

# HANDELN ALS FRAGE DER MACHT. Ethische Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt

---

*Christoph Tröbinger*

UDK 17:316.462  
1 Arendt, H.

## *Einleitung*

Mein Vorhaben in diesem Beitrag besteht darin zu zeigen, dass das Phänomen der Macht nur dann angemessen verständlich wird, wenn sein konstitutiver Bezug auf menschliches Handeln ausdrücklich gemacht wird. Hannah Arendt hat dies in einer luziden Weise dargelegt. Ihr folgend wird sich (1) menschliches Handeln im ersten Abschnitt als eine wesentliche Grundkategorie erweisen. Weiters (2) soll gezeigt werden, inwiefern der Begriff der Macht als Paradigma der Intersubjektivität verständlich gemacht werden kann. Zuletzt (3) werden anhand Arendts Ausführungen zwei Praktiken nachgezeichnet, die Möglichkeiten in Aussicht stellen, politische Macht gewaltlos ins Werk zu setzen. Die vorliegenden Überlegungen werden darauf hinauslaufen, dass sich in der Verwirklichung von Macht, die einerseits ihrer Angewiesenheit auf die Handlung und andererseits der Intersubjektivität dieses Handelns eingedenk bleibt, gleichsam die moralischen Quellen des Politischen enthüllen.

## 1. *Das Bezugsgewebe menschlichen Handelns*

In *Vita Activa* (Arendt [1958] 2014) bestimmt Hannah Arendt drei Grundkategorien menschlichen Seins: die *Arbeit*, das *Herstellen*, das *Handeln*. Letzteres nimmt dabei insofern eine besondere Rolle ein, da dem Handeln — zusammen mit dem Sprechen — ein besonderer Offenbarungscharakter zukommt:

Sprechend und handelnd unterscheiden sich die Menschen voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind Modi, in denen sich das Menschsein offenbart. (Arendt [1958] 2014, 214)

\* Christoph Tröbinger, B.A., M.A., E-Mail: christoph.troebinger@univie.ac.at, Institut für Systematische Theologie und Ethik / Fachbereich Sozialethik, Katholisch-Theologische Fakultät an der Universität Wien

Im Zitat ist davon die Rede, wie Menschen aus sich heraus, in ihrem eigenständigen Tätigwerden *sich* vom jeweils anderen Menschen *unterscheiden*. Das bringe zum Ausdruck, so Arendt, was Menschsein bedeutet. Es mag überflüssig sein, darauf hinzuweisen, dass damit keine Handlungen gemeint sind, die aufgrund ihres motivationalen Gehalts besser etwas zu leisten scheinen als andere dies tun. Vielmehr behauptet Arendt, dass jede Handlung *als* Handlung sehen lässt, was es heißt, Mensch zu sein, weil sie das unverwechselbar individuelle *Wer* des Handelnden zeigt, ihn als Person enthüllt.<sup>1</sup> Dies lässt sich am Unterschied zu einer Kausalrelation gut nachzeichnen: Anders als in der Beziehung von Ursache und Wirkung, ist die Frage nach dem Urheber einer Handlung nicht mit einer Ursache, einer Kausalkonstruktion, befriedigend zu beantworten, sondern nur durch die Enthüllung des Urhebers selbst, jener Person, die als Agent auftritt.

Arendt bindet ihre Konzeption ausdrücklich an das aristotelische Verständnis der *praxis* zurück, der diese ja bekanntermaßen von der *poiesis*, dem Herstellen unterscheidet.<sup>2</sup> Während der Handwerker bei der Hervorbringung (*ποίησις*) sich an dem künftigen Verwendungszweck des herzustellenden Gegenstandes orientiert, hat der Handelnde als Ziel den Lebensvollzug selbst im Blick. Das Wesentliche an dieser Unterscheidung ist, dass sie einen qualitativen Unterschied zwischen beiden Vollzügen zu machen gestattet. Jedes Herstellen hat einen Zweck im Blick, der vom Herstellungsprozess selbst unterschieden werden kann. Ein Beispiel: Der Hammer als Werkzeug erfüllt einen konkreten Zweck. Stellt der Handwerker einen Hammer her, so orientiert er sich an dieser künftigen Verwendungsweise des Hammers. Nicht der Prozess des Herstellens ist hier die Realisierung des Zieles, sondern die Erfüllung der Kriterien, die gegeben sein müssen, damit der Hammer ein brauchbarer Hammer ist. Im Falle des Handelns stellt sich der Sachverhalt anders dar. Ziel des Handelns ist nach Aristoteles — und

1 Ich erlaube mir folgende Bemerkung als Fußnote: Im Handeln zeigt sich die Person des Handelnden aber, d.h. dass die Person mit der Summe ihrer Handlungen identisch ist. Das Wer ist nicht in diesem Sinne vollständig zum Ausdruck zu bringen.

2 Arendt erwähnt eine Stelle, in der Aristoteles (2008, NE VI, Kap. 4 u. 5, 1140) sich darum bemüht zu zeigen, dass Hervorbringen (*ποίησις*) vom Handeln (*πράξις*) zu unterscheiden ist, gemäß des im jeweiligen Vollzug angestrebten Ziels; bei der Hervorbringung ist es das Hervorgebrachte und bei der Handlung diese selbst. In der NE bezieht Aristoteles diese Unterscheidung auf die Unterscheidung zwischen Kunst und Klugheit. Dabei ist wichtig zu sehen, dass die Klugheit (*φρόνησις*) ein gutes Leben zum Ziel hat, das sich durch die Handlungen jeweils vollzieht. In seiner Naturphilosophie und Metaphysik hat Aristoteles seine Ursachenlehre anhand des Herstellungsmodells entfaltet und von der Natur ebenfalls ausgesagt, dass in ihrem Fall die Zweck und Bewegungs-Ursache (*causa finalis, causa efficiens*) mit der Formursache zusammenfallen (vgl. Aristoteles (1987, Phys. II 7, 198a24ff.)). In meiner MA-Arbeit habe ich die These vertreten, dass man in seinen physikalischen Schriften durchaus eine Lesart argumentieren kann, die die Natur als Handlungsinstanz versteht (siehe Tröbinger (2014, 17–33)).

Arendt übernimmt das für ihre Konzeption — nicht etwas, das außerhalb der Handlung zu finden wäre.<sup>3</sup> Nicht wie der Hammer erfüllt die Handlung einen Kriterienkatalog, der sich durch von außen herangetragene Bedingungen zusammensetzt. Hier ist der Vollzug selbst das Ziel. Ein Beispiel: Ich kann ein Universitätsstudium als Mittel zum Zweck der Erreichung eines akademischen Titels verstehen und *stelle* damit gewissermaßen die Hochschulbildung *her*. Ich kann aber auch dies Studium als einen Vollzug verstehen, der sich nicht durch den Titel als erfüllt begreift, sondern damit formal zu einem (Zwischen-)Abschluss kommt. Das Wesentliche aber ist das, was aus dem jahrelangen Studium hervorgegangen ist und durch den Titel zwar symbolisch aber nicht vollausdrücklich zu machen ist.

Damit sei nicht einfach die Bestimmung des Menschen als *animal rationale* durch die des *animal agens* ersetzt, sondern die Fähigkeit zur Unterscheidung als Selbstvollzug in Sprechen und Handeln — die »aktualisierte Pluralität«<sup>4</sup> — verbürgt erst das Menschsein.<sup>5</sup> Menschen stehen nicht nebeneinander wie Bäume im Wald — sie sind nicht bloß »vorhanden«, sondern erscheinen für einander als sprechend und handelnd in einer Welt, die Arendt auch »den Erscheinungsraum« (Arendt [1958] 2014, 249) nennt. *Welt* als der Sinnhorizont, auf den sich Menschen handelnd und sprechend verständigen.

Die individuelle Besonderheit jedes Menschen verweist auch auf ein ontologisches Grundfaktum: das eigene Geborensein. Arendt nennt dies die *Natalität*. Ein zeitlicher Anfang jedes Menschen, der aber nicht alleine darin aufgeht, zeitlicher Anfang zu sein. Ein Säugling wird nicht nur im biologischen Sinne geboren, sondern verleiht dieser »ersten Geburt« eine »psychisch-soziale Dimension«, indem er zu Sprechen und zu Handeln be-

3 Darin besteht für Aristoteles der kategoriale Unterschied zwischen Handeln (*πράξις*) und Herstellen (*ποίησις*): Während letzteres sein Ziel in einem vom Herstellungsverfahren getrennten Zweck findet, liegt das Ziel des Handelns im Vollzug. Das lässt sich an mehreren Passagen der Nikomachischen Ethik (NE I, 1 1094a–b; NE I, 5–6 1097a15–1098a20; NE VI, 2 1139b1–5; NE VI, 5 1140b5–10) aber auch an der teleologischen Grundanlage seiner Naturphilosophie (vgl. etwa Phys. II/3, 194b15 — 195a26) und Metaphysik (vgl. Met. V/2 1013a24–1013b3) zeigen.

4 Diesen Ausdruck der »aktualisierten Pluralität« entlehne ich einem Aufsatz von Sophie Loidolt (Loidolt 2016). Sie zeigt darin eine Bedeutungsdimension des Arendtschen Konzepts der Pluralität auf, das sich nur im Anschluss an ihre phänomenologischen Quellen angemessen verstehen lässt. Im Unterschied zur scholastischen *Andersheit* (*alteritas*) und der organischen *Differenziertheit*, lässt sich nur mit Blick auf die menschliche *Besonderheit* (*uniqueness*) von einer sich in Sprechen und Handeln ausdrückenden/vollziehenden Kapazität sprechen, bei der ein Bewusstsein des Selbst-Vollzugs angenommen werden muss (Loidolt 2016).

