

Julian Nida-Rümelin / Elif Özmen

Klassiker der Philosophie des 20. Jahrhunderts



Kröner



Auf die Frage »was bleibt?« von der Philosophie des 20. Jahrhunderts versucht dieser Band eine erste Antwort zu geben. 34 Philosophen werden in kompakten Porträts ihrer Fragestellungen, wichtigsten Werke und Ergebnisse sowie ihrer Rezeption vorgestellt. Die Auswahl konzentriert sich auf die Philosophie in Europa und in den USA. Alle wichtigen Schulen und Richtungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts wie Pragmatismus, Phänomenologie, Existenzphilosophie, analytische Philosophie, Hermeneutik, Kritische Theorie, Existentialismus und Poststrukturalismus sind mit ihren prägenden Denkern vertreten. Eine Kurzbiographie sowie eine Bibliographie der Werke und der Forschungsliteratur runden die Darstellung des jeweiligen philosophischen Œuvres ab.

Die Herausgeber

Julian Nida-Rümelin, geb. 1954 in München, Studium der Philosophie, Physik, Mathematik und Politikwissenschaft. 1983 Promotion bei Wolfgang Stegmüller, 1989 Habilitation, seit 2004 Ordinarius für Politische Theorie und Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. – Letzte Buchpublikationen: *Demokratie und Wahrheit*, 2006; *Humanismus als Leitkultur*, 2006; *Über menschliche Freiheit*, 2005; *Angewandte Ethik*, ²2005.

Elif Özmen, geb. 1974 in Bremen, Studium der Philosophie, Wissenschaftsgeschichte und Deutschen Philologie. 2004 Promotion, seit 2004 wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. – Buchpublikation: *Moral, Rationalität und gelungenes Leben*, 2005.

Julian Nida-Rümelin / Elif Özmen

Klassiker der Philosophie des 20. Jahrhunderts

ALFRED KRÖNER VERLAG STUTTGART

Klassiker der Philosophie des 20. Jahrhunderts

Herausgegeben von Julian Nida-Rümelin und Elif Özmen

Stuttgart: Kröner 2007

(Kröners Taschenausgabe; Band 501)

ISBN Druck: 978-3-520-50101-1

ISBN E-Book: 978-3-520-50191-2

Unser gesamtes lieferbares Programm sowie viele weitere
Informationen finden Sie unter www.kroener-verlag.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlages. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2007 by Alfred Kröner Verlag, Stuttgart

Datenkonvertierung E-Book: Alfred Kröner Verlag, Stuttgart

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Theodor W. Adorno	9
Hannah Arendt	18
John Langshaw Austin	26
Ernst Bloch	34
Rudolf Carnap	40
Ernst Cassirer	47
Donald Herbert Davidson	56
Jacques Derrida	62
John Dewey	66
Michel Foucault	75
Hans-Georg Gadamer	83
Jürgen Habermas	92
Richard Mervyn Hare	105
Martin Heidegger	109
Max Horkheimer	127
Edmund Husserl	132
Karl Jaspers	144
Thomas S. Kuhn	149
Emmanuel Levinas	157
Herbert Marcuse	165
Maurice Merleau-Ponty	170
George Edward Moore	175
Karl R. Popper	181
Hilary Putnam	190
Willard Van Orman Quine	200
John Rawls	210
Bertrand Russell	219
Jean-Paul Sartre	227
Friedrich Albert Moritz Schlick	235
Carl Schmitt	242
Leo Strauss	248
Peter Frederick Strawson	252
Alfred North Whitehead	259
Ludwig Wittgenstein	264
Mitarbeiterverzeichnis	279

Vorwort

Die Jahrtausendwende liegt erst wenige Jahre zurück und doch rundet sich zunehmend das Bild der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Natürlich ist es aus kürzerer Distanz schwieriger als aus längerer zu beurteilen, welches Œuvre als klassisch gelten kann und welches zwar beachtlich, aber doch eher zeitbezogen und damit in seiner systematischen Bedeutung vergänglich ist. Wir haben mit diesem Band den Versuch unternommen, anhand einer Auswahl von vierunddreißig Philosophinnen und Philosophen die Klassiker des 20. Jahrhunderts zu bestimmen. Die Auswahl konzentriert sich auf die »westliche« Philosophie diesseits und jenseits des Atlantiks, wobei der zeitliche Rahmen von der Generation John Deweys und Edmund Husserls bis zu der von Hilary Putnam, Jürgen Habermas und Jacques Derrida reicht. Alle wichtigen Schulen und Richtungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts wie Pragmatismus, Phänomenologie, Existenzphilosophie, Analytische Philosophie, Hermeneutik, Kritische Theorie, Existentialismus und Poststrukturalismus sind mit ihren prägenden philosophischen Köpfen vertreten. Trotzdem wird, ja muss, diese Auswahl umstritten sein und das gilt im Besonderen für die letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts. In einigen Jahrzehnten mag man dann verlässlicher beurteilen, wer in dieser Auswahl fehlte und wen man nicht hätte aufnehmen sollen. Wer sich allerdings besonders für die jüngste philosophische Entwicklung interessiert, der kann auf die zeitgleich, ebenfalls im Kröner Verlag, erscheinende dritte, vollständig überarbeitete und aktualisierte Auflage der *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Agamben bis v. Wright* (Kröners Taschenausgabe Band 423) verwiesen werden, die mit rund 120 Einzelbeiträgen ganz auf die Philosophie der letzten vier Jahrzehnte fokussiert ist.

Die Porträts der einzelnen Klassiker bemühen sich um eine kompakte, systematische und gut verständliche Darstellung der spezifischen Problemstellungen, Lösungen und Rezeptionslinien. Es konnten Autorinnen und Autoren gewonnen werden, die in besonderem Maße mit dem jeweiligen Œuvre vertraut sind. Nicht sinnvoll erschien es, die Darstellungen über einen gemeinsamen formalen Rahmen – Kurzvita, systematische Darstellung des Werkes, Rezeption, Bibliographie – hinaus zu vereinheitlichen.

8 ► Vorwort

Wir danken den Autorinnen und Autoren, ohne deren Sachverstand und Zuverlässigkeit dieses Buch nicht möglich gewesen wäre, und dem Verlag für die engagierte Betreuung und Lektorierung sowie dem Mitarbeiter des Lehrstuhls, Martin Ingenfeld, für seine redaktionelle und organisatorische Unterstützung.

München, im Juli 2007

Julian Nida-Rümelin und Elif Özmen

Theodor W. Adorno

A. wurde 1903 in Frankfurt am Main geboren. 1921 begann er an der Frankfurter Universität das Studium der Philosophie, Musikwissenschaft, Soziologie und Psychologie. 1924 promovierte er bei dem Neukantianer Hans Cornelius mit einer Arbeit über → Husserls Phänomenologie. Seine 1927 vollendete Habilitationsschrift musste er zurückziehen, da sie von Cornelius abgelehnt wurde. 1931 nahm Paul Tillich, evangelischer Theologe und Philosoph, A.s neue Habilitationsschrift *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* an.

Nach der nationalsozialistischen Machtergreifung wurde A., Sohn eines assimilierten Juden, bereits 1933 die Lehrbefugnis entzogen, und nach 1934 durfte er auch nicht mehr publizieren. A. emigrierte nach England, wo er in Oxford am Merton College mit einer Arbeit über Husserl einen Ph.D. erwerben wollte. Einen Teil des 1934–37 entstandenen Manuskripts veröffentlichte er 1956 unter dem Titel *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*.

1938 bot Max → Horkheimer, Direktor des 1924 in Frankfurt gegründeten und mittlerweile nach New York übergesiedelten Instituts für Sozialforschung, A. die Mitarbeit bei einem sozialwissenschaftlichen Projekt der Princeton University an. A. sagte zu, emigrierte mit seiner Frau Gretel und wurde Mitarbeiter des Instituts. Seine Integration in den amerikanischen Wissenschaftsbetrieb, welcher der empirischen Sozialforschung verpflichtet war, scheiterte allerdings.

1941 zog A. nach Los Angeles, wo er mit Horkheimer die einflussreiche *Dialektik der Aufklärung* verfasste, die 1947 erschien. 1949 veröffentlichte A. die *Philosophie der neuen Musik*, die er als »ausgeführten Exkurs« zur *Dialektik der Aufklärung* verstanden wissen wollte. Zwei Jahre später erschienen die *Minima Moralia*, in denen er Momente der gemeinsam mit Horkheimer verfassten Philosophie aus der Perspektive »subjektiver Erfahrung« darzustellen versucht. Die Aphorismensammlung, die den Untertitel *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* trägt, enthält auch A.s berühmtes Diktum »Es gibt kein richtiges Leben im falschen«.

Horkheimer und A. kehrten 1949 nach Frankfurt zurück. 1951 wurde das Institut für Sozialforschung wieder eingeweiht, das A. ab 1953 als geschäftsführender Direktor leitete. 1956 wurde er auf einen Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie berufen. Im Nachkriegsdeutschland der 50er und 60er Jahre entfaltete A. eine starke öffentliche Wirkung und erfuhr viel Anerkennung. Seine Gesellschaftskritik

übte beträchtlichen Einfluss auf die Studentenbewegung der 68er aus. Das Themenspektrum seiner zahlreichen Publikationen und Vorträge reichte von Philosophie und Soziologie über Musik, Literatur und Kulturkritik bis hin zu Pädagogik und Psychologie. In den 60er Jahren verfasste A. nach den *Drei Studien zu Hegel* und dem *Jargon der Eigentlichkeit* noch zwei weitere Hauptwerke, die 1966 fertiggestellte *Negative Dialektik* und die unvollendet gebliebene *Ästhetische Theorie*, die ein Jahr nach seinem Tod 1970 erschien. Das von A. noch geplante moralphilosophische Buch blieb ungeschrieben.

Werk

PHILOSOPHISCHES UND METHODISCHES SELBSTVERSTÄNDNIS. A.s Philosophie wendet sich primär gegen jegliche Form von »Grundphilosophie« bzw. *prima philosophia*, gegen Heideggers Fundamentalontologie sowie gegen den deutschen Idealismus und dessen Darstellungsform, das System. Als Konsequenz aus seiner Kritik erhebt A. die Form des Essays, der antisystematisch und »methodisch unmethodisch« verfährt, zum Ideal philosophischer Darstellung. Die Philosophie begreift er als »Verhaltensweise«, die sich von allem Ersten und Sicherem lossagt und sich auf kein Fundament stützen kann. Nicht einmal die Dialektik, an der er in modifizierter Form festhält, versteht er als »tragende Struktur«. Letztlich begreift A. philosophisches Denken als ständige Bewegung, welche die dauernden Veränderungen einer durch und durch geschichtlich und gesellschaftlich bestimmten Wirklichkeit nachzuvollziehen hat. Dabei verwahrt er sich gegen jeglichen Relativismus und fordert »Verbindlichkeit ohne System«. A.s philosophisches Denken knüpft an Lukács und Benjamin, an Hegel und Marx sowie an Freud, Nietzsche und Max Weber an.

DIE GESCHICHTSPHILOSOPHIE DER »DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG«. Die geschichtliche Ausgangslage der *Dialektik der Aufklärung*, bei deren Abfassung Horkheimer und A. bereits die Hoffnung auf sozialen Fortschritt im Westen wie im Osten aufgegeben hatten, bildeten Faschismus, Nationalsozialismus und Stalinismus sowie Antisemitismus und Zweiter Weltkrieg. Diese zeitgenössischen Phänomene begreifen sie nicht als »historische Zwischenfälle«, sondern als Konsequenzen des okzidentalen Zivilisations- und Rationalisierungsprozesses. Diesen Prozess wollen sie durch eine »philosophische Konstruktion der Weltgeschichte« erklären und so die Ursachen seines Scheiterns aufzeigen.

Erster Gegenstand der *Dialektik der Aufklärung* