

Aktiv für die Erde

Nachhaltigkeitsaspekte in Hannah Arendts *Vita activa*

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Name: Moritz Rehfeld

Matr.-N°: 5422417

Studiengang: Master of Arts Philosophie

Modul: phi530 – Theoretische Philosophie und Grundlagen der Wissenschaften

Semester Wintersemester 2019/2020

Dozent: apl. Prof. Dr. Susanne Möbuß

Abgabedatum: 31.03.2020

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	3
Untersuchungsgegenstand.....	4
Begriffsanalysen.....	5
Menschenbilder.....	5
Die Modi menschlicher Tätigkeiten.....	8
Arbeit.....	8
Herstellen.....	10
Handeln.....	11
Macht und Gewalt.....	13
Motivanalysen.....	15
Kreisläufigkeit.....	15
Der Haushalt der Natur.....	16
Stellung des Menschen zur Natur.....	17
Fazit.....	19
Literaturverzeichnis.....	23

Einleitung

Die vorliegende Arbeit will, ausgehend von einer Denkerin des zwanzigsten Jahrhunderts, versuchen, relevante Fragen für die Philosophie der Nachhaltigkeit in Ansätzen zu beantworten. Diese Denkerin ist Hannah Arendt. Sie wollte nie als Philosophin bezeichnet werden. Dennoch ist sie für die Philosophie sehr relevant. Sie lebte in einer sehr bewegten Zeit. Da sie Jüdin war, musste sie im Jahr 1933 aus Deutschland fliehen. Sie wählte die Vereinigten Staaten von Amerika als neue Heimat. Das Schicksal der Emigration hielt sie jedoch nicht davon ab, sich auf ihre intellektuelle Tätigkeit zu fokussieren.

Schon Anfang der dreißiger Jahre war sie als Schriftstellerin aktiv, jedoch wurde sie gleichsam durch den zweiten Weltkrieg und die diesem inhärente Problematiken, dem Antisemitismus und Rassismus, geprägt. Sie verfasste eine grundlegende Schrift zum Totalitarismus, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Sie schrieb im Jahr 1956 ein theoretisches Hauptwerk, die *Vita activa*. Darin geht es um die Abkehr von der traditionell verankerten *vita contemplativa* hin zu einem tätigen Leben. Sie beobachtete für die Zeitschrift „The New Yorker“ den Prozess um Adolf Eichmann in Jerusalem und publizierte daraus entspringend die Schrift *Eichmann in Jerusalem* und wurde thematisch für ihr Spätwerk geprägt. In diesem thematisiert sie die Aktualität des Bösen und – analog zu der hier später aufgegriffenen Schrift *Über das Böse* – wie dieses umso größer wird, je gedankenloser und umso selbstverständlicher es hingenommen wird.

Was kann Arendt uns aber in der Debatte um die Philosophie der Nachhaltigkeit sagen? Sie beantwortet zentrale Fragen nach der Stellung des Menschen zur Natur. Sie spricht sogar an einer zentralen Stelle von der „gewalttätigen Vergewaltigung“ der Natur durch den Menschen.¹ Weiterhin schreibt sie von der notwendigen Zerstörung der Natur durch den Menschen, dass die Werkstätigkeit des Menschen „in den Haushalt der Natur“ eingreift.² „Alles Herstellen ist gewalttätig, und Homo faber, der Schöpfer der Welt, kann sein Geschäft nur verrichten, indem er Natur zerstört.“³ Mit diesen eindrücklichen Worten zu Anfang des vierten Kapitels der *Vita activa* leitet Arendt in die Betrachtung des Herstellens ein. Der Mensch will mehr sein als nur Lebewesen, er will Schöpfer sein. Hannah Arendts Sprache ist eine von griechischen und lateinischen Worten geprägte. Dies scheint auf den ersten Blick eine Verwandtschaft zu dem Philosophen Heidegger zu sein, dessen Schülerin Arendt war. Sie analysiert ihre Begriffe ausgehend von einem griechisch-römischen Bilderverzeichnis, welches durch die hohe Schule der platonisch-sokratischen und peripatetischen Lehren geprägt

1 Arendt 2019 S. 165

2 Vgl. Arendt 2019 S 117 und S 334

3 Ebd.

wurde. Des Weiteren exegiert sie vornehmlich Marx und Smith, wenn sie zum Diskurs des Kapitalismus Stellung bezieht. Implizit nimmt sie auch auf Scheler Bezug, wenn sie seinen Begriff des *homō faber* aufgreift und weiterentwickelt.

Untersuchungsgegenstand

Gegenstand dieser Untersuchung ist es, die Positionen Hannah Arendts, wie sie in *Vita activa* vorkommen, nachzuzeichnen. In genaueren Ausführungen wird ihr Menschenbild sowie die Modi menschlicher Tätigkeiten geklärt und anschließend werden Motive, die Arendt in ihrem Buch aufspannt und weiterentwickelt, aufgenommen um für ein Verständnis zu sorgen, was man mit arendtschen Begriffen über die Nachhaltigkeit sagen könnte. Dieses Vorgehen zieht darauf ab, ein möglichst detailliertes Bild der Ideen Arendts zu zeichnen und so zu klären, wie Arendt über Nachhaltigkeitsfragen nachdenken würde. Der Kern dieser Untersuchung wird es sein, sich zu fragen, was eigentlich über die eingangs gewählten Bilder, die *gewalttätige Vergewaltigung* und den *Haushalt der Erde*, zu sagen sei. Das gewählte Verfahren ist textimmanent, um eine möglichst vorurteilsfreie und homologe Analyse der Argumente zu gewährleisten.

Die Begriffe, die analysiert werden sollen, sind die Menschenbilder Arendts, die sogenannten Grundtätigkeiten⁴ sowie ihre Begriffe von Macht und Gewalt. Die Menschenbilder sind relevant, weil sie Aufschluss geben über die Stellung des Menschen im Bezug zur Natur. Die Modi menschlicher Tätigkeiten sind dies, weil es gerade unsere Handlungen, die wir an der Natur vornehmen, sind die uns in der Debatte um Philosophie und Nachhaltigkeit beschäftigen. Macht und Gewalt sind, wie schon in dem anfangs angeführten Zitat angedeutet, relevant, um die Interpretation Arendts zu verstehen. Zum einen wird in dieser Arbeit die Kreisläufigkeit des Arbeitsbegriffes untersucht, zum anderen das von Arendt angerissene Bild des *Haushalts der Erde* analysieren und schließlich versuchen, die Stellung des Menschen zur Natur zu klären.

Die Frage, die diese Arbeit vornehmlich zu beantworten sucht, ist folgendes Konglomerat aus Fragen: Was ist (legitime? gerechtfertigte? statthafte?) Gewalt? Was tun wir, wenn wir mit der Natur (in den Modi der Arbeit, des Herstellens, des Handelns) wechselwirken? Wie kann eine Welt aussehen, die die maximal mögliche Rücksicht auf die Natur nimmt? Was muss – in Bezug auf die Zerstörung der Natur – getan werden?

4 Vgl. Arendt 2019 S. 16

Begriffsanalysen

Menschenbilder

Das Tier ist in der Philosophie oft das Canvas, das den Grund bietet für Differenzierungen zwischen Mensch und Tier. Ob diese tragfähig sind, sei dahingestellt. Auch Arendt bedient sich dieser, wenn sie diesen Unterschied betont. „Menschen sind ‚die Sterblichen‘ schlechthin, nämlich das Einzige, was überhaupt sterblich ist, und sie unterscheiden sich von den Tieren dadurch, daß sie nicht nur als Glieder der Gattung existieren, deren Unsterblichkeit durch Fortpflanzung gewährleistet ist.“⁵ Sie führt weiterhin die aristotelische Charakterisierung des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον an, welche später in das Bild des *animal rationale* transponiert wird.⁶ Sie betont auch in *Macht und Gewalt*: „Keine andere Fähigkeit außer der Sprache, aber weder Verstand noch Bewußtsein, unterscheidet uns so radikal von jeder Tierart.“⁷ Hier wird die spätere Unterscheidung zwischen βίος und ζωή relevant, welche unzulänglicherweise beide mit *vita*, „Leben“ übersetzt werden könnten.⁸ Einem vorsichtigen Versuch nach könnte man βίος mit ‚Lebensform‘ übersetzen und ζωή mit ‚Lebewesen‘. Dann ist auch geklärt, wieso ersteres eine πρᾶξις sein kann. Da der erste Begriff vitalen Charakter hat, aber darüber hinaus auch eine Form des (menschlichen) Lebens ist und das zweite die Gesamtheit aller Lebewesen darstellt, stellt sich nur noch die Frage nach der logischen Konsistenz dieser Auslegung. Die Biologie hat, anders als die Zoologie, die Lebensformen der Lebewesen zum Gegenstand, die Zoologie ‚nur‘ ihre physiognomische, animierte Natur.⁹ So ist eine weitere Konnotation geklärt. Ζῷον, welches den erkennbar gleichen Wortstamm hat wie ζωή, bedeutet so viel wie ‚Tier‘. Ob man daher den Menschen als βίος bezeichnet oder als ζῷον, ist demnach der erste Schritt auf einem diametral entgegengesetzten definitorischen Weg.

Es sind also zwei Fallibilitäten auszumachen, wenn es um diesen Bereich des Denkens über Mensch und Tier geht. Die erste ist der Anthropomorphismus, der trivialerweise ersichtlich sein sollte, die zweite der Theriomorphismus. Bei letzterem werden Menschen ‚vertierlicht‘. Wichtig ist hier, dass aus dem Verhalten von Tieren keine Rechtfertigung für eigenes Verhalten gezogen werden kann. Das beschränkt sich nicht nur auf offensichtliche Gleichheiten, sondern betrifft damit auch Verhalten, bei dem den Menschen eine gewisse Stellung im Tierreich zugeordnet wird.

5 Arendt 2019 S. 29

6 Vgl. Arendt 2019 S. 37

7 Arendt 1998 S. 81

8 Vgl. Arendt 2019 S. 116

9 Nach moderner Auffassung ist die Zoologie derjenige Bestandteil der Biologie, der sich mit Tieren befasst. Sie ist also eine Teildisziplin. Gleichwohl ist es aufgrund der begrifflichen Voraussetzungen geboten, hier eine nicht moderne Auffassung zu vertreten.

Die Unterscheidung in βίος und ζῳή ist insofern relevant, als die Arbeit als unifikatorischer Faktor zwischen Mensch und nichtmenschlichem Tier angesehen werden kann. „Die Lebensnotwendigkeit beherrscht die Arbeit wie den Verzehr[.]“¹⁰ In früheren Zeiten wurde die reine Arbeit, die zum Lebenserhalt notwendig ist, den Sklaven, den ‘tierischen Menschen’ überlassen. Das hatte den Vorteil, dass die Knechte den Herren ihre Freiheit erarbeiteten.¹¹ Diese tierische Bedürfnisversorgung hatte einen schlechten Stand in einer Gesellschaft, in der bei gänzlich anderen Phänomenen die höchste Güte menschlichen Daseins gesehen wurde.¹² Damit sieht sich der Mensch in der Situation des *animal laborans*. Hier kommt wieder eine Fallibilität zum Vorschein.

Für Arendt ist der Mensch das einzige Tier mit vernunftvoller Rede. Damit unterscheidet sich der Mensch nach Arendt gravierend von allen anderen Tieren. Der Mensch ist an geradezu prometheische Verhältnisse gebunden, wenn er als Pseudoschöpfer aus der Natur sein Werk vollbringt. Gerade im Herstellen ‘transzendiert’ der Mensch seine zeitlichen Grenzen und schafft etwas, das über seine Existenz hinausgeht. Dies ist dennoch keine *creatio ex nihilo*, sondern vielmehr nehmen die Menschen Materialien aus der Natur und schaffen diese um zu Dingen.¹³ Erst in ihrer Materialität wird Natur zu einem Weltding, d.i. einer Sache, die den Menschen gegenständlich vorhanden ist. Gerade in der Sprache realisiert sich also etwas, dass bedeutungstragend ist. Der Mensch schafft durch die Rede die Sphäre des Politischen und somit ein menschliches Spezifikum. Es ist ihm wesentlich zu eigen, vernünftige Sprache zu besitzen und die damit verbundenen Veränderungen in der Welt zu schaffen. Gerade diese Spannung ist es, die Arendt debattieren wird, wenn sie an das Ende ihrer Abhandlung über die Tätigkeiten darüber eine Betrachtung anstellt, ob sich das Bild des *homo faber* oder das des *animal laborans* als das leitende Paradigma der Weltsicht durchsetzen konnte.¹⁴

10 Arendt 2019 S. 118

11 Vgl. Arendt 2019 S. 104

12 Vgl. Arendt 2019 S. 108. Hier debattiert Arendt die Unterschiede zwischen den Fertigkeiten, *artes* und *τέχναι* untereinander. Sie macht klar, dass die Unterscheidung zwischen *artes liberales* und *artes sordidae* nicht auf einem dualistischen Geist-Körper-Verhältnis aufbauen, auch nicht auf physiognomischen Unterschieden (Kopf-Hand), sondern auf politischer Unterscheidung. Hier entspricht die Notwendigkeit, *necessitas*, gerade nicht der Nützlichkeit, *utilitas*, der die freien Künste dienen sollen. „Die freien Berufe [...] beruhen auf *prudentia*, die der griechischen *φρόνησις* entspricht[.]“ Diese korreliert mit dem deutschen Begriff der Klugheit, ist aber eng artverwandt mit der Vernunft oder der Urteilskraft. Sie hat dementsprechend einen moralischen Zug, so dass sie von der reinen Klugheit insofern abweicht, als dass das Ziel ihres Handelns ein gutes ist.

13 Vgl. Arendt 2019 S. 118

14 Vgl. Arendt 2019 S. 260ff, S. 318ff, 375ff sowie 407ff. Dies hat zur Folge, dass sich auch die Ziele und die Zwecke der Menschen je nach Paradigma unterscheiden. Ist in dem einen Fall die Arbeit dasjenige, was den Menschen ausmacht, ist in dem anderen Fall das schöpferische Element in den Vordergrund gerückt. Zwar bewirkt die Verzahnung beider Paradigmata, dass z.B. das *animal laborans* sich der Werkzeuge des *homo faber* bemächtigt und für die Produktion von Konsumgütern und die Herstellung von Gebrauchsgütern einsetzt. Aber auf dem theoretischen Hintergrund der arendtschen Theorie gibt es dennoch klare Trennlinien zwischen den beiden Weltbildern. Wir reden mit Weltbild – Paradigma – von einer Sichtweise, die konstitutiv für das Selbstbild ist, dass Menschen für sich und andere anlegen.

Den Menschen ist ein prometheisches Element zu eigen, das sie durch ihre Werkstätigkeit ausleben. Sie sehen die Welt als Rohstoff zu ihrem Schaffen an. Dadurch kommen sie in eine peinliche Situation. Sie wollen die Welt retten, aber zum Preis der Natur. Sie schaffen Kunst, Werkzeuge und Konsumgüter, aber das alles auf Kosten der Umwelt – Natur. Anders als Gott sind sie kein wirklicher Schöpfer, sie wollen es sein, aber sie sind bisher noch nicht in der Lage, aus dem Nichts zu schöpfen. Das ist vielleicht das Trauma der Menschheit: Schöpfen zu wollen und es nicht, nicht *substanziell*, zu können.¹⁵

Es ist also eine Auseinandersetzung zwischen den Wesensbestimmungen des Menschen als arbeitendes Tier und dem schaffenden Menschen, die Arendt diskutiert. Einerseits spricht sie vom Sieg des *Homo faber*, andererseits von der Niederlage desselben.¹⁶ Einerseits gewann der schaffende Mensch an Einfluss, an Macht, an Gewalt, durch die Erfindung der Instrumente des tätigen Bemächtigens der Welt. So sieht Arendt in der Erfindung von Messinstrumenten die Grundlage für eine Übernahme der Leitfunktion für die Menschheit durch *homo faber*. Die Kopernikanische Wende wäre nicht geglückt, hätten die Wissenschaften nicht ihre Trefflichkeit unter Beweis gestellt. Prozessual begegnet der Mensch der Natur, entschlüsselt sie, bemächtigt sich ihrer und findet so seinen pseudogöttlichen Platz in der Welt. Daraus ergibt sich „ein mechanistisches Weltbild, das der Weltanschauung von *Homo faber* entspricht[.]“¹⁷ Für *homo faber* ist klar: Die Welt funktioniert wie eine Uhr, und alles darin hat eine ihr eigene Mechanik, die nur erkannt zu werden braucht, um sie hinlänglich zu manipulieren, damit die Resultate von Handlungen nach Belieben ausfallen.

Die Niederlage des *Homo faber* liegt darin, dass nicht das Handeln, sondern das Herstellen als Leitmotiv der Menschheit fungiert. Gerade in der zweckrationalen Frage nach der Rechtfertigung und „der Überzeugung, daß das Prinzip des Nutzens alle Probleme lösen“¹⁸ kann, liegt der Niedergang des schaffenden Menschen. Die „älteste Überzeugung von *Homo faber*, nämlich daß der Mensch das Maß aller Dinge ist“¹⁹ sorgt dafür, dass nur nach dem Nutzen einer Sache gefragt wird. Wert ist nur relativ zum erkennenden Subjekt, dem Menschen. „Letztlich ist es immer wieder das Leben selbst, auf das als höchster ‚Wert‘ und Maßstab alles andere bezogen ist[.]“²⁰ *Homo faber* verliert – theoretisch gesprochen – gegen die Ökonomisierung der Moral, die in dem *homo mensura*

15 Vgl. Arendt 2019 S. 165

16 Vgl. Arendt 2019 S. 375ff sowie S. 389ff

17 Arendt 2019 S. 379

18 Arendt 2019 S. 389

19 Arendt 2019 S. 390

20 Arendt 2019 S. 397

des Protagoras schon vorgezeichnet ist und im *felicity calculus* des Bentham ihren Höhepunkt findet.

Die Modi menschlicher Tätigkeiten

Mit den Modi menschlicher Grundtätigkeiten leitet Arendt in ihr Werk ein. Diese sind Arbeit, Herstellen und Handeln. Die Analyse derselben nimmt den zentralen Raum in *Vita activa* ein.

Ganz trennscharf kann man diese Modi des tätigen Lebens nicht voneinander unterscheiden. So fallen gerade in der Neuzeit das Arbeiten und das Herstellen oft übereinander. Nur die auf Konsumgüter fokussierte Tätigkeit hat reinen Arbeitscharakter. Das Herstellen ist immer an dem Ort gegeben, an dem etwas von Dauerhaftigkeit geschaffen wird, das nicht konsumiert wird. Es ist aber klar, wie diese Vermischung zu Stande kommt. Indem ein_e Erwerbsarbeiter_in ein Artefakt herstellt, sichert diese_r seine Subsistenz. Das ist Arbeit. Aber auch ein Herstellen. Es ist somit herstellendes Arbeiten, Konsumsicherung durch Artefaktproduktion.

Arbeit

Ausgehend von einer marxistischen Fragestellung wird zunächst die hierarchisch niedrigste Tätigkeit beschrieben, die Arbeit. Hierbei ist für Arendt nicht gemeint, dass jede Werkstätigkeit auch gleichzeitig Arbeit ist. Für sie ist es vielmehr die Sicherung des alltäglichen Konsums. Sie sieht den Grund dazu in der griechischen Organisationsstruktur, die die tägliche Sicherung dieses Konsums zu den Tätigkeiten zählte, die den Sklaven obliegen. Deshalb ist es auch so arg, in Sklaverei zu geraten, „in der aus einem Menschen ein Wesen wurde, das sich nicht mehr entscheidend von einem Haustier unterschied.“²¹ In Bezug auf Marx kann allerdings eingewendet werden, dass die Arbeit auch überhöht werden kann.

„[A]usschlaggebend für die neuzeitliche Rangerhöhung der Arbeit war gerade ihre ‚Produktivität‘, und Marx‘ blasphemisch gemeinte Formulierung, daß die Arbeit (und nicht Gott) den Menschen erschaffen habe oder daß die Arbeit (und nicht die Vernunft) ihn von allen anderen Tieren unterscheide, spricht nur in schockierender Radikalität aus, worüber sich die gesamte Neuzeit im Grunde einig war.“²²

Es muss festgehalten werden, dass es gerade die Arbeit der Sklaven, der Proletarier, der *Arbeiter* ist, die die „Freiheit ihrer Herren“²³ sichert. Zwar ist richtig: Durch das Anfertigen – Herstellen – von Gerätschaften kann sich das *animal laborans* immer mehr von der körperlichen Fronarbeit zurück-

21 Arendt 2019 S. 101

22 Arendt 2019 S. 103f. Hier ist auch die an dieses Zitat anhängliche Fußnote interessant, in der Arendt darauf verweist, dass diese Idee nicht originär marxisch ist, sondern auf Hegel basiert. Der erste Autor mit dieser Idee ist allerdings Hume, der nach Arendt allerdings keine kausale Beziehung in diesem Ideengeflecht beanspruchen kann.

23 Arendt 2019 S. 104

ziehen. Aber der immer schon vorhandene „Kraftüberschuß“²⁴ wird von einigen wenigen abgeschöpft.²⁵ Hier kommt die Unterscheidung zwischen den *artes* ins Spiel, die zwischen den ‚freien‘ und den ‚schmutzigen‘ Fertigkeiten scheidet.²⁶

Es geht bei der Arbeit im arendtschen Sinne nicht um das Herstellen von Gebrauchsgegenständen, sondern um die Sicherung des Lebens der Menschen, eben um Verbrauchsgüter.²⁷ Sie hat somit Anteil an dem „Wesen und Verwesen der Natur“²⁸, gegen welche es zyklisch ankämpft, um dem Verbrauchen prozessual entgegenzuwirken.²⁹ Arbeit und Konsum sind zwei Seiten desselben „Lebensprozesses“.³⁰

„Dieser Kreißlauf erhält sich, indem er verzehrt, und was die Mittel dieser Konsumtion bereitstellt, heißt Arbeit.“³¹ Dadurch ergibt sich, dass dem Arbeiten eine notwendige Zerstörung wesentlich zu eigen ist.³²

Dieser Kreislauf ist auf die Natur bezogen. Außerhalb dieser ist ein Stoffwechsel unmöglich.³³ Die Natur wird durch Arbeitskraft verwertet. In dieser verzehrenden Verwertung liegt ein Lustgefühl. Dadurch wird es *prima facie* schwierig, den Zwangscharakter zu betonen, der dem Konsum zugrunde liegen muss. Denn: Wenn gesagt wird, dass wir gerne konsumieren, sagt die Kritiker_in mithin, dass wir unnötig konsumieren. Aber es ist *necessitas*, die uns grundsätzlich in unserem Konsum anleitet.³⁴ Es ist zum Leben schlichtweg notwendig, zu arbeiten. „Da der natürliche Lebensprozeß im Körper vonstatten geht, kann es keine lebendigere Tätigkeit geben als die Arbeit.“³⁵ Weiterhin sagt Arendt: „Die Arbeit als der Stoffwechsel des Menschen mit der Natur hält den Arbeitenden in seinem schieren Lebendigsein gefangen[.]“³⁶ Hier ist noch einmal zusammenzufassen, dass die Arbeit zwar auch zerstörerisch ist, aber diese Zerstörung erstens auf Notwendigkeit aufbaut und zweitens durch die Struktur der Konsumtion keine Wegnahme der Substanz aus der Natur statt findet, sondern die aufgenommene Substanz wieder der Natur zurückgeführt wird. Es ist ein Stoffwechselkreislauf.

24 Arendt 2019 S. 105

25 Vgl. Arendt 2019 S. 124: „Man konnte meinen, daß dem Geld eine magische Kraft innewohne, mehr Geld zu erzeugen[.]“ Es ist fraglich, ob Arendt Marxens Kritik an der Kapitalakkumulation teilt. Diese Arbeit kann aber nicht leisten, dieser Fragestellung nachzugehen.

26 Vgl. Arendt 2019 S. 108. Diese Unterscheidung ist selbst schon politisch. Die *artes liberales* „schänden“ einen freien Mann nicht, wohingegen die *artes sordidae* verpöht sind.

27 Vgl. Arendt 2019 S. 112

28 Arendt 2019 S. 115

29 Vgl. insbes. Arendt 2019 S. 117

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Vgl. Arendt 2019 S. 118

33 Vgl. Arendt 2019 S. 126

34 Vgl. Arendt 2019 S. 109

35 Arendt 2019 S. 130

36 Arendt 2019 S. 134

Die Arbeit selbst ist nicht von dem Menschenbild des *animal laborans* zu trennen, dem Tier, das für seinen Konsum tätig ist. Weitestgehend Privatmensch, ist es „nicht Herr seines Körpers“³⁷, sondern – wie schon angedeutet – Sklave seiner Bedürfnisse. Es ist aber gleichzeitig seines Privateigentums beraubt.³⁸ Es nutzt die Gerätschaften, die ihm vom *homo faber* zur Verfügung gestellt werden und die die Arbeit erträglich machen.³⁹

Es scheint, dass der Mensch – je nach Selbstbild – nicht umhinkommt, Gewalt anzuwenden.⁴⁰ Und tatsächlich scheint dies auch die legitimierte Position zu sein, auf der sich die Theorie zur Praxis hin entwirft. Die Trennung zwischen Arbeit und Herstellen aber ist ein bedeutender Schritt, wenn wir uns später fragen werden, wann Gewalt gerechtfertigt werden kann. Eine weitere Frage ist auch, ob wir ein gesetztes Recht auf bestimmte Tätigkeiten haben.

Herstellen

Die zweite, hierarchisch höher als die Arbeit angesiedelte Tätigkeit des Menschen ist das Herstellen.⁴¹ Darin wird der Natur Substanz entnommen, welche dann in ein Werk-Zeug⁴² transformiert wird. „Das Herstellen selbst bemächtigt sich dann des ihm immer notwendigen Materials, das Homo faber, der Herstellende, in einen weltlichen Gegenstand, ein Weltding verwandelt.“⁴³ Dadurch bekommt dieses Weltding Haltbarkeit, die nur durch langsame Erosion verschwindet, die in der Natur vorkommen kann.⁴⁴

Es ist wichtig, dass es bei der Herstellung um Dinge mit Zweck und eine Tätigkeit mit Mitteln geht. Hier ist nicht insinuiert, dass der Zweck die Mittel ‚heiligt‘. Aber: „Der Zweck rechtfertigt die Gewalt[.]“⁴⁵ Vielmehr ist es das Instrumentale, das sich hier abzeichnet.⁴⁶ Das Werkzeug, dass im Herstellungsprozess zur Anwendung kommt, ist den Tätigen „untertan“. ⁴⁷ Zweck – und damit Wert – ist

37 Arendt 2019 S. 139

38 Vgl. Arendt 2019 S. 138

39 Was Arendt hier nicht debattiert, ist die Verwicklung der Tiere in die Arbeit. Selbst auf Arbeit im arendtschen Sinne angewiesen, bekommen die Ochsen und Esel von den Menschen, die sie besitzen, ihren Lohn. Dafür müssen sie Äcker umgraben und Lasten schleppen. Weit von den stummen Robotern entfernt, die *homo faber* schafft (Vgl. Arendt 2019 S. 142ff) sind sie doch Ausdruck des kreativen Geistes desselben.

40 Vgl. Arendt 2019 S. 153

41 Dies liegt vornehmlich daran, dass es – im Gegensatz zur Arbeit – eine kulturell wichtige Tätigkeit ist. Durch das Herstellen transzendieren die Menschen ihre eigene Existenz, schaffen etwas, dass unabhängig von ihnen ist.

42 Hier wird diese Konstruktion gewählt, um die wesentliche Werk Tätigkeit und die Zeughaftigkeit des Artefaktes zu betonen.

43 Arendt 2019 S. 108

44 Vgl. Arendt 2019 S. 161ff. Die Perspektive Arendts ist diejenige, dass vornehmlich Gebrauchsgegenstände hergestellt werden, wohingegen z.B. Ackerland bearbeitet wird. Hier wird der Unterschied zwischen den beiden Tätigkeiten augenfällig. Es geht um die Gegenständlichkeit, die dem Ding zu eigen ist.

45 Arendt 2019 S. 181

46 Vgl. Arendt 2019 S. 170. Auch wenn Arendt hier das Instrumentale in der Arbeit debattiert, ist es *ex negativo* eine Besprechung des Herstellens.

47 Arendt 2019 S. 174

hier auf den Menschen bezogen.⁴⁸ Die Mittel sind nur der Materie und der Kreativität unterworfen. Konkret heißt das, dass die Menschen sich darüber klar werden müssen, was sie als statthafte Handlungen der Natur gegenüber ansehen und was nicht.

„Nur in einer absolut [sic!] anthropozentrisch geordneten Welt, in der der Mensch selbst als Gebrauchen-der der Endzweck ist, der den endlosen Zweckprogressus zum Halten bringt kann der Nutzen als solcher zu einer Bedeutung kommen, die dem Sinn nahekommt.“⁴⁹

Dieses ist aber keine Möglichkeit. Eine ‚absolut anthropozentrische Welt‘ stellt eine *contradictio in adiecto* dar, denn der Mensch ist nicht als Einzelwesen zu denken, genau so wenig wie die Menschen ohne Verbindung zur Natur zu denken sind.⁵⁰

Welchen Stellenwert hat das Hergestellte in der Konstruktion Arendts? Es konstituiert „die Umwelt des Menschen“⁵¹ und erleichtert die Arbeit, also die Sorge um das alltägliche Auskommen. Auch dadurch behält das Herstellen eine gewisse höhere Wertigkeit als das Arbeiten. „Insofern aber Sprechen und Handeln die höchsten und menschlichsten Tätigkeiten der *Vita activa* sind“, kann gesagt werden, dass das Herstellen – präskriptiv gesprochen – den zweiten Rang in der Trias Arbeit – Herstellen – Handeln einnehmen sollte. Daher nimmt der Diskurs darüber, dass Herstellen den Platz des Handelns einnehmen soll, einigen Raum in der *Vita activa* ein.

Handeln

Das wesentliche Spezifikum des Menschen ist es, nicht nur zu reden, sondern vielmehr anhand dieser Sprachfertigkeit eine soziale Struktur zu entwickeln. Diese ermöglicht es den Menschen sich in Pluralität, ohne die Notwendigkeit von Gewalt, zu neuen Handlungen zu entschließen. Das ist das, was Arendt Handeln nennt. „Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein[.]“⁵² Wir können – nicht nur jede_r einzelne für sich, sondern auch alle in Gemeinschaft – uns entschließen, einen Anfang zu setzen, der für das menschliche Dasein bezeichnend ist.

48 Vgl. Arendt 2019 S. 178ff, insbesondere S. 182: Hier macht sie die Absurdität der utilitaristischen Auffassung klar, die, wenn sie konsequent durchdacht wird, zu einem „Zweckprogressus in infinitum“ führt. Es ist eine „inhärente Unfähigkeit“, „zwischen dem Nutzen und dem Sinn einer Sache“ zu unterscheiden.

49 Arendt 2019 S. 184. Hervorgehoben ist hier explizit das Absolute dieser Aussage. Später (Arendt 2019 S. 198f) wird sie darauf weiterführend eingehen und klären, dass absolut hier als Gegenpart zum relativ aufzufassen ist. Klar ist damit auch, dass sie einen Wertrelativismus vertritt, dass es „einen ‚absoluten‘ Wert schlechterdings nicht gibt“. Werte sind Menschengemacht und relativ zu diesem. Vorher (Arendt 2019 S. 197) klärt sie genauer die Basis dieses Wertes: „[W]ertstiftend ist einzig die Öffentlichkeit, in der ein Gegenstand erscheint[.]“

50 Hier könnte eingewendet werden, dass die Menschen die einzige denkbare ordnungsstiftende Komponente dieser Welt ist. Präzisiert wäre es *Homo faber*, welcher die „Welt und Gesinnung“ (HA VA S. 196) präformiert, auf der die Öffentlichkeit entscheidet, was welchen Wert besitzt. „Werte [...] entstehen, wann immer Produkte [...] in die dauernd sich verschiebende Relativität des zwischen den Gliedern der Gesellschaft obwaltenden Austausches geraten.“ (Arendt 2019 S. 198) Es wird klar, dass hier nur ein Warenwert gemeint ist. Einen ‚absoluten inneren Wert‘ gibt es nach der *Vita activa* nicht eindeutig. Dieser wird nur andeutungsweise behandelt, wenn Arendt vom Wert menschlichen Lebens spricht. (Arendt 2019 S. 397)

51 Arendt 2019 S. 211

52 Arendt 2019 S. 215

Handeln und Sprechen gehören zusammen. Die Fähigkeit zur wörtlichen Rede ist es, welche Handeln erst ermöglicht. „Taten, die nicht von Reden begleitet sind [...] werden ‚unverständlich‘[.]“⁵³ Natürlich wäre es teilweise effizienter, ohne Rede einfach mittels ostensiver Zeichen Informationen auszutauschen. Aber „handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind[.]“⁵⁴ Erst in der Kommunikation nimmt die menschliche Gesellschaft Gehalt an. Die Menschen kommen auf die Welt und leben ihr Leben. Wenn dieses beendet ist, kann ihre Geschichte erzählt werden, gleichsam eines Fadens, der in die Textur der Realität mit eingewoben wird.⁵⁵ Wer das Bild dieser Textur zeichnet, ist nicht bestimmbar.⁵⁶ Dadurch werden die menschlichen Belange verletztlich. „Jede Isoliertheit, ob gewollt oder ungewollt, beraubt der Fähigkeit zu handeln.“⁵⁷ In dem gemeinsamen Handeln konstituieren die Menschen gemeinsam die Öffentlichkeit:

„So steht das Handeln nicht nur im engsten Verhältnis zu dem öffentlichen Teil der Welt, den wir gemeinsam bewohnen, sondern ist diejenige Tätigkeit, die einen öffentlichen Raum in der Welt überhaupt erst hervorbringt.“⁵⁸

In diesem Feld realisiert sich das, was Arendt „Macht“ nennt. Handeln kreiert Macht, indem es sich „im Miteinander“ bildet.⁵⁹ Durch miteinander verabreden hat ein Mensch in der Gesellschaft die Möglichkeit, Einfluss auf die Geschicke dieser zu nehmen. Das geschieht im pluralen Miteinander, sodass machtvolleres Handeln eine würdevolle Auseinandersetzung mit Anderen ist. Gewalt kann zwar diese Macht ersetzen, aber dadurch würde die Pluralität beseitigt werden und durch die Meinung einiger weniger ersetzt werden.⁶⁰ Das Handeln durch einen Ersatz abzulösen ist verführerisch, denn in einer Gesellschaftsform, in der jede_r mitreden darf, wird es unweigerlich erstens Verlierer_Innen geben und zweitens würde viel Zeit dafür aufgewandt werden, Entscheidungen zu treffen.⁶¹ So führt Arendt Platon und Aristoteles an, die das Handwerk als Leitform des Öffentlich-Politischen ansehen.⁶² Kolloquial gesprochen sind die Reibungsverluste des Handelns sehr hoch. Durch den Ersatz dessen wird aber der Bereich des Öffentlichen gleichsam beseitigt. Das menschliche Spezifikum hört auf, Fakt zu sein.