5 Auch darin ist Arendt eine Aristotelikerin. Denn für Aristoteles ist das »menschliche« am Handeln des Menschen gerade Ausdruck seines noetischen bzw. ethischen Seelenvermögens. Vollkommen wird menschliches Handeln dort, wo es dem Spezifikum des Menschen, seiner Vernünftigkeit Ausdruck verleiht (vgl. Aristoteles NE I 13, 1002a5–1003a10).

ginnt.<sup>6</sup> Dort, wo sich das individuelle und unverwechselbare *Wer* ausdrückt, wird gleichermaßen eine Antwort auf dies Faktum der Natalität gegeben. Arendt nennt die Handlung darum auch eine »zweite Geburt«, die den eigenen Anfang annimmt. Als Geborene sind wir in einer Welt angekommen, für die wir uns weder entschieden noch sie hervorgebracht haben. Der Entschluss zu handeln wird damit in ein bereits bestehendes »Gewebe«, ein Netz von Verbindungen zwischen Menschen gesetzt und eine eigene Position behauptet (vgl. Arendt [1958] 2014, 226). Im Entschluss, diesen zweiten »Anfang« zu setzen, liegt das Sichtbarwerden der Person in der Welt für sich selbst und für andere.

Zusammengefasst drücken Handeln und Sprechen aus, *wer einer ist*. Darin unterscheiden sich alle Menschen voneinander, da keiner wie der andere handelt.

## 2. *Handeln und Macht*

Arendts Verständnis nach ist es von größter Wichtigkeit, den Zusammenhang von Handeln und Macht zu erblicken.<sup>7</sup> Macht kommt ihrer Auffassung nach dann zustande, wenn eine Gruppe *gemeinsam* handelt. Das eigentliche Phänomen der Macht sieht Arendt dabei in dem, was diese Gruppe zu einer gemeinsam agierenden Gruppe macht, was sie *verbindet*. Sie muss als Gruppe durch Worte und Taten erkennbar und damit unterscheidbar sein.

Andererseits kann aber die in der Gruppe und durch ihr gemeinsames Handeln entstehende Macht nicht hinter die unabdingbare Voraussetzung ihres Entstehens zurückfallen, indem sie die Pluralität der Einzelpersonen in eine unterschiedslose Masse auflöst. Führt das gemeinsame Handeln im Kollektiv notwendig zu einer »Gleichschaltung«<sup>8</sup> der einzelnen Gruppenmitglieder, sodass der einzelne im kollektiven Willen untergeht?

Auf diese Anfrage lässt sich in dreifacher Weise antworten: i) Arendt unterscheidet sich in ihrem Verständnis von Macht von anderen wirkmäch-

6 Siehe auch Benhabib (2006, 179): »Das Kleinkind wird ein Selbst, indem es in der menschlichen Gemeinschaft, in die es hineingeboren ist, zu sprechen und zu handeln lernt. Durch diesen Prozeß wird das Kleinkind auch zu einem Individuum, d.h. zu einem einzigartigen Initiator gerade dieser Worte und Taten, der Träger dieser einen Lebensgeschichte. Diese Bedingung ist ein sozial universeller Sachverhalt: Im Gegensatz zu einer bloß zufälligen Ansammlung von Primaten kann keine menschliche Gemeinschaft über die Zeit hinweg existieren, ohne ihren Nachkommen die Sprache und die Handlungen beizubringen, die für ihre Lebensweise charakteristisch sind. Der entscheidende Punkt ist hierbei, daß jedes Kind, wenn es sprechen und handeln lernt, auch zum Initiator neuer Taten und neuer Worte wird.«

7 Vgl. Arendt ([1970] 1995); Arendt ([1958] 2014, 251–63); Arendt ([1963] 2015); Arendt ([1951] 2014).

8 Siehe: Hannah Arendt im Interview mit Günter Gaus, vom 28.10.1964. Verfügbar unter: [http://www.rbb-online.de/zurperson/interview\\_archiv/arendt\\_hannah.html](http://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html) [16.09.2016].

