

Roland W. Schindler, Dr. phil., Studium der Geschichtswissenschaft, Philosophie und Soziologie an der Universität Münster. 1995 Promotion. 1997 Lehrbeauftragter am Fachbereich Erziehungswissenschaft der Universität Hamburg. 1998 Lehrbeauftragter am Institut für Soziologie der Universität Münster. 1997-1999 Lehrbeauftragter am Studiengang für Philosophie der Universität Bremen. Zuletzt erschien von ihm: *Rationalität zur Stunde Null. Mit Hannah Arendt in das 21. Jahrhundert*, Berlin 1998. Arbeitsgebiete: Praktische Philosophie (Philosophie der Arbeit, Hegel, Existentialismus, Kritische Theorie, Rawls).

Roland W. Schindler

Melancholische Denkerin der Moderne?

Zur deutschen Ausgabe von Seyla Benhabibs Studie über Arendts politische Theorie

Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne von Seyla Benhabib, Hamburg 1998.

Seyla Benhabibs 1996 erstmals unter dem Titel *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* erschienene Monographie liegt inzwischen in deutscher Übersetzung vor. In einer erfrischend kreativen Lesart hat Benhabib damit eine insgesamt gewichtige und zur Diskussion herausfordernde Interpretation der politischen Theorie Arendts vorgelegt. Mit ihrer Erörterung einer alternativen Genealogie der Moderne, welche sie Arendts Rahel Varnhagen Biographie entnimmt, entkräftet Benhabib das verbreitete Vorurteil, Arendts politische Theorie weise eine nostalgische Affinität zur griechischen Antike auf [s. S. Benhabib, *Hannah Arendt. Melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg 1998, S. 67ff.]. Auch rückt sie mit ihrem Hinweis auf den signifikanten Unterschied zwischen Heideggers Philosophie und Arendts politi-

scher Theorie die Einschätzung zurecht, inwieweit Heidegger das politische Denken Arendts beeinflusst hat. Arendts Pluralitätstheorie nämlich überschreitet Heideggers Einsicht in die Struktur des Daseins, das zugleich ein Mitsein in einer mit anderen geteilten Welt ist, und macht sie erst für politisches Denken bedeutsam [ebd., S. 99ff.]. Weiter ist hervorzuheben, dass Benhabib die postmodernistischen Interpretationen, wie diejenige von Dana R. Villa [s. ders. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton 1996], der in Arendt zu Unrecht eine Vertreterin der Hochmoderne erkennt und ihre Politiktheorie als einen Ansatz des politischen Handelns um der Erfahrung der Politik willen postuliert, überzeugend zurückweist [s. Benhabib 1998, S. 307f.].

An der Vielfalt der von Benhabib entwickelten Fragenkomplexe ist jedoch ein bedeutsamer Aspekt zu benennen, an dem ihre Diskussion nicht überzeugen kann, weil sie wichtige Argumente Arendts nicht beachtet: Benhabibs These über Arendts anthropologischen Universalismus und die damit verbundene Frage nach den normativen Grundlagen ihrer politischen Theorie. Im Hinblick auf Letzteres geht Benhabib mit ihrer These über die fehlenden normativen Grundlagen der politischen Theorie Arendts *d'accord* mit vielen KommentatorInnen, wie beispielsweise George Kateb [s. G. Kateb, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford 1984], der sich sehr kritisch über den Amoralismus geäußert hat, den Arendt ihrem Begriff des politischen Handelns unterlegt habe. Die Originalität Benhabibs besteht nun darin, dass sie in den konstituierenden Bestandteilen von Arendts philosophischer Anthropologie die Spuren „eine[r] Ethik

Melancholic Thinker of the Modernity? On the German Edition of Seyla Benhabib's study of Arendt's Political Theory

The author criticizes especially one aspect of Seyla Benhabibs book about Hannah Arendt. Against Benhabib's claim Arendt has not considered any norms of political action the author delineates an opposite view. In many texts Arendt herself offers pointers to some normative principles of political action. These principles are related to the ideas of reciprocity, responsibility and respect. With a philological comparison of *The Human Condition* and *Vita activa* the author unfolds Arendt's more elaborated political normativity in case of the text's German version.

radikaler Intersubjektivität“ [s. Benhabib 1998, S. 305] aufzudecken beansprucht.

Wie ist dies zu verstehen? Von dem Bedingungsgefüge menschlicher Existenz, das bei Arendt mit den Begriffen Natalität, Weltlichkeit, Pluralität und den Formen menschlicher Tätigkeit entfaltet ist, erschließe sich eine Abstraktionsebene, die „bereits eine ethische Geste (impliziert), die aus unserer grundsätzlichen Gleichheit und Gemeinsamkeit als Mitglieder derselben Gattung erwächst“ [s. S. Benhabib, 1998, S. 304]. Das Dilemma liege nun darin, dass diese ethische Geste, die Benhabib genauer als die Haltung des Respekts identifiziert, bei Arendt eher vorausgesetzt sei, als dass sich eine explizit normative Begründung dafür auffinden ließe. In diesem Sinn kritisiert Benhabib an Arendt: „Ihr anthropologischer Universalismus setzt die Einstellung des Respekts eher voraus, als dass er sie rechtfertigen würde. Der philosophische Schritt, der von einer Beschreibung der Gleichheit menschlicher Bedingtheit zu derjenigen Gleichheit führt, die aus moralischer und politischer Anerkennung hervorgeht, wird von Arendt nicht näher geprüft.“ [ebd., S. 306] Mit anderen Worten, auf die Kant'sche *questio juris*, die Frage nach dem Grund, antwortete Arendt allein mit einer *questio facti*, also „einer scheinbar tatsächengerechten Beschreibung der menschlichen Bedingtheit“ [ebd.]

Gegen diese kritischen Einwendungen werde ich im folgenden auf zwei Ebenen die Gründe erörtern, die dafür sprechen, dass über die bei Benhabib allein angeführte ontologische Situationsbeschreibung hinaus die normativen Grundlagen von Arendts politischer Theorie sehr wohl rekonstruiert werden können. Zunächst werde ich in einer werkgeschichtlichen Skizze eine Argumentation entfalten, die den *philosophischen Schritt* Arendts hin zu einer normativen Begründung ihrer Theorie der Politik ausleuchtet. Im Anschluss daran zeige ich ausschnittsweise anhand der Abweichungen zwischen der englischsprachigen und der deutschen Ausgabe von Arendts *The Human Condition* in philologischer Hinsicht, dass und wie in der deutschen *Vita activa* die normative Fundiertheit von Arendts Begriff des Politischen klarer hervortritt.

Voranschicken möchte ich eine Vorbemerkung zu Benhabibs Interpretation von Arendts Konzeption der Enthüllung der menschlichen Person im Handeln. Mit dieser erschwert sie sich meiner Meinung nach den Zugang zu den normativen Grundlagen von Arendts Politiktheorie. Im Zusammenhang mit ihrer Analyse des § 24 der *Vita activa* erörtert Benhabib eine Spannung zwischen den vermeintlich essentialistischen und den eher konstruktivistischen oder narrativen Elementen der Handlungstheorie Arendts. Den essentialistischen Begriff menschlicher Identität liest Benhabib aus einer Passage der *Vita activa* heraus, in der bei Arendt von der bleibenden Befindlichkeit, welche die Identität der Person ausmacht, die Rede sei [ebd., S. 202ff.]. Darunter begreift Benhabib das vorgängige Wesen (im engl. Original: *antecedent essence*, S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, London, New Dehli, 1996, S. 126), das der Mensch in seinem Handeln enthülle.