53 Arendt 2019 S. 218

54 Arendt 2019 S. 219

55 Vgl. Arendt 2019 S. 226

56 Vgl. Arendt 2019 S. 229ff. Gerade die Abwesenheit einer regulierenden Instanz ist es, die Realität ausmacht. Weder Smith noch Platon haben Arendts Auffassung nach Recht, wenn sie behaupten, dass es – ungesehen vom Menschen – einen Puppenspieler oder eine ‚unsichtbare Hand‘ gibt, die die Geschäfte der Menschen besorgen.

57 Arendt 2019 S. 234. Hierbei ist – gerade in Bezug auf die Moderne – wahrscheinlich die gesellschaftliche Isoliertheit und nicht eine physische gemeint. Die physische Isoliertheit hindert nicht mehr daran, miteinander zu kommunizieren und dementsprechend auch nicht, miteinander zu handeln. Des Weiteren ist fraglich, ob es Situationen gibt, in denen die Isoliertheit Bedingung des Handelns ist.

58 Arendt 2019 S. 249

59 Arendt 2019 S. 254

60 Vgl. Arendt 2019 S. 257f

61 Vgl. Arendt 2019 S. 279f

62 Arendt 2019 S. 292

Die Menschen einer Gesellschaft können sich aber auch dazu verabreden, Gewalt anzuwenden. Dadurch bekommt dieser Akt die Qualität des Handelns. Hier ist wieder die „Zweck-Mittel-Kategorie“ wichtig, denn Gewalt muss gerechtfertigt sein.⁶³ Die Aufgabe, das Handeln der Menschen zu rechtfertigen, muss also mithilfe des bisherigen Vokabulars möglich sein.

Macht und Gewalt

In dem gleichnamigen Aufsatz von Arendt analysiert sie – neben der den Titel gebenden Begriffen – auch generell Strukturen, die ähnliche Wirkungsweisen wie jene haben.

Alles Politische basiert auf Macht. Macht kristallisiert sich heraus, wenn Menschen miteinander handeln. ‚Man‘ geht in die Polis und redet miteinander. Dadurch hört ‚Man‘ auf, Niemand zu sein und wird zu Jemand. Im Zusammenspiel mit den Anderen kristallisiert sich heraus, wie man als Gemeinschaft agieren möchte. Das ist ein spezifisch menschlicher Zug. Dies ist ein spezifisch menschlicher Zug und begründet Arendts Ansicht, dass Pluralität ein wesentlicher Bestandteil des Menschen ist.⁶⁴ Unter dieser versteht sie allerdings nicht nur ein Spezifikum der Realität, sondern auch eine moralische Bedingung. Über das reine Faktum der Unterschiedlichkeit hinaus sind wir aufgefordert, aktiv nach der anderen Meinung zu suchen und uns an dieser zu bereichern.

Gewalt ist dann verwirklicht, wenn wir Zwang ausüben. Dieser kann sich, anders als Macht, durch Instrumente verstärken. Hannah Arendt spricht dementsprechend auch vom „instrumentalen Charakter“⁶⁵ der Gewalt. Gewalt kann ein_e einzelne_r haben, der durch institutionelle oder andere Mittel andere zu etwas zwingen kann. Gewalt ist in der Alltagspolitik ein nur allzu leichtfertig genutztes Mittel der Durchsetzung von Interessen.⁶⁶

Arendt debattiert die traditionellen Ansichten, nach denen Macht auf Gewalt oder Gewalt auf Macht basiert. Ist Macht Gewalt in einem „abgemilderten“ Sinne?⁶⁷ oder Gewalt Macht, die entgrenzt ist – eine der „eklatantesten Manifestationen von Macht“?⁶⁸ Sie sieht hier einen Unterschied zwischen Macht und Gewalt, der sich nur im Ziel dieser Handlungsoptionen des menschlichen Zusammenspiels zwischen Menschen aufhebt: „Zwischen Macht und Gewalt gibt es keine quantitativen oder

63 Vgl. Arendt 2019 S. 289ff und S. 168. Für das Herstellen ist diese Kategorie wesentlich, für das Handeln eine Dimension, die beachtet werden muss.

64 Vgl. Arendt 2019 S. 213ff

65 Vgl. Arendt 1998 S. 47 sowie insbes. S. 8, auf der Arendt andeutet, dass diese Idee originär von Engels stammt.

66 Vgl. Arendt 1998 S. 13

67 Arendt 1998 S. 39

68 Arendt 1998 S. 36

qualitativen Übergänge; man kann weder die Macht aus der Gewalt noch die Gewalt aus der Macht ableiten[.]“⁶⁹

Wenn Macht manifest wird, so ist dies eine Tat-Sache des politischen Handelns. Es erschafft „den potentiellen Erscheinungsraum“⁷⁰, insofern als dass es überhaupt eine Gesellschaft stiftet, in der sich der Mensch als soziales Wesen austauschen kann. Hier wird Öffentlichkeit überhaupt erst kreiert. Macht ist Potential im wortwörtlichen Sinne, sofern hier nicht von einer Aktualität auf ein Sein geschlossen wird, sondern von einer Potentialität auf ein Dasein. Sie ist vorhanden, wenn sie sich nur möglicherweise realisiert. „Macht ist immer ein Machtpotential[.]“⁷¹ Sie lebt durch die Öffentlichkeit und die Öffentlichkeit lebt durch sie. Wenn keine Menschen zusammentreten, gibt es keine Macht so wie es nur dann Macht gibt, wenn Menschen sich (plural, gleich und redend) austauschen. Macht macht den Menschen aus.

Gewalt kann für eine vergangene Handlung rechtfertigt werden. „[W]ie alle Mittel und Werkzeuge bedarf sie immer eines Zwecks, der sie dirigiert und ihren Gebrauch rechtfertigt.“⁷² Der Zweck der angewandten Gewalt muss gerechtfertigt sein. Wie sieht es aber mit zukünftigen Taten aus? „Gewalt kann gerechtfertigt, aber sie kann niemals legitim sein.“⁷³ Sie klärt hiermit auf, dass Gewalt keine Handlungsoption ist, die von vornherein auf der Ebene der Möglichkeiten des zukünftigen Handelns zur Verfügung stehen sollte. Der Unterschied zwischen Rechtfertigung und Legitimation ist hier so zu verstehen, dass eine Rechtfertigung eine moralische Anschauung ist, während Legitimation eine juristische ist. Während es somit evident ist, dass es Situationen gibt, in denen Gewalt ein probates Mittel der Selbst- und Fremdverteidigung ist, ist damit klargemacht, dass es kein Gesetz geben darf, dass Gewalt institutionalisieren darf. Diese Unterscheidung ist wichtig, damit klar wird, dass Gewalt ein Notmittel ist, um einen notwendigen Zweck zu erreichen. Damit macht Arendt eine Unterscheidung auf, die fundamental zwischen Macht und Gewalt differenziert. „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.“⁷⁴ Der Machthaber wird irgendwann die Legitimationsbasis vollständig verlieren wenn er Gesetze erlässt, die Gewalt (oberflächlich) legitimieren. Das darf allerdings nicht geschehen, da ein Gesetz, das Gewalt erlaubt, ein performanter Widerspruch ist. Wann ist Gewalt gerechtfertigt? Intuitiv wäre diese dann gerechtfertigt,

69 Arendt 1998 S. 58

70 Arendt 2019 S. 252

71 Ebd.

72 Arendt 1998 S. 52

73 Arendt 1998 S. 53

74 Arendt 1998 S. 57

wenn alle legitimen Mittel der Erreichung des Ziels fehlgeschlagen sind. „Die Praxis der Gewalt verändert, wie alles Handeln, die Welt; wo die Reform nicht gelingt, wird das Ergebnis schließlich sein, daß die Welt gewalttätiger geworden ist, als sie es vorher war.“⁷⁵ Es lässt sich somit festhalten, dass, obwohl Gewalt moralisch valide sein kann, diese Validität niemals in positives Recht geformt werden darf. Denn wenn es ein Recht auf Gewalt gäbe, so wäre dieses nicht der Ausweg aus einer Situation der Gewalt, sondern selbst die Verwirklichung von Gewalt.