tigen Konzeptionen, indem sie es gerade nicht als Ausdruck von Macht versteht, in welchem Ausmaß jemand in der Lage ist, anderen den eigenen Willen aufzuzwingen oder die Staatsmacht allein in Besitz und Vorrecht der Anwendung legitimer Gewaltmittel sieht (Arendt [1970] 1995, 36ff.). ii) Daraus folgt, dass ein Zustandekommen von Macht nicht am Einzelwillen hängen kann, sondern an dem Willen von vielen, einer *kollektiven Intentionalität*. Als Beispiel gibt Arendt die Studentenproteste der »Neuen Linken« an amerikanischen und europäischen Universitäten an (Arendt [1970] 1995, 17–25). In jenen Situationen komme es darauf an, so Arendt, dass dies vorliegende Potential nicht nur wahrgenommen, sondern auch ergriffen werde. Intentional muss aber, um Macht organisieren zu können, eine Handlungsmotivation gegeben sein, die eine Gruppe zu vereinen imstande ist, ein vorrangiges Interesse, welches mehrere betrifft. iii) Ein dritter Aspekt ist die Frage nach dem Umgang mit voneinander *abweichenden Meinungen* (δόξα). Ein Zeichen der Pluralität ist, dass Individuen im Bereich des Öffentlichen unterschiedliche Meinungen vertreten können, ohne um ihr Leben fürchten zu müssen. An der tragischen Figur Sokrates' verdeutlicht Arendt was damit gemeint ist: Sokrates wurde unter dem Vorwurf vor Gericht gebracht, er verderbe die Jugend und er schaffe neue Götter.<sup>9</sup> Nach geltendem Athener Recht steht darauf die Todesstrafe. Sokrates verteidigt sich gegen diesen Vorwurf, wovon die *Apologie* ein beeindruckendes Zeugnis gibt, und verzichtet darauf, Athen zu verlassen, um der Strafe zu entgehen. Sokrates verteidigt sich und ist eher bereit, die Todesstrafe zu akzeptieren als Athen zu verlassen und seine Philosophie zu verraten. Damit erkennt er einerseits die Legitimität der Polis samt ihren Gesetzen an, legt aber gleichzeitig Zeugnis für die Wahrhaftigkeit seiner Einsicht ab. Es tritt hier die Wahrheit, die auf der Seite Sokrates' zu den Athener Bürgern spricht, in Konflikt mit dem Recht der Polis, welches die Gemeinschaft schützen soll. Sokrates weiß zwar um die Evidenz seiner Einsicht, doch sieht er ein, dass die Wahrheit auf der Bühne der Öffentlichkeit »kein sichtbares Erkennungszeichen« habe, das sie klar von der Meinung unterscheide (Arendt, Bormuth und Kohn 2016, 45). Anders verhält es sich etwa in totalitären Regimen: Jede Form der Abweichung von »der Wahrheit« ist dort durch verschiedene Maßnahmen zu unterbinden versucht worden. Eine darunter war die *Gleichschaltung* (1933 als das Ausrichten aller Einzelnen, auch Gruppen und Verbände auf eine Ideologie).<sup>10</sup> Eine genauere Analyse dessen würde zeigen, dass der gesam-

9 So lautet die Anklage des Meletos in der *Apologie* (24bf), vgl. a. *Eutyphron* (2c–3d), in: Platon (1990).

10 Siehe den Eintrag im *Lebendigen Museum Online* (LeMO) des *Deutschen Haus der Geschichte*, verfügbar unter: <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/etablierung/gleichschaltung/> [16.09.2016]; siehe auch den Gesetzesbeschluss vom 31. März 1933: Vorläufig-

te Prozess auf eine Instrumentalisierung der Einzelnen hinausliefe und gemeinsames Handeln unmöglich werden lässt.

Es wäre ein Missverständnis, würde man annehmen, dass die Individualität der Handelnden aufgegeben werden müsste. Handeln aus Macht ist immer noch Handeln, also eine Weise der Verwirklichung von Subjektivität. In der kollektiven Form, die diese Handlungsintentionalität durch die Gruppe bekommt, bleibt das Einzelne erhalten und gibt eben nicht sein individuelles *Wer* auf, sondern wird zum Handeln in der Gruppe durch die Gruppe ermächtigt.

Macht wird nun von Arendt durch folgende Eigenschaften gekennzeichnet:

1. Macht ist keine Ressource wie Kraft oder Stärke es sind, auf die nach Bedarf zurückgegriffen werden kann. Ihre »Potentialität«, manifestiert sich mit der Gruppe und zerstreut sich, wenn die Gruppe sich zerstreut. Sie ist also *flüchtig*.
2. Macht besteht nicht für sich, sondern in Abgrenzung zu anderen Gruppen:

Die Grenze der Macht liegt nicht in ihr selbst, sondern in der gleichzeitigen Existenz anderer Machtgruppen, also in dem Vorhandensein von Anderen, die außerhalb des eigenen Machtbereichs stehen und selber Macht entwickeln. (Arendt [1958] 2014, 254)

Das bedeutet, dass das Machtpotential in einer Gruppe für sich betrachtet *nicht begrenzt* ist. Erst das Auftreten anderer Machtgruppen leistet eine Einschränkung; der Pluralität von Machtgruppen kommt hier eine regulative Funktion zu. Es ist darin ein Beschränkungsmechanismus von Machtentfaltung zu sehen. Alleine deshalb ist Pluralität ein unverzichtbarer Bestandteil des Politischen.<sup>11</sup>

3. Drittens ist Macht *nicht kalkulierbar* und steht damit in einer Analogie zum menschlichen Handeln. Das heißt nicht, dass es kein geplantes Handeln oder eine Organisation einer Gruppe geben kann, jedoch macht Arendt an mehreren Stellen deutlich, dass jede Handlung abgesehen von ihren Absichten Wirkungen entfaltet, die nicht

es Gesetz zur Gleichschaltung der Länder im Dritten Reich, verfügbar unter: <http://www.documentarchiv.de/ns/Indrgleich01.html> [16.09.2016].

11 Wohin die Leugnung dieser Pluralität oder besser: ihre Abschaffung geführt hat, das analysiert Arendt in ihrem Totalitarismusbuch. Dort zeigt sie in einer Analyse der totalen Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts, wie ein gemeinsamer Sinnhorizont zu einer »unzusammenhängenden Gesellschaftsmasse« »isolierter Individuen« wird, die unfähig sind zu handeln (siehe Arendt ([1951] 2014, 657–702). Möglich wurde diese Abschaffung wiederum alleine deshalb, so die bekannte These, weil durch eine alle Lebensbereiche durchziehende Bürokratisierung und Gleichschaltung die »Fähigkeit zum Alleinesein« und »zum Dialog mit sich selbst« abgeschafft wurden.

in der Vollmacht des Agenten stehen. Macht tritt nur im Zusammenspiel einer Pluralität von Agenten auf und hat damit nicht einen einzelnen Träger; so kann auch ein einzelner niemals die aus der Potentialität der Gruppe heraus entstehende Kreativität antizipieren oder beherrschen (Straßenberger 2015, 69).

Mit Blick auf den Begriff der Gewalt akzentuiert Arendt dieses Konzept noch deutlicher. Ich gebe das in geraffter Form wieder:

- a) Gewalt stellt eine Form der *Ohnmacht* und *Isolation* dar. Arendt versteht die Geschichte der politischen Systeme und Herrschaften unter diesem Aspekt:

Was einen politischen Körper zusammenhält, ist sein jeweiliges Machtpotential [das darüber hinaus noch aktualisiert werden muss, ChT], und woran politische Gemeinschaften zugrunde gehen, ist Machtverlust und schließlich Ohnmacht. (Arendt [1958] 2014, 252)

- b) Gewalt sei *unpolitisch*, weil sie ihren Sinn nicht im Handeln, sondern in der Erreichung bestimmter Ziele und Zwecke durch die Einsetzung geeigneter Mittel sieht. Damit operiert sie ihrem Wesen nach *instrumentell* und verhindert so das Entstehen von Macht (Arendt [1958] 2014, 256; [1970] 1995, 78f.). »Während Macht ein Selbstzweck ist, weil ihr Zweck unmittelbar an das politische Handeln gebunden bleibt und nur im Handeln selbst liegt, zielt Gewalt auf etwas, was über die Gewaltausübung erreicht werden soll.« (Straßenberger 2015, 67)

Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine *absolut* herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überläßt man sie den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht. (Arendt [1970] 1995, 57, Hervorheb. Ch.T.)

Zusammengefasst lässt sich folgendes herausheben: Während die Handlung unterscheidet und Pluralität offenkundig werden lässt, hat Macht die Eigenschaft, zu gemeinsamem Handeln zu verbinden. Daraus ergeben sich drei Bestimmungsmomente: Flüchtigkeit, Maßlosigkeit und Unkalkulierbarkeit. Diese nehmen die Form der Aporie an, wenn wir auf politisches Handeln blicken, welches danach strebt Macht anderer zu begrenzen, zu besitzen und zu erhalten. Gemäß Arendts Konzeption ist das ohne Gewaltanwendung nicht zu haben.

### 3. *Macht und politisches Handeln*

Im nun folgenden letzten Teil möchte ich an zwei Beispielen zeigen, wie Macht im Bereich des politischen Handelns nicht instrumentalisierend oder gewaltsam ins Werk gesetzt wird, sondern ihm gewaltlos Verbindlichkeit einträgt: das *Verzeihen* und *Versprechen*.

1. Im **Versprechen** entdeckt Arendt eine in der Politik schon seit jeher bekannte Weise des Handelns, die ihren institutionellen Ausdruck im Vertrag findet. Ein Subjekt bzw. eine Gruppe legt sich vor einem Gegenüber auf eine noch nicht gegenwärtige, künftige Wirklichkeit fest. Das bedeutet ein Risiko und Orientierung zugleich. Denn Versprechen und Verträge beruhen auf einem Vorblick in eine Zukunft, die deswegen noch nicht vorherbestimmbar ist, aber allen Widrigkeiten und Ungewissheiten zum Trotz entschlossen die Absicht zum Ausdruck bringen, an dem Vereinbarten festhalten zu *wollen*. Als Beispiel führt Arendt in ihrem Buch »Über die Revolution« (Arendt [1963] 2015, 183–277) die Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika (1789 Ratifizierung in Paris) auf die Verfassung an, die sie zurückbindet auf den sogenannten Mayflower–Vertrag von 1620. Das Besondere daran ist, dass dieses Gründungsdokument — nicht in einer Traditionslinie mit den abendländischen Gründungsdokumenten (z.B. des Römischen Reiches) stehend — sich auf den performativen *Akt* der Gründung selbst beruft. Dies zeige sich, so Arendt, in der »Heiligsprechung« der Verfassung als unhintergehbaren Ausgangs — und Rückbindungspunkt, an den alle künftigen politischen Entscheidungen rückgebunden sein sollen:

Und da dies Phänomen der »Heiligsprechung der Verfassung« am auffallendsten die amerikanischen Verhältnisse von den anderer revolutionärer Länder unterscheidet, liegt es nahe, anzunehmen, daß die junge Republik ihre verblüffende Stabilität nicht so sehr dem Glauben an einen »unsterblichen Gesetzgeber« oder den Strafen und Belohnungen im Jenseits oder der zweifelhaften Evidenz irgendwelcher in der Unabhängigkeitserklärung aufgezählten »Wahrheiten« verdanke als der Autorität, die der Gründungsakt und das Einem–neuen–Anfang–Setzen in sich tragen. (Arendt [1963] 2015, 256)

Der Vertrag erhält seine Dignität nicht durch die Anknüpfung an eine übergeordnete Autorität (an einen Gott oder die Götter), sondern im Vertrauen auf die Kraft gegenseitiger Versprechen, die mit Blick auf eine kommende Zukunft den Charakter der gemeinsamen Verpflichtung haben. Insofern kann von einem zutiefst religiösen Akt gesprochen werden, sofern das Wort gemäß seiner römischen Bedeutung »re–ligare«, als *zurück–binden* verstanden wird.<sup>12</sup> Darin kündigen sich die Bedeutung und Autorität des Verspre-

12 Vgl. Arendt ([1963] 2015, 255f.): »Die Geschichtsschreibung vor allem des 20. Jahrhunderts pflegt mit einer kaum verhohlenen Mißachtung die unbezweifelbare Tatsache zur Kenntnis zu nehmen, daß die amerikanische Verfassung [...] über Nacht zum Gegenstand »einer unkritischen und fast blinden Anbetung« (wie Wilson sagt) wurde. An der Richtigkeit dieser Beobachtung ist nicht zu zweifeln [...]. Nur hat diese Verehrung, die man in Amerika der Verfassung zollt, nichts mit dem, was wir gewöhnlich unter Religion verstehen, zu tun. Hinter ihr steht kein christlicher Glaube an den geoffenbarten Gott und kein jüdischer Gehorsam, den man dem Schöpfer und Richter der Welt schuldet. Und dennoch kann man diese Haltung religiös nennen, wenn man das Wort »Religion« im römischen Sinne versteht, wo es ursprünglich nichts anderes meint als das religare, das Sich–Zurück–binden an einen Anfang — an »des unfehlbaren Ursprungs heiligen Schauder«, der auch

chens bzw. Vertrages an und auch die desaströsen Folgen, die ein Vertrauensbruch nach sich ziehen kann.

2. Arendt bezieht die Ausdehnung von politischer Macht ebenso auf die **Verzeihung**. Jesus von Nazareth, dem sie eine herausragende Rolle in diesem Zusammenhang einräumt, habe hervorgehoben, dass es der Verzeihung der Menschen untereinander bedürfe, damit die Vergebung der Sünden durch Gott möglich wird. Sie durchbreche den Zirkel, der durch eine Handlung in Gang kommt, die *Rache* hervorruft und damit in stets neuen Racheakten sich perpetuiert. In diesem Fall wird aus Handeln die Abfolge einer Wirkung auf die Ursache und benimmt sich jeder Freiheit. Die Verzeihung setzt dem ein Ende und gibt die Möglichkeit eines *Neubeginns*. Wichtig ist dabei aber, dass sie — wie im Falle des Versprechens — stets auf die Beziehung zwischen Personen bezogen bleibt. Das bedeutet erstens, dass es die Autorität des Anderen ist (seine Verletzung, die Missachtung seiner Würde), die mich zum Eingeständnis meiner Schuld auffordert (und kein schlechtes Gewissen oder metaphysisches Schuldbewusstsein). Zweitens wird damit nicht die Tat vergeben, sondern demjenigen, der die Tat begangen hat. Die Tat bleibt schlecht, aber durch die Vergebung wird die Chance auf einen Neubeginn auch für die Beziehung ermöglicht. Die Vergebung, von der Jesus im Neuen Testamten spricht, bleibt letztlich an die *Liebe* gebunden (Arendt [1958] 2014, 308; s.a. Lk 7,47). Liebe und Verzeihen gehören gewissermaßen zusammen. Das macht sie für das politische Handeln zu einer unmöglichen Praxis.<sup>13</sup> Das Verzeihen korrespondiert aber dort mit dem Versprechen, wo es Schuld gibt, wo ein für die Gemeinschaft verbindliches Recht gebrochen oder missachtet wurde. Was hier als eine institutionelle Form, als Überset-