Doch dies stimmt nicht mit dem Arendtschen Modell der Enthüllung des Akteurs im Handeln überein. An der Figur des *daimon*, die Arendt in der *Vita activa* aus der Symbolwelt der alten Griechen herausgreift, wird klar, dass das personale Wer im Augenblick des Handelns der instrumentellen Verfügbarkeit des Handelnden entzogen ist. Der Mensch handelt und enthüllt dabei sein personales Wer in der Anwesenheit der Anderen. Bei diesen Anderen liegt die Interpretationsmacht zur Identifizierung des Wer der Person, die handelt. [s. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1960, S. 169] Diese Stelle erhellt Einiges; Arendt stützt sich in ihrer Darlegung der vielfältigen Aspekte des Handelns eindeutig nicht auf einen Substanzbegriff der tätigen Person. Benhabibs These wird folglich der Arendtschen Konzeption der Einbettung des Handelns in die Grundbedingtheit der Pluralität nicht gerecht. Hinzu kommt, der substantielle Identitätsbegriff verdeckt die Rolle der Anderen und die mit diesen verbundenen Fragen nach der politischen Anerkennung, die Gleichheit konstituiert.

Damit berühre ich den Teil meiner Kritik an den Thesen Benhabibs, der im Rahmen eines knappen werkgeschichtlichen Umrisses

die Frage erörtert, wie der philosophische Schritt Arendts aussieht, der die normative Begründung ihrer Politiktheorie sichtbar werden lässt. Eine aufmerksame Lektüre des Arendtschen Werkes deckt den Kontext zwischen der Umrahmung der handelnden Akteure durch die Grundbedingtheit der Pluralität und den normativen Grundlagen ihrer Politiktheorie auf. Bereits in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* hat Arendt die Rolle der Anerkennung durch die anderen betont, die die Idee einer individuellen Verfügbarkeit der eigenen Identität konterkariert. In diesem Sinn bedenkt Arendt im Essay über *Ideologie und Terror*, dem Epilog ihres Totalitarismusbuches, die Zwiespältigkeit der Situation des Einsamen, in der er allein die schillernde Vieldeutigkeit seiner Person nicht aufheben kann. In unserem Zusammenhang ist daran vor allem von Interesse, dass Arendt dort eindeutig auf die Rolle der Begegnung mit anderen Menschen hinweist, die erst zur Fixierung einer persönlichen Identität befähigt [s. H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, S. 728].

Den in ihrer Handlungstheorie zentralen Begriff der Verantwortung der Anderen, die darin besteht, den Einen anzuerkennen, hat Arendt schon früher in ihrer Totalitarismusstudie schemenhaft angedeutet. Das Argument, das die Anderen zur Anerkennung und zum Respekt gegenüber dem ihnen Fremden bewegen soll, hat Arendt gleichsam *ex negativo* zum Abschluss ihrer Kritik an der Praxis der Menschenrechte vorgebracht; im neunten Kapitel von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Blicke nämlich die Anerkennung durch die Anderen aus, wäre der Einzelne in „seiner absolut einzigartigen, unveränderlichen und stummen Individualität“ [ebd., S. 468f.] von der mit anderen gemeinsam geteilten Welt abgeschnitten. Als Weltlosigkeit bezeichnet Arendt diese menschliche Existenz außerhalb des Bezugsgewebes der Anderen.

Im Einklang damit steht eine Stelle aus dem *Der Bettler am Wege* betitelten Kapitel von Arendts Rahel-Varnhagen-Biographie. Benhabib hat diese frühe Schrift Arendts zutreffend als Rahels „Suche nach einer Beheimatung in der Welt“ [s. S. Benhabib, 1998, S. 205] bezeichnet. Ergänzend muss aber hinzugefügt