Motivanalysen

Kreisläufigkeit.

Die Kreisläufigkeit des Universums ist ein starkes Bild Arendts. Sie sieht nur den Menschen davon – in einigen Bereichen – davon ausgenommen.

„Sterblich sein – das heißt in einem Universum, in dem alles im Kreise schwingt und Anfang und Ende immerfort dasselbe sind, einen Anfang haben und ein Ende und daher in die ganz und gar ‚unnatürliche‘ Form einer gradlinigen Bewegung gebannt sein.“⁷⁶

Darüber hinaus ist der menschliche Ablauf dennoch zyklisch organisiert.⁷⁷ Das ist der Kreisläufigkeit der Umwelt geschuldet. Nicht nur die Bahn der Erde um die Sonne, die Rotation der Erde und die des Mondes um die Erde sind bestimmende Faktoren dieser Kreisläufigkeit. Auch die immer wiederkehrende Arbeit zur Selbstversorgung ist bestimmender Faktor dieser. Wir unterteilen die Welt in Kreisläufe. Dadurch wird sie bewältigbar, aber auch vorhersagbar.

Gerade diese Arbeit ist es, welche immer wieder wiederholt wird. Darin kommt zum Ausdruck, dass wir gewissen Verrichtungen des alltäglichen Lebens immer wieder Platz einräumen müssen. In einem „Stoffwechsel“⁷⁸ mit der natürlichen Materie stehend, werden Menschen ein homöostatisches System mit der Natur bilden, dass die natürlichen Ressourcen nicht verbraucht, sondern nur verwandelt.

75 Arendt 1998 S. 80. Dieses Zitat wird verständlicher, wenn man den Kontext des Buches vor Augen hält, der mit dem Kontext der Nachhaltigkeit nur im sozialen Rahmen zu tun hat. Der ökologische Aspekt wird nicht explizit behandelt. Vielmehr geht es in diesem Buch um die politischen Systeme und wie diese zur Macht und Gewalt stehen. Gleichwohl kann diese Beobachtung nicht umgangen werden, wenn wir Herstellen als überaus gewalttätige Tätigkeit betrachten.

76 Arendt 2019 S. 29

77 Vgl. Arendt 2019 S. 149

78 Ebd.

Der Haushalt der Natur.

Ein an mehreren Stellen gebrauchtes Bild Arendts ist es, vom „Haushalt der Natur“ zu sprechen.⁷⁹ Damit macht sie ein Motiv auf, welches eine bestimmte Botschaft hat. Diese ist in einer griechischen Tradition zu interpretieren. Der Haushalt, οἶκος, umfasst etwas anderes als das Bild einer Familie. Statt einer Dienerschaft wird der griechische Haushalt durch den wirtschaftlichen Lebensmittelpunkt eines sozialen Gefüges definiert. Die Familie entspringt wörtlich aus dem römischen *famulus*, was so viel heißt wie Diener, Gesinde. Die Familie ist somit die Gesamtheit der Dienerschaft. Eine Familie ist somit nicht nur die Kernfamilie – Vater, Mutter, Kinder – sondern auch die dazu gehörigen Diener_Innen. Anders sieht es mit dem οἶκος aus. Dieser meint das, was Arendt als Haushalt bezeichnet. Hier bestimmt die Wirtschaftsgemeinschaft die Zusammenhänge. Ein Haushalt hat – recht tautologisch gesprochen – eine gemeinsame Ökonomie. Zwar gehört hier auch die Familie zu dem Gefüge, aber der Fokus liegt auf dem gemeinsamen Wirtschaften.

Was sagt Arendt also, wenn sie hier von einem Haushalt spricht? Hier sind gerade aus moderner Perspektive viele Interpretationen möglich. Erstens ist es möglich, von einer Kreislaufwirtschaft zu sprechen, die sich innerhalb der Ökologie abspielt. Dafür spricht, dass Arendt mit Marx hier einen „biologischen Lebensprozeß“ sieht. Dieser vermischt Arbeit und Konsum so miteinander, dass ein Zyklus geschaffen wird. Zweitens ist es möglich, bilanzierend von den Naturabläufen zu sprechen. Heute wird auch von der CO₂-Bilanz gesprochen; es werden Grenzwerte für Metalle, Nährstoffe und andere Elemente festgelegt und untersucht, um die Gesundheit der Natur zu ermitteln. Drittens ist es denkbar, externe Energiequellen und die Energiezyklen von ankommender und ausgehender Strahlung zu betrachten. Das ist die Energiebilanz der Erde, welche anzeigt, ob sich die Erde erwärmt oder auskühlt. Diese drei Beobachtungen bauen auf einem Gedanken Arendts auf, nämlich dem „Kreislauf der Natur“⁸⁰, und sind mögliche Interpretationen desselben. Gleichsam haben sie rein spekulativen Charakter, denn es wird deutlich, dass Arendt diese Betrachtung mit dem Ziel anstellt, Zyklen zu beschreiben, die im Gefüge mit der Natur auftreten. Sie beschreibt – mit dem Begriff der Arbeit – einen ständigen Ablauf von Arbeitsprozessen. Die Arbeit des Bauern auf dem Felde? Zyklisch, von den Jahreszeiten geprägt und jährlich wiederholend. Die Arbeit des Steinzeitmenschen? Zyklisch, von Hunger geprägt und sowohl jährlich als auch täglich wiederholend. „Dieser Kreislauf erhält sich, indem er verzehrt, und was die Mittel dieser Konsumtion bereitstellt, heißt Arbeit.“⁸¹ Was verzehrt wird, davon bleibt nur Schlacke übrig. Alles Arbeiten braucht ein Material,

79 Vgl. Arendt 2019 S. 117f, S. 126 und S. 334 sowie Arendt 1998 S.75

80 Vgl. Arendt 2019 S 117

81 Ebd.

an dem es sich abarbeiten kann. Gerade der Konsum ist das Ziel. In diesem Konsum ist das Arbeiten allerdings weniger zerstörend als das Herstellen.

„Vom Standpunkt des Natürlichen und des Haushalts der Natur betrachtet. Ist umgekehrt gerade das Herstellen destruktiv und nicht das Arbeiten, da nur der Herstellungsprozeß die von ihm benötigte Materie der Natur für immer entwendet, sie ihrer beraubt, während die Arbeit sich zwar von den ‚guten Dingen‘ der Erde nährt, sie ihr aber auf dem Wege des Stoffwechsels des menschlichen Körpers auch immer wieder zurückgibt.“⁸²

Während die Arbeit also einen wichtigen Bestandteil in der Kreislaufwirtschaft des Haushaltes der Natur einnimmt, ist dasselbe bei der Herstellung nicht möglich. Die zum Material gemachte Materie wird also aus dem Kreislauf genommen. Darin liegt für Arendt schon die Zerstörungskraft des Herstellens. Während Arbeit also in gewissem Maße schonend in den „Stoffwechsel der Natur“⁸³ eingreift, ist Herstellen gewalttätig.

Was mit dem Bild des Haushaltes der Natur nicht gemeint sein kann, ist der „Privatbereich des Haushaltes“⁸⁴, den Hannah Arendt eingangs analysiert. Die Welt ist zwar in Teilen Bestandteil von Privatbesitz, dennoch ist diese Unterscheidung ein Artefakt des Menschen. Diese hat dennoch wirklichen Gehalt. So kann die Welt nicht wesentlich privat sein. Ohne Mensch ist die Welt nur Natur. Als Natur bezeichnen wir all das, was unabhängig vom Menschen entstanden ist.⁸⁵ Wir können uns die Natur aneignen, aber durch diesen Akt der Aneignung, ein Herstellen, verliert die Natur ihre Natürlichkeit, ihr Wesen wird einer Privation unterzogen und sie verändert sich in ein Weltding, das zwar noch physikalisch konstituiert ist, aber mit der Natur in dem wortwörtlichen Sinne nichts mehr zu tun hat.

Stellung des Menschen zur Natur

Was macht der Mensch also mit der Natur und was ist statthaft? Der Mensch ist, wie jedes Tier in der Lage, sich selbst zur Natur zu verhalten und deren Ressourcen zu nutzen. Auch das Herstellen ist – modern interpretiert – kein ausschließliches Spezifikum des Menschen. Also werden auch Tiere der Natur gegenüber gewalttätig. Was den Menschen aber einzigartig macht, die Tätigkeit des Handelns, bringt die Menschheit in eine schwierige Position. Diese Position wäre vollkommen, wenn sie allwissend wären, wenn die Artefakte der Wissenschaft vollständig wären.⁸⁶ Das Problem ist, dass Menschen sich selbst Regeln auferlegen, sich selbst Möglichkeiten eröffnen und – folglich – auch die Folgen ihrer eigenen Handlungen verantworten. Die Menschen mögen sich nicht der Na-

82 Arendt 2019 S. 118

83 Arendt 2019 S. 214

84 Vgl. Arendt 2019 S. 79

85 Vgl. Arendt 2019 S. 177

86 Vgl. Arendt 2019 S. 21

tur selbst verpflichtet fühlen, aber sich selbst oder anderen gegenüber können sie sich dieser Verhaftung nicht entziehen.