die Götter, »selbst uns Obere bindet« –, so daß die römische »Pietät« in der Tat darin bestand, daß man sich an den Anfang der römischen Geschichte, die Gründung einer ewigen Stadt, gebunden und ihm verpflichtet fühlte.«

- 13 Dass dieser Vollzug eine seltsame Verzweckung erfahren hat, hat Derrida in einem Interview mit dem Titel »Das Jahrhundert der Vergebung« (Derrida und Wieviroka 2000) betont: »Auf allen geopolitischen Schauplätzen, von denen wir sprachen, mißbraucht man also am meisten das Wort *Vergabung/Verzeihung/Pardon*.« (Derrida und Wieviroka 2000, 12) Derrida zieht über Arendt und v.a. Jankélévic hinausgehend eine Unterscheidung zwischen Verzeihen und Vergebung ein. Das Verzeihen kann ein zwischenmenschlicher Akt sein als auch ein politischer Akt, indem jemand z.B. für eine Tat die entsprechende Strafe erfährt. Das ist in Derridas Diktion ein Tausch, der den Gesetzen der Ökonomie gehorcht und strikt zu trennen ist von dem, was er unter Vergebung versteht. Diese steht gewissermaßen *außerhalb* der Ordnung von Aktion und Reaktion oder ökonomischen Warenaustausch, indem sie letztlich die Ermöglichungsbedingung dieses Tausches darstellt, dieser aber nicht imstande ist, sie abzubilden. D.h. die Vergebung entzieht sich der Institutionalisierung, weil sie Unmögliches will: Unverzeihliches zu verzeihen. Derrida kritisiert damit den Zugang Arendts gerade in dem Punkt, wo sie die Macht bzw. die Souveränität, in Anschlag bringt, da sie damit ein neues Autoritätsgefälle hervorbringt. (Siehe insbes. Derrida und Wieviroka 2000, 18)

zung einer Praxis zwischen Zweien auftaucht, ermöglicht den Neubeginn durch die Verzeihung, die mit dem Respekt vor der Person zusammenhängt (die kein Vergessen bedeutet). Nur unter der Voraussetzung, dass es Verzeihung gibt, ist es vertretbar, sich auf das Wagnis politischen Handelns einzulassen.

Versprechen und Verzeihen zusammen genommen, bilden zwei Handlungsformen, die Macht im politischen Handeln gewaltlos ausdrücken und ihre aporetische Struktur aufbrechen. Das Ziel liegt in beiden Fällen im Vollzug selbst. Beides steht paradigmatisch für die Ermöglichung eines Neubeginns.

#### 4. *Schluss*

In der vorliegenden Darstellung habe ich versucht, Arendts »Theorie der Macht« in enger Anknüpfung an ihren Handlungsbegriff auszulegen. Die aporetische Beschaffenheit des Machtbegriffs sowie seine ethische Indifferenz haben es erforderlich gemacht, nach einer moralischen Grundierung Ausschau zu halten. Beide Fragen habe ich versucht, in ihrer Anlage der gegenseitigen Entsprechung anschaulich zu machen: die temporalen Bedingungen der Machterhaltung treten als ihre immanenten ethischen Grundlagen auf:

[S]o kann Moral sich jedenfalls im Feld des Politischen auf nichts anderes berufen, als auf die Fähigkeit zum Versprechen und auf nichts anderes stützen als den guten Willen, den Risiken und Gefahren, denen die Menschen als handelnde Wesen unabdingbar ausgesetzt sind, mit der Bereitschaft zu begegnen, zu vergeben und sich vergeben zu lassen, zu versprechen und Versprechen zu halten. (Arendt [1958] 2014, 314)

Kritik an dieser Konzeption wurde und wird vor allem an der auf den ersten Blick naiv wirkenden Entgegensetzung von Macht und Gewalt geübt. Es erhellt m. E. aber keineswegs das Potential der Arendtschen Machtkonzeption, wenn anhand von Beispielen zu zeigen versucht wird, wie verstrickt beide Phänomene in der politischen Lebenswirklichkeit immer schon sind. Stattdessen wurde hier ein anderer Weg beschritten, der über die Unterscheidung zwischen Herstellen und Handeln einen Machtbegriff stark machte, bei dem der Bezug auf eine unhintergehbare Pluralität die Bedingung seines Entstehens offenlegte. Die in der Geschichte des Machtbegriffes beinahe zum Gemeinplatz gewordene Koppelung mit Gewalt gerät unter dieser Perspektive in neues Licht, das ihre Plausibilität fragwürdig werden lässt.

