen Werte liegt in dem Selbstbewußtsein eines Individuums, das sich als universale Individualität aufbaut. So sind sie zwar konkret und einzeln. Doch werden sie in einer entwicklungsfähigen Perspektive verstanden, die ihre eigene menschliche Bedeutung sichert. Die Reflexion in sich selbst des privaten Individuums, die durch die Sprache der sozialen und technischen Rationalität provoziert und vermittelt wird, ist auch die Selbstreflexion der Tradition, die die formelle Universalität als ein in ihren eigenen

32. *Ibid.* S. 117.

Inhalt eingeschriebenes Erfordernis produziert. Diese Tradition erscheint hier nicht mehr als erstarrte Erbschaft der Vergangenheit sondern als *lebendige Moral*. So ist die Gegenüberstellung zwischen dem Sozialen und dem Privaten die Gegenüberstellung zwischen zwei moralischen Prinzipien. Beide sind universal und beide sind einzeln. Die soziale Moral der Arbeit, der Wirksamkeit und des Rechnens ist für alle gültig. Und es ist wirklich eine Moral, die die Ehrlichkeit, den Ernst in der Ausübung der Funktion, den Respekt vor dem positiven Gesetz verlangt und die den sozialen Frieden sichert. Die lebendige Moral fordert, daß diese Ordnung und dieser Mechanismus einen Sinn für jedes Individuum als Subjekt, das heißt als Endzweck für sich selbst, hat. Nun ist diese Gegenüberstellung Wirklichkeit, denn die erste Moral verstößt gegen die Gleichheit: ihr Prinzip ist das des Wettbewerbs und der Hierarchie zwischen objektivierte und „versachlichte“ Individuen. Aber die Gleichheit ist das Prinzip der zweiten, weil sie die Individuen als freie Subjekte betrachtet. Es kann keinen Wettbewerb für die Freiheit sondern nur eine gegenseitige Anerkennung geben.

An diesem Punkt können wir einen Einwand erheben: das private Individuum, das wir uns hier ansehen, ist wahrhaftig ein sehr überlegtes Individuum. Und wir können an dem Inhalt des Privatlebens, der eine Moral auf der Suche nach ihrer eigenen Universalität ist, zweifeln. Das Privatleben von „Monsieur tout le monde“ ist eine gewöhnlichere und unmittelbare Realität. Aber dieser Einwand trifft nicht zu. Zuerst wird dieses Erfordernis von Universalität nicht als solches von den meisten Zeitgenossen formuliert. Trotzdem ist es anwesend und tätig. Diese Bemerkung macht nichts anderes, als die griechisch-christliche Realität der abendländischen Moral hervorzuheben. Übrigens weiß Weil, daß das moralische Bewußtsein nicht das einzige private Bewußtsein ist. Man braucht nur an die freie Bildung der Intelligenz zu denken.³³ Aber Weil gibt auch eine philosophische Auslegung des Vergnügens, des kulturellen Verbrauchs, des

33. Über die „Intelligence“ siehe *Logique de la philosophie*, K. X., und Mireille Depadt, „L'Intelligence dans la *Logique de la philosophie*“ in *Sept études sur Weil*,

Verhältnisses zur Musik und zu Romanen usw.³⁴ Das private Individuum, das sich nur an die technisch-wissenschaftliche Haltung hält, denkt sich nicht als freies Subjekt, weil es ihm wegen seiner eigenen Haltung unmöglich ist. So wird sein Privatleben auf funktionellen Betrachtungen und psychologischen Eindrücken begründet. Und es gibt kein notwendiges Fortschreiten bis zum moralischen Bewußtsein: «Personne n'a jamais pu donner une conscience morale à un autre, qui en est (qui s'en veut) dépourvu».³⁵

Hier erscheint die Identität und die Differenz des Philosophen seinem anderen gegenüber. Das Identitätsprinzip ist das moralische Problem, das Problem des Sinns, das für uns auch die Frage der Wirklichkeit der Gemeinschaft ist. Das Differenzprinzip ist das seiner Formulierung und seiner überlegten Lösung. Weil der Philosoph das Ganze der Struktur begreift, erkennt er dieses Problem als solches und als Problem jedes privaten Individuums. Für dieses, das in der Struktur „festgehalten“ ist, wird das Problem gestellt. Es wird aber als Unbehagen, Sorge, Langweile empfunden und findet seinen Ausdruck in der Sprache, die das Individuum zu seiner Verfügung hat. Diese Sprachen stellen und lösen das moralische Problem auf unangemessene Weise. Sie *bedeuten* aber durch diese Verschiebung die tätige Wirklichkeit des Problems. Man kann an Weils Analysen der Süchtigkeit, gewisser Nervenpathologien und zweckfreier Gewalt usw. erinnern.³⁶

Diese Differenz und diese Identität erlauben uns den Horizont des politischen Handelns zu erkennen. Denn die Aussöhnung dieser zwei moralischen Prinzipien ist kein unlösbares Problem, vom reflexiven und theoretischen Gesichtspunkt des Philosophen aus betrachtet. Diese zwei Prinzipien schließen einander ein. Die soziale Moral ist die Bedingung der Möglichkeit und sogar auf dem Feld der Erzie-

Presses Universitaires de Lille, S. 75 sq., „l'Intelligence ou le contre-sens du sens“ in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, S. 175 ff.