Während das *animal laborans* sich der Natur gegenüber schonend verhält, sieht *homo faber* die Natur als reines Material zum Werken an. Letzterer hat schon inhärent die Berechtigung, in die Welt zu gehen und sich ihrer zu bemächtigen. „Nicht die Welt, sondern Menschen [...] besitzen [etwas.]“⁸⁷ Auch damit besitzen die Menschen die Verantwortung, sich um die Natur, die Welt, die Erde zu kümmern.

Problematisch bleibt, dass Arendt uns eine Antwort auf eine Frage nach einer definitiven moralischen Wahrheit schuldig bleibt. Sie stellt in den behandelten Büchern die politische Struktur heraus, aber über die Moral sagt sie wenig über die Ethik hinaus. Hier wird so zwischen diesen verwandten Begriffen geschieden, dass Moral die Wissenschaft des Sittengesetzes ist und Ethik die Wissenschaft von den Sitten selbst. Der Anspruch der *Vita activa* ist es nicht, Antworten auf die moralischen Fragen zu finden.

Was lässt sich aber über die „gewalttätige Vergewaltigung“⁸⁸ sagen, die notwendigerweise vor die Frage gestellt wird, wie sie sich rechtfertigen oder legitimieren kann? Natürlich, für das Leben des einzelnen Menschen sowie für die Gemeinschaft ist es unverzichtbar, zu arbeiten und herzustellen. Als Essenz lässt sich aber festhalten, dass die Verfügungsgewalt des Menschen über die Natur Grenzen hat.

Die Welt ist das Haus des Menschen, „das der Mensch sich selbst auf Erden baut“⁸⁹ und das aus dem Naturmaterial verfertigt ist. Die Stellung des Menschen zu diesem Haus hängt von dem Menschenbild ab, das man betrachtet. Für das *animal laborans* ist die Erde dasjenige Element, das Segen spendet. Für *homo faber* ist die Natur nur als Ressource zu seinem Handeln wertvoll. Das arbeitende Tier kann dankbar sein für das, was es nährt und beherbergt. Der schaffende Mensch hingegen ‚weiß‘, was er sich selbst in dieser Welt geschaffen hat. Die Natur besitzt keinen Wert, außer dem Wert des Materials, das die Natur ist.

Somit ist auch die Gewalt, die die Menschen der Natur antun, keine per se verwerfliche Tat. Sie ist vielmehr eine Grundvoraussetzung des Herstellens. Ist sie gerechtfertigt in dem Moment, in dem die Menschen einen Zweck haben? Oder ist dieser Zweck selbst wieder Bestandteil einer Rechtfertigungsfrage? Wenn der Zweck die Mittel heiligt, so nihilieren sich alle substantiellen Bedenken an der Statthaftigkeit der Gewalt. Aber nicht nur die Gewalt der Natur gegenüber ist davon betroffen,

87 Arendt 2019 S. 83

88 Arendt 2019 S. 165

89 Arendt 2019 S. 159

sondern jegliche Gewalt würde sich über einen Zweck legitimieren. Deshalb kann es nicht sein, dass jeder Zweck die Gewalt rechtfertigen kann. Vielmehr stellt sich damit die Frage nach der Rechtfertigung des Zwecks.

Hat die Menschheit die Pflicht, vollzogene Schäden an der Natur wiederherzustellen? Das wäre wieder die Antwort auf (zerstörende) Gewalt mit (restaurativer) Gewalt.⁹⁰

Fazit

Was kann also ein Zweck sein, der den Gebrauch von Gewalt rechtfertigt und leitet? Diese Frage wird je nach Charakter der befragten Menschen differieren. Als Antwort auf Gewalt ist Gewalt ein probates Mittel, um den Zweck des Friedens zu erreichen. Aber befinden wir uns wirklich in einem Kriegszustand mit der Umwelt?

Die Frage kann nur dann homolog beantwortet werden, wenn wir uns die Frage nach der Moralität in Bezug zu Arendt stellen. Dazu können wir schon einmal festhalten, was sie dazu in *Über das Böse* schrieb, nämlich:

„Das größte begangene Böse ist das Böse, das von Niemanden getan wurde, das heißt, von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein. Im konzeptionellen Rahmen dieser Betrachtungen können wir feststellen, daß Übeltäter, die sich weigern, selbst darüber nachzudenken, was sie tun, und die auch im Nachhinein gegen das Denken wehren – also sich weigern, zurückzugehen und sich an das zu erinnern, was sie taten [...] –, es eigentlich versäumt haben, sich als ein Jemand zu konstituieren. Indem sie sturköpfig ein Niemand bleiben, erweisen sie sich als unfähig, mit Anderen zu kommunizieren, die, ob nun gut, böse oder in dieser Hinsicht unbestimmbar, zumindest aber Personen sind.“⁹¹

Damit lassen sich mehrere Details festhalten, die für unsere Fragestellungen relevant waren. Nämlich, dass, wenn die Zerstörung der Natur für böse gehalten wird, die Zerstörung der Natur ohne Bewusstsein dessen, dass dies verwerflich sein könnte, umso schlimmer ist. Die Menschen, die diese Taten begehen, entledigen sich ihrem Status als Personen. Indem Arendt diese Menschen als Niemand – als *nemo* – bezeichnet, spricht sie ihnen die Fähigkeit zum menschlichen Spezifikum, dem Handeln, ab. Ihnen fehlt die Fähigkeit, Anfänger_Innen zu werden. Sie bedienen sich der instrumentellen Dinge zu ihrer Gewalt ohne Gedanken und sind dadurch schon verurteilbar.

Was ist die arendtsche Grundlage der Moral? Diese Frage könnte als Forschungsfrage für eine weitere Arbeit herangezogen werden. Hier kann man aber festhalten, dass die eingangs erwähnte „gewalttätige Vergewaltigung“⁹² *prima facie* verurteilt werden kann. Sie kann aber rechtfertigt werden.

Was allerdings analytisch aus dieser Betrachtung folgt ist, dass auch die Gewalt der Natur gegenüber niemals Bestandteil einer gesetzesmäßigen Erlaubnis zur (gewalttätigen) Aneignung von natür-

90 Vgl. Arendt 2019 S. 304

91 Arendt 2013 S. 298f

92 Arendt 2019 S. 165

lichen Ressourcen sein darf. Gesetze, die Herstellen erlauben, sind nicht legitim. Erst wenn es notwendig ist, dass entweder das Leben eines vernünftigen Wesens oder eine natürliche Entität verletzt wird, kann es moralisch gerechtfertigt sein, die Natur zu zerstören. Das ist dann der Fall, wenn es um den alltäglichen Konsum geht, was aber nur eine eingeschränkte Wahrheit ist. Denn hier muss trotzdem die Rechtfertigungsfrage gestellt werden. Eine Potentialität konstituiert noch keine Aktualität. Ist es wirklich notwendig, Tiere für Nahrung zu töten? Ist es notwendig, Bäume für die Papierherstellung zu fällen? Dürfen wir fossile Ressourcen aus der Erdkruste nutzen, um Energie zu gewinnen? Was haben Arbeiten, Herstellen, Handeln mit diesen Fragen zu tun?

Für Tiere ist diese Frage relativ leicht beantwortet. Zu den Zeiten, in denen es keine Alternative gab, in Regionen, in denen es keine Alternative gibt, war und ist die Ernährung durch tierische Nährstoffe unentbehrlich. Für unsere heutige Zeit kann nur oberflächlich gerechtfertigt werden, dass wir als Menschheit Tiere konsumieren dürfen. Denn der Bedarf an Cobalamin – Vitamin B12 – kann durch sonstige Quellen gedeckt werden, seien es Nahrungsergänzungen oder medizinische Verabreichungen. Weder deontologische noch utilitaristische Paradigmen stellen den Menschen in die Position, dass nichtmenschliche Tiere signifikant weniger Rechte an ihrem Leben genießen als Menschen. Zwar ist richtig, dass beide Paradigmen den Menschen einen höheren Stellenwert einräumen als den nichtmenschlichen Tieren. Aber dennoch sind nicht alle Handlungen an Tieren gestattet. Und wenn die Notwendigkeit zur Gewalt gegen Tiere wegfällt, erlischt die Rechtfertigung dazu. In dem Falle der Deontologie zeugt die Gewalt gegen Tiere von einem rohen Charakter. Im Falle des Utilitarismus haben Tiere aufgrund ihrer pathischen Befähigungen zumindest ein signifikantes Lebensrecht.