## Literatur

- Arendt, Hannah. (1970) 1995. *Macht Und Gewalt*. 8. Aufl. Serie Piper 1. München u.a. Piper.
- . (1951) 2014. *Elemente Und Ursprünge Totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. 17. Aufl. Piper 1032. München [u.a.]: Piper.
- . (1958) 2014. *Vita Activa Oder Vom Tätigen Leben*. 14. Aufl. Serie Piper 3623. München u.a. Piper.
- . (1963) 2015. *Über Die Revolution*. 5. Aufl. Serie Piper 6477. München: Piper.
- Arendt, Hannah, Matthias Bormuth und Jerome Kohn. 2016. *Sokrates: Apologie der Pluralität*. Erste Auflage. Fröhliche Wissenschaft.
- Aristoteles. 1987. *Aristoteles‘ Physik: Bücher I (A) — IV (D)*. Hg. v. Hans G. Zekl. 2 Bd. Philosophische Bibliothek. Hamburg: Meiner. Vorlesung über Natur; Griechisch und Deutsch.
- . 2008. *Nikomachische Ethik*. 2. Aufl. Hg. v. Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Benhabib, Seyla. 2006. *Hannah Arendt — die melancholische Denkerin der Moderne*. 1. Aufl. Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft 1797. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques und Michel Wieviroka. 2000. »Das Jahrhundert der Vergebung.« *Lettre international* 48: 10–18.
- Loidolt, Sophie. 2016. »Hannah Arendt’s Conception of Actualized Plurality.« In *Phenomenology of sociality: Discovering the ‘we’*, hg. v. Thomas Szanto und Dermot Moran, 42–55. Routledge research in phenomenology.
- Platon. 1990. *Werke: In acht Bänden; griechisch und deutsch*. 3. Aufl. Hg. v. Gunther Eigler. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Straßenberger, Grit. 2015. *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Tröbinger, Christoph. 2014. »Zeit und Seele: Eine Studie zum Vermittlungsproblem zwischen Zeit und Seele bei Aristoteles (Phys. IV 10–14) und dessen Rezeption bei Paul Ricœur.« MA–Arbeit, Fundamentaltheologie, Katholisch–Theologische Fakultät der Universität Wien.

*Abstract*

## HANDELN ALS FRAGE DER MACHT.

## Ethische Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt

Mein Vorhaben in diesem Beitrag besteht darin zu zeigen, dass das Phänomen der Macht nur dann angemessen verständlich wird, wenn sein konstitutiver Bezug auf menschliches Handeln ausdrücklich gemacht wird. Hannah Arendt hat dies in einer luziden Weise dargelegt. Ihr folgend wird sich (1) menschliches Handeln im ersten Abschnitt als eine wesentliche Grundkategorie erweisen. Weiters (2) soll gezeigt werden, inwiefern der Begriff der Macht als Paradigma der Intersubjektivität verständlich gemacht werden kann. Zuletzt (3) wird anhand Arendts Ausführungen an zwei Praktiken nachgezeichnet, die die Möglichkeit in Aussicht stellen, politische Macht gewaltlos ins Werk zu setzen. Die vorliegenden Überlegungen werden darauf hinauslaufen, dass sich in der Verwirklichung von Macht, die einerseits ihrer Angewiesenheit auf die Handlung und andererseits der Intersubjektivität dieses Handelns eingedenk ist, gleichsam die moralischen Quellen des Politischen enthüllen.

SCHLÜSSELWÖRTER: Ethik, Gewalt, Intersubjektivität, Macht, menschliches Handeln, Phänomenologie, Versprechen, Verzeihen

*Abstract*

## POWER AS A QUESTION OF HUMAN ACTION.

## Ethical Considerations regarding Hannah Arendt

My thesis concerning Hannah Arendt is that power is to be understood only through human action as such. I *firstly* aim to show which understanding of action we find in Arendt's works. A person's actions make their distinctive «who» recognizable to others and found the phenomenon of plurality. According to the former, power is a social phenomenon, which occurs only between people when they act together. In the *second* part of my presentation, I aim to unveil the structure of power, which is fleeting, unlimited and unpredictable, and the opposite of violence to Arendt's understanding. In discovering this *structure* of power, I propose its political drama: power can neither be saved nor can it be controlled. Therefore, I try to show *thirdly*, that there are forms of reliability in power in its political meaning, which can be found in Arendt's notions of *forgiving* and *promise*.

KEYWORDS: ethics, forgiving, human action, intersubjectivity, phenomenology, power, promise, violence