34. Siehe *Logique de la philosophie*, K. IX.

35. op. cit. S. 246.

36. Besonders in „L'éducation en tant que problème de notre temps“ in *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, S. 297 ff.

hung eine Voraussetzung der Moral der Universalität. Jedoch ohne die lebendige Moral, wenn sie auf ihre einzelnen technischen Werte reduziert wäre, würde bald die soziale Welt durch Gewalt und Langweile zusammenstürzen. Schießlich ist diese Gegenseitigkeit die des Verstands und der Vernunft. Und sie ist klar verständlich für dieses sich selbst bewußte Individuum, das der Philosoph ist. Aber diese theoretische Vermittlung ist Problem und Sache eines privaten Individuums, dieses privaten Individuums, das der Philosoph ist. So ist sein Bewußtsein „das Bewußtsein der modernen Welt; aber (es) ist das private Bewußtsein einer des Problems der Individualität nicht bewußten Welt, eines Problems, das dieser Welt unzugänglich und unzulässig bleibt. In dieser Welt konstituiert die Universalität dieser Individualität eine Partikularität (...) und die Verweisung an die lebendige Moral will für diejenigen *nichts besagen*, die die Frage nach dem Sinn nicht stellen und sie nicht stellen können, weil sie andere *Sorgen* haben“.³⁷

Hier wird sich der Philosoph völlig des privaten Charakters seiner Lage bewußt. Die Aussöhnung ist denkbar: das bedeutet, daß die Welt eine Einheit hat. Für diejenigen, die in dieser Welt festgehalten sind, bleibt die Grundwirklichkeit die des Kampfs innerhalb der historischen Gesellschaften – Kampf der Gruppen und Schichten – und auch zwischen denselben. Die Einheit, die wirklich im Denken des Philosophen ist, verwirklicht sich durch das politische Handeln. Anders ausgedrückt, erscheinen hier nicht mehr die Kämpfe als bloße soziale Konflikte mit nur ökonomischen und technischen Einsätzen. Sie mobilisieren auch Werte, weil die Individuen, die in diese Kämpfe verwickelt sind, etwas für ihre persönliche Existenz wollen. Der Konflikt und die Unentwirrbarkeit des Rechnens und des Sinns, der Wirksamkeit und der Gerechtigkeit, ist die Grundstruktur der menschlichen Welt, die nun als politische Welt erscheint, weil diese Aussöhnung die eigentliche Aufgabe des Staats ist. Das Handeln ist es, das die Einheit der Welt erschafft, und die Verallgemeinerung der Werte ist wirklich in der politischen *Diskussion*, wie das sokrati-

37. *Philosophie der Politik*, S. 141.

sche Modell und Weils Analyse der Demokratie es zeigen.³⁸ Dieses Handeln ist verständlich, nur weil Einheit und Universalität im Privaten der philosophischen Reflexion durchdacht worden sind. Der Philosoph aber, wenn er sich als privates Individuum versteht, begreift den privaten Charakter seines Vorgehens. Dann erscheint, im Gegensatz zur theoretischen Haltung, die Wirklichkeit des Handelns und die Notwendigkeit, es zu denken. Noch einmal anders ausgedrückt: jedes Individuum ist an sich selbst frei, aber nicht notgedrungenerweise für sich selbst. Der Philosoph ist an und für sich selbst frei aber nur sozusagen als privates Individuum.

So thematisiert die *Philosophie der Politik* die Tatsache, daß sich da ein Philosoph an jemand richtet, der zu philosophieren akzeptiert hat. Zuerst, weil der Leser sich in diesem moralischen Bewußtsein, in dieser Moral der Universalität, die der Anfangspunkt der Analyse konstituiert, erkennt. Aber es ist auch in einem anderen Sinn wahr: das Private, das ich mit dem Lesen des Buches entdeckte, ist mein mit dieser Lektüre eingefülltes Private. Sicherlich ist Weils Vorgehen reflexiv. Der Philosoph ist Philosoph, weil er *Zeit* zur Verfügung hat, weil er seine private Existenz völlig genießt. So regt die *Philosophie der Politik* den Philosophen an, zu einer konkreten Reflexion über seine Lage *hic et nunc* in der sozialen Welt. Die formelle Entwicklung bringt uns, wie immer bei diesem Verfasser, zum Konkreten zurück. Sofort erscheint, was nur am Ende der *Vita activa* thematisiert wird: die Einfügung des denkenden Bewußtseins in dem Sozialen. Das Ergebnis dieser zugleich individuellen und allgemeinen Reflexion ist, daß der Philosoph nicht aus dem Auge verlieren darf, daß seine Lösungen private Lösungen sind. Das schließt nicht aus, daß er eine Funktion als Philosoph hat – die ganze *Philosophie der Politik* sagt das Gegenteil –, aber diese soziale Funktion ist nur verständlich, wenn dieses Private der philosophischen Freiheit sich als solches gezeigt hat. Dann stößt er auf das Politische, weil er es als die Verwirklichung der Aussöhnung, deren Theorie er produziert hat,

38. Siehe *Logique de la philosophie*, K. V und z. B. „Vertu du dialogue“ in *Philosophie et Réalité*, S. 279 ff.

versteht. Nun kommen wir zu einem Aspekt der Beziehungen zwischen Philosophie und Handeln. Die theoretische Versöhnung ist notwendig und zugleich ungenügend. Sie ist ungenügend, weil sie nicht verwirklicht, was sie aussöhnt. Sie ist notwendig, um die sich in der Welt verwirklichende Versöhnung zu gewahren, weil diese Versöhnung nicht nur im Denken des Philosophen existiert. Gleichzeitig aber verwirklicht das Handeln nichts anderes als das, was der Philosoph gedacht hat. Weil jedoch das Handeln es verwirklicht, fordert es von ihm, daß er die Verwirklichung vordenkt, und nicht nur die *Idee*. Dann kommen wir zum dritten Teil der *Philosophie der Politik* und ahnen das Problem der Beziehungen zwischen Weil, Marx und Hegel und seine Sicht des Übergangs von dem einen zum anderen.

So gibt es noch einige gemeinsame Punkte zwischen Arendt und Weil, und damit können wir abschließen. Die Stellung von H. Arendt wird auch als das Private des Verständnisses anerkannt.³⁹ Einerseits aber handelt es sich darum, ein wesentliches, vergängliches, zerbrechliches Handeln zu verstehen, das hier und da in den amerikanischen oder französischen Revolutionen oder noch in der ungarischen Revolution von 1956 wiederauflebt. Das Handeln ist ein freier Raum der Sprache, abseits vom System, abseits von Verwaltung und Organisation, der sich in einer Art Ursprünglichkeit erschafft und immer dem Verschwinden gewidmet scheint – seltsamerweise in dem Staat oder wegen des Staats, wie es in dem totalitären Staat erscheint. Andererseits ist das Handeln die Realität des Staates selbst⁴⁰, eine wirkliche Realität, viel konkreter als die Gesellschaft und die Intimität, weil sie beide darin aufgehoben werden.

Also sehen wir, daß großenteils die Differenzen zwischen den zwei Verfassern aus verschiedenen Analysen der Beziehungen zwischen Wirtschaft und Politik kommen. Weil sucht eine Versöhnung der Hierarchie und der Gleichheit, der vertikalen Ordnung des Sozialen und der Gleichheit, die die moralische und die politische Freiheit voraussetzt. Bei H. Arendt schließen sich beide völlig aus.

39. Siehe „Le grand jeu du monde“ in *Esprit*, Juni 1985, S. 181.

40. Siehe *Philosophie der Politik*, § 31.

Dieses Problem ist zentral bei den zwei Autoren. Davon hängt das ab, was wir die Frage der Zukunft des Politischen nennen könnten. Das zeigt wie weit Arendt und Weil aktuell sind.

Wir haben Unterschiede in den Methoden bemerkt. Vielleicht ist das Wort „Methode“ zu schwach oder unangebracht. Es gibt nach H. Arendts Meinung einen grundlegenden Gegensatz zwischen der Philosophie und seiner theoretischen Praxis. Im Verlauf ihres Gesprächs mit Günter Gaus sagt sie in der Tat: „Ich will Politik sehen mit, gewissermaßen, von der Philosophie ungetrübten Augen“.⁴¹ Die Philosophie wird im Verdacht stehen, feindselig gegen das Handeln zu sein, und die Logik der Ideen an die Stelle des freien Auftauchens der Sachen zu setzen. Das ist aber nicht das kleinste Paradox des Vergleichs, daß die Phänomenologie zu einem gewissen Formalismus zu führen scheint, der vielleicht die Logik der Beschreibung oder sogar der Metapher an die Stelle der Verwicklung der beschriebenen Sache setzt.

Jenseits dieser Verschiedenheit bleibt ein wichtiger und gemeinsamer Punkt. Das Politische ist bei den zwei Verfassern ein Raum von Unterschieden und Gleichheit, ein Raum der freien Diskussion, eine Welt der Sprache, die der Beherrschung eines Herrn entzogen ist. Es scheint, daß bei Weil so wie bei Arendt einer der Einsätze der Tätigkeit des Theoretikers oder der Philosophen ist, *das Politische zu retten*. Aber dies würde eine spezifische Analyse verlangen. Jedoch müßten wir gerade auf diesen Einsatz unsere methodologischen Feststellungen beziehen, indem wir das Problem des Einschreitens des Denkers im Staat stellen würden. So ist die Hauptfrage, die den Philosophen sowie die anderen betrifft: Was ist Handeln?

41. Interview, ausgestrahlt im Zweiten Deutschen Fernsehen am 28.10.1964. Siehe *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper and Co Verlag, München, 1976, S. 10. Ich danke vielmals André Enegrén, der mir diesen Hinweis gegeben hat.