Bäume – und damit die gesamte belebte, aber nicht animierte Natur – hingegen sind eine Fallkategorie, die differenzierter zu betrachten ist. Auf eine Dimension reduziert, haben wir einerseits das Extrem, dass eine Handlung ihnen gegenüber statthaft ist und andererseits das gegenüberliegende Extrem, dass eine solche Handlung nicht statthaft ist. Hier gibt uns Arendt eine Antwort, wie man einen konkreten Fall auf dieser Dimension verankern könnte. Die Leitfragen dieser Kategorie sind: Ist die Gewalt notwendig? Ist diese Gewalt nur nützlich? Entsteht diese Gewalt nur der Lust? Im Falle der lusthaften Gewalt ist sie verwerflich, im Falle der nützlichen Gewalt fragen wir weiter und wenn sie notwendig ist, muss sie auch gestattet sein. Wie sieht es also damit aus, dass wir Nutzen aus der Gewalt ziehen? Hat dieser Nutzen einen Zweck, der ihn moralisch rechtfertigt? Zum Beispiel fiele die nachhaltige Nutzung von Bäumen ein, wenn diese für den Bau eines Hauses gefällt werden. Hier fallen in geringem Maße Abfallprodukte an, die für die weitere Verwendung genutzt werden können. Dadurch, dass aber der Hauptzweck eine gewisse Dauerhaftigkeit hat, gewinnt es einen größeren Nutzen, der die Zerstörung des Baumes rechtfertigen kann. Die Zerstörung der Na-

tur gewinnt einen gewissen Charakter der Notwendigkeit, wenn sie bewusst und nachhaltig geschieht. Denn als Bewohner_Innen des Hauses der Welt haben wir die Aufgabe, das Haus der Welt zu erhalten und – auch vor uns – zu schützen.

Die Frage nach der Nutzung der fossilen Ressourcen hingegen ist kompliziert. Eigentlich sprächen nur die Gründe dagegen, die auch die Gewalt durch Lust delegitimieren. Da aber einige fossile Energieträger ungeahnte Folgen auf das Ökosystem haben, ist der Fall hier komplizierter gelagert. Da es sich aber so verhält, haben wir hier einen Fall der Folgenabschätzung vorliegen. Radioaktive Brennstoffe, Kohle, Erdöl und Erdgas sind aber analog zueinander. Denn ihre Folgen gefährden das Sein der Menschen auf diesem Planeten. Bis zu dem Tage, an dem Kohlenstoff an dem Elektrizitätswerk aus den Abgasen gefiltert werden kann, an dem radioaktive Brennelemente rückstandslos verarbeitet werden kann, werden wir diese Technologien nur einsetzen können, wenn wir diese schwerlich als nachhaltig zu bezeichnende Strategie nur zeitweise einsetzen werden, wenn keine anderen Optionen vorhanden sind. Wir sind es dem Haushalt der Erde schlicht schuldig, diesen nicht zu destabilisieren. Dies kann anthropozentrisch wie biozentrisch vertreten werden, obwohl es – bei näherem Hinsehen – der Biosphäre relativ egal sein kann, ob der Meeresspiegel um 100 Meter steigt. Der steigende Kohlenstoffspiegel der Luft könnte für Pflanzen sogar förderlich sein. Aber wir tendieren dazu, die Menschen als Gattung besser zu stellen als die restliche Natur. Deshalb sollten wir den Ausstoß von CO₂ und damit die Expansion des Meeresspiegels auf ein vernünftiges Maß reduzieren.

Arbeit ist grundsätzlich eine notwendige Tätigkeit des Menschen. Menschen müssen sich ernähren, kleiden, mit anderen Konsumgütern versorgen. Aber diese Notwendigkeit reicht nicht weit. Nur das, was wir als grundlegende Bedürfnisse bezeichnen dürfen, fällt unter dieses Urteil. Sie folgt den Kreisläufen des Haushaltes der Erde. Täglich, Monatlich, Jährlich. Stellt die Kreisläufigkeit jedoch eine moralische Qualität dar? Das ist anzuzweifeln. Aber es ist kein perfektes endemisches System und ist der Abwärme und der Einstrahlung von der Sonne unterworfen. Da die Erdachse geneigt ist, schwankt die konkrete Temperatur zyklisch. Arbeit ist demnach unter Gesichtspunkten der Nachhaltigkeit zu betrachten. Dies ist natürlich. Wenn eine Population in den Sommermonaten die gesamten Essensvorräte aufbraucht, kommt sie nicht durch den Winter. Es gibt somit das Gebot zur Nachhaltigkeit, auch wenn nur die physikalischen Bedingungen des Lebens betrachtet werden.

Dahingegen ist Herstellen nicht zwingend. Es ist somit der Notwendigkeit einer Rechtfertigung unterworfen, in der nach Zweck und Mittel gefragt wird. Dies müsste in Relation gesetzt werden, die die Gewalt, die der Natur angetan wird, somit effektiv von Fall zu Fall limitiert. Diese Limitation ist aufgrund des Wertes der Natur für den Menschen gegeben sowie der Wertigkeit des Menschen für

sich. Wir schützen das Haus vor uns, um uns gleichsam zu schützen. Wir sind Bewohner_Innen dieses Hauses und haben demnach eine Verantwortung für das, was in diesem Haus geschieht. Massiver Ressourcenabbau ist in keinem Falle eine nachhaltige Strategie, denn die meisten Populationen sind in der Nähe von Gewässern gebaut worden. Wenn der Meeresspiegel steigt, so fallen auch diese Städte der Flut zum Opfer.

Gehen wir über zur Besprechung der präskriptiven Anweisungen, die umgesetzt werden sollten. Wir sollten schnellstmöglich aus fossilen Energieträgern aussteigen. Das gebietet die anthropozentrische Klimafolgenabschätzung. Wir müssen diese durch Technologien ersetzen, die direkter als fossile Energieträger die Energie der Sonne nutzen – also Photovoltaik, Windenergie sowie Wasserkraft. Was ist mit der Nutzung von regenerativen Energiequellen wie Holz? Hier fehlt die genaue Berechnung der Kohlenstoffbilanz. So könnte es sein, dass wir eine bessere Kohlenstoffbilanz erzielen würden, wenn wir die Bäume im Wald umstürzen und den Kohlenstoff in die Hummusschicht einbringen ließen. Das hätte den weiteren ausdrücklichen Vorteil, dass wir uns nicht der – vergleichsweise schwierigeren – Rechtfertigung unterwerfen müssten, die mit der Zerstörung eines lebenden Organismus einhergeht.

Bleiben wir bei dem Bild des Haushaltes der Erde. Wir stellen das Haus auf den Kopf, ohne uns der Folgen für uns bewusst zu sein. Man kann nicht versuchen, immer wieder Systeme vom Kopf auf die Beine zu stellen, ohne sich des Systems bewusst zu sein, von dem wir Aussagen treffen. Das Bild vom *Haushalt der Erde* ist anschaulich, ohne vereinfachend zu wirken. Es lässt soziale Elemente innerhalb seiner selbst zu, ohne die Ökonomie und -logie zu vernachlässigen. Es betont diese beiden Betrachtungsweisen der Welt sogar noch. Innerhalb dieses Hauses gibt es mehrere Kreisläufe, die ihre Homöostase durch den ständigen Zufluss von Energie von der Sonne haben. Das Haus wird durch die Energie aufgewärmt und in einem hospitäblen Zustand gehalten. Wenn die Homöostase durch Eingriffe innerhalb des Hauses gestört wird, verliert das Haus seine Hospitabilität und dementsprechend die Qualität, die die Erde für den Menschen so einzigartig und wertvoll macht.

Sicher ist, dass Arendt die Folgen der Kohlenstoffeinlagerung in die Atmosphäre, die in dieser Arbeit stillschweigend als gegeben vorausgesetzt werden, nicht vorausgeahnt hat. Sie hat allerdings einen wichtigen argumentativen Schritt zu einer legislativen Betrachtungsweise von Naturzerstörung und -nutzung geleistet. Sie spricht den Menschen das Recht ab, positives Recht zur Zerstörung der Natur zu formulieren. Dies baut auf der Interpretation von Rechtfertigung und Legitimation auf.

Was allerdings gesagt werden kann ist, dass wir handeln müssen. Dies liegt auf der Hand, wenn wir die derzeitige Situation analysieren und darüber nachdenken. Wir müssen unser Handeln einschränken und den Gewaltexzess verhindern. Nach Denken kommt Handeln.

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah: *Vita activa*, oder Vom tätigen Leben, 20. Auflage, München 2019

Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*, 13. Auflage, München 1998

Arendt, Hannah: *Über das Böse*, eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, 7. Auflage, München 2013