werden, dass es sich dabei um Rahels Kampf um Anerkennung handelt. Dies ist an einer Textpassage ablesbar, die Benhabib leider ausklammert, in denen sich jedoch eine ausdrückliche normative Begründung findet für die Haltung des Respekts gegenüber dem Anderen, der uns fremd ist. Die Ideen der Vernunft und der Menschlichkeit der Sprache werden in der Situation des mit dem Fremden-konfrontiert-Seins zum universalistischen Referenzpunkt, von dem aus Arendt gelingendes Anerkennen und Respektieren des Fremden beschreibt. Aus der längeren Passage zitiere ich nur die entscheidenden Sätze: „Die Vernunft ist die Garantie dafür, dass der Mensch nicht nur den Mächten und sich selbst, wie er nun einmal ist, ausgeliefert ist. Sie ist der Trost, dass man immer – gleich wie der andere, fremde Mensch beschaffen ist – an etwas appellieren kann. (...) Man kann sich vom Fremden wegwenden mit der ganzen Gleichgültigkeit oder dem vollständigen Ekel vor der misslungenen Kreatur. Das kann aber nicht hindern, dass der misslungene Appell auf einen selbst zurückfällt, einen selbst zur Kreatur macht und die Vernunft zu einer Differenz unter anderen erniedrigt.“ [s. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer Jüdin*, München 1992, S. 147]

Gegen eine vorschnelle Rubrizierung dieser Argumentation Arendts unter die universalistische Tradition der Moralphilosophie gilt hier jedoch abwägend zu bedenken, dass Arendt in dem Essay über *Karl Jaspers. Bürger der Welt* kulturelle Differenzen in ihrer grundlegenden Bedeutung würdigt [s. H. Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, München 1989, S. 99-112]. Dabei ist Arendts Hinweis auf die generellen Grenzen der Urteilskraft bedeutsam, den sie in dem Essay *Kultur und Politik* aus dem Jahr 1958 in einem geradezu anti-universalistischem Duktus vorbrachte. Dort hat sie festgehalten: „Ihm (dem Geltungsanspruch des Urteils; R.W.S.) kommt daher eine gewisse konkrete Allgemeingültigkeit zu, aber niemals eine universale Gültigkeit überhaupt. Der Anspruch auf Geltung kann nie weiter reichen als die anderen, an deren Stelle mitgedacht wird.“ [s. H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München 1994, S. 298f.]

Kurzum: Arendt gesteht durchaus die Möglichkeit zu universeller Verständigung zu, aber die Respektierung des Unterschiedlichen ist hierbei die Voraussetzung. Universalisierung heißt nicht Vereinfachung oder Vereinnahmung. In diesem Sinn bemerkt sie mit Blick auf das Unaufgebbare der eigenen Lebensgeschichte in ihrer Rahel-Biographie: „Einsicht ist Vernunft, die sich auf andere einlässt und dennoch ihre Autonomie als Humanität behält.“ [s. H. Arendt, 1992, S. 147]

Die philologische Perspektive, aus der deutlich wird, dass Benhabibs These über die fehlenden normativen Grundlagen der politischen Philosophie Arendts letztlich nicht überzeugen kann, trägt weiter zur Klärung des bisher zur Grundlegung der Arendtschen Normen des politischen Handelns Gesagten bei. Werden nämlich die voneinander abweichenden Versionen, in denen *The Human Condition* und *Vita activa* vorliegen, der Betrachtung zugrundegelegt, dann wird deutlich, dass in der deutschen Fassung die oben dargelegte normative Begründung Arendts in den entscheidenden Passagen über die Enthüllung des personalen Wer im Handeln durchaus einbezogen ist. Nach Arendt ist der Beginn des Handelns in einer Mitwelt bekanntlich der Vollzug einer zweiten Geburt. In *The Human Condition* heißt es darüber: „With word and deeds we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance.“ [s. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, S. 176f.] Was hier eher an die Last des eigenen Schicksals erinnert, das wir bewusst auf uns nehmen, erhält in der deutschen Fassung der *Vita activa* einen anderen, optimistischeren Klang. Dort erläutert Arendt, was es bedeutet, mit der zweiten Geburt die nackte Tatsache des Geborens zu bestätigen, nämlich, „gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen“ [s. H. Arendt, 1960, S. 65].

Was die Verantwortung des eigenen Handelns ausmacht, werde ich gleich näher ausführen. Zuvor soll im Vergleich mit anderen Passagen aus den beiden Texten Arendts erhellt werden, dass in der *Vita activa* die Hinweise auf die normativen Grundlagen des

politischen Handelns tatsächlich klarer dargelegt sind als in *The Human Condition*. So ist der performative Modus des Handelns in der *Vita activa* wesentlich konkreter entwickelt als in *The Human Condition*. Im amerikanischen Text begnügt sich Arendt mit einem flüchtigen Hinweis auf das Risiko, das der Enthüllung im Handeln vorausgeht. „Although nobody knows whom he reveals when he discloses himself in deed or word, he must be willing to risk the disclosure (...).“

[s. H. Arendt, 1958, S. 180] Die deutsche Fassung präzisiert das damit Gemeinte in einem weiteren, erläuternden Satz: „Dies Risiko, als ein Jemand im Miteinander in Erscheinung zu treten, kann nur auf sich nehmen, wer bereit ist, in diesem Miteinander künftig zu existieren, und das heißt bereit ist, im Miteinander unter seinesgleichen sich zu bewegen, Aufschluss darüber zu geben, wer er ist, und auf die ursprüngliche Fremdheit dessen, der durch Geburt als Neuankömmling in die Welt gekommen ist, zu verzichten.“ [s. H. Arendt, 1960, S. 169] Diese Passage, die Elemente des Prozesses der Anerkennung beschreibt, mit der durch die Erklärung von Verantwortungsbereitschaft Fremdheit überwunden und Gleichheit konstituiert wird, findet in *The Human Condition* kein Äquivalent.

Mehr zur Frage, was es heißt, Verantwortung für das eigene Handeln zu übernehmen: Die Situation der ursprünglichen Fremdheit wird in der *Vita activa* umgekehrt zu der Perspektive betrachtet, die wir bereits aus dem oben zur Rahel-Biographie Gesagten kennen. Dort war die Haltung des Respekts im Umgang der Mitwelt mit dem Fremden begründet worden. Hier nun wird die Verantwortung verdeutlicht, die den Neuankömmling in der Welt, in der dieser zunächst ein Fremder ist, mit seiner Mitwelt verbindet. Eben hier vollzieht Arendt den philosophischen Schritt, der von der Beschreibung der konstituierenden Bestandteile ihrer philosophischen Anthropologie zur Begründung der damit verknüpften Haltung des Respekts führt. Der „durch Geburt als Neuankömmling in die Welt gekommen(e)“ mildert seine ursprüngliche Fremdheit ab, indem er durch die Verknüpfung von Handeln und Sprechen sich in den „Bedeutungszusammenhang“ [ebd., S. 168] seiner

Mitwelt hineinbegibt; „wobei aber die Funktion des Sprechens nicht die ist, zu erklären, was getan wurde, sondern das Wort vielmehr den Täter identifiziert und verkündet, dass er es ist, der handelt, nämlich jemand, der sich auf andere Taten und Entschlüsse berufen kann und sagen, was er weiterhin zu tun beabsichtigt“ [ebd.]. In *The Human Condition* ist der kulturelle Hintergrund, in dem das Handeln stattfindet, unterbelichtet. Dort heißt es wiederum nur knapp: „The action he begins is humanly disclosed by the word, (...) it becomes relevant only through the spoken word in which he identifies himself as the actor, announcing what he does, has done, and intends to do.“ [s. H. Arendt, 1958, S. 179] Nirgends erwähnt Arendt hier den Bedeutungszusammenhang, der durch andere Taten und Entschlüsse gebildet ist, also das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten überwölbt und zum Verknüpfungspunkt von Fremdem und Eigenem, Neuem und Bekanntem wird.

Wenn Benhabib im vierten Kapitel ihres Buches Arendts Bezüge zu Heideggers Philosophie aufgreift, interpretiert sie die Arendtsche Kategorie des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten im Sinn des Horizontbegriffs der Phänomenologie [s. S. Benhabib, 1998, S. 183f.]. Im Anschluss an die Ausführungen Arendts zum Bedeutungszusammenhang ist Benhabib zuzustimmen, wenn sie sagt: „Für Hannah Arendt bildet das *Bezugsgewebe* menschlicher Beziehungen und der darin dargestellten Geschichten den Horizont menschlicher Angelegenheiten im phänomenologischen Sinne. Jede sprechende und handelnde Person findet einen solchen Horizont vor als den stets gegebenen Hintergrund, vor dem sich ihr Leben entfaltet.“ [ebd.] Von hier aus ließe sich durchaus die normative Begründung der politischen Theorie Arendts durchbuchstabieren. Doch Benhabib vollzieht diesen Schritt nicht. Wie gesagt, dies könnte mit der kondensierten Textversion von *The Human Condition* zusammenhängen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die von mir benannten Textbeispiele legen den Schluss nahe, dass die deutsche Fassung der *Vita activa* eher dazu einlädt, eine normative Begründung der politischen Theorie Arendts

aufzuspüren. Gewiss, eine systematische Gestalt nimmt diese normative Begründung nicht ein. Aber sie ist mehr als nur untergründig vorhanden, und sie bietet mehr als nur eine Zusammenstellung der konstituierenden Elemente von Arendts philosophischer Anthropologie. Zwei von Arendt selbst benannte republikanische Prinzipien mögen hierbei als Leuchtzeichen der Interpretation dienen. Das eine entnehme ich ihrer Totalitarismusstudie. Dort findet sich im Kontext von Arendts Erörterung der Affäre Dreyfus ein Notat über das „republikanische Prinzip des öffentlichen Lebens, in welchem der Fall eines Bürger der Fall aller Bürger ist“ [s. H. Arendt, 1986, S. 187]. Das andere wird von Arendt wiederholt leitmotivisch zitiert; als republikanische Gesinnung besonders in einem Brief an Karl Jaspers vom 24. Juli 1954 hervorgehoben: „*Victrix causa diix placuit sed victa Catoni* – Die siegreiche Sache hat den Göttern gefallen, aber die unterlegene dem Cato.“ [s. H. Arendt, K. Jaspers, Briefwechsel 1926–1969, München 1993, S. 279].

In wesentlichen Abschnitten der Werke Arendts lassen sich darüber hinaus normative Argumente auffinden und so verbinden, dass ein systematisches Argument sichtbar wird. In der *Vita activa* ist dieses systematische Argument im Begriff der Verantwortung angedeutet, die mit der menschlichen Grundbedingtheit der Natalität verwoben ist. Weiter fordert diese Verantwortung durchaus die Haltung des Respekts ein. Zwar ist die von Benhabib nahegelegte Universalismusanahme durchaus einleuchtend, wenn wir an die Rolle von Vernunft und Sprache denken, die Arendt im Prozess gelingenden Anerkennens von Fremdheit voraussetzt. Doch dass Arendt der Einsicht in die Kontingenz des damit historisch zusammengedachten vielfachen Scheiterns wegen ein melancholischer Zug zugeschrieben werden kann, wie dies Benhabib vorschlägt [ebd., S. 301], kann ich nicht nachvollziehen. Leider ist aus dem ursprünglichen Titel von Benhabibs Monographie, die Arendt einen widerstrebenden Modernismus unterlegt hat, in der deutschen Ausgabe die Sinnverschiebung hin zur melancholischen Denkerin der Moderne vollzogen worden. Problematisch daran erscheint mir

vor allem, dass damit die Tür zur einer Psychologisierung des politischen Denkens Arendts aufgestoßen wird, die die weitere Interpretation in eine unglückliche Richtung lenken könnte.

Zugrundegelegte Literatur:

- Arendt Hannah, 1958, *The Human Condition*, Chicago.
- Dies., 1960, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Dies., 1986, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München.
- Dies., 1989, *Menschen in finsternen Zeiten*, München.
- Dies., 1992, *Rahel Varnhagen oder die Lebensgeschichte einer jüdischen Frau aus der deutschen Romantik*, München.
- Benhabib, Seyla, 1996, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, London, New Dehli.
- Kateb George, 1984, *Hannah Arendt. Politics, Consience, Evil*, Oxford.
- Villa, Dana R., 1996, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton.

Marco Estrada Saavedra

Ist das Gesellschaftliche ein „Blob“?

Marco Estrada Saavedra

(geb. 1971 in Mexiko-Stadt). Studium der Soziologie. Zur Zeit promoviert er in Politikwissenschaft an der Universität Hamburg über das Thema: „Eine deliberative Rationalität des Politischen. Interpretation der Urteilslehre von Hannah Arendt“. Veröffentlichung: *Participación política y actores colectivos*, Plaza y Valdés y Universidad Iberoamericana, México, 1995.

¹ Dieser Artikel wurde im Rahmen der großzügigen finanziellen Unterstützung der *Stiftung Daimler-Benz* für meine Forschung verfasst.

Bemerkungen zu Hanna F. Pitkins *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago and London 1998.¹

Mit ihrem Buch *The Attack of the Blob* präsentiert Hanna Fenichel Pitkin die bisher wichtigste, weil vollständigste, sowohl biografisch als auch theoretisch das gesamte Oeuvre berücksichtigende, wohlausgewogene und kritische Untersuchung über den zentralen und zugleich problematischen Arendtschen Begriff des *Gesellschaftlichen* (the social). Die Idee des Gesellschaftlichen stellt Pitkin als eine langjährige, aus verschiedenen Perspektiven und unterschiedlichen Impulsen und Erfahrungen herkommende Entwicklung in der Werkstatt von Arendts Denken dar. Das Buch ist dann sowohl eine Genealogie eines Begriffes als auch eine Kritik an seinem theoretischen Inhalt, gemessen an dem libertären Anspruch der Arendtschen politischen Philosophie.

Pitkins Aufmerksamkeit wurde dadurch auf das Thema gelenkt, dass Arendt das Konzept in einer Weise *conterproductive* anwendet, dass es, wie Pitkin feststellt, „her own central teachings“ untergräbt (3), nämlich, dass die

Menschen selbst ihre eigene Welt gemeinsam schaffen – inklusive das Gesellschaftliche – und die Freiheit besitzen, diese Welt durch das politische Handeln umzugestalten. „Why did Arendt develop imaginary so flagrantly at odds with what she most wanted to say?“ (226) Das Unheimliche des Gesellschaftlichen, wie Arendt es in *The Human Condition* darstellt, liegt in seiner erstickenden Macht, die Fähigkeit der Menschen, neue Anfänge zu setzen, lahmzulegen und stattdessen die Menschen so zu disziplinieren, dass sie handlungsunfähig werden und sich nur *verhalten* können. Obwohl Hannah Arendt in ihrer Unterscheidung der menschlichen Tätigkeiten richtig wahrnimmt, wie *the social conduct* sich als ein normiertes und an die Konventionen und Gebräuche sozialer Gruppen angepasstes Verhalten ausdrückt, gerät sie in die Falle, dieses pervertierte, unverantwortliche Handeln, aus dem das Gesellschaftliche besteht, zu verallgemeinern und, noch schlimmer, teilweise zu dämonisieren. Damit wird das Gesellschaftliche als „blob“ geboren. „The Blob“ ist die klischeeartige, kitschige von Pitkin ausgewählte Metapher der amerikanischen „pop culture“ und des cinematographischen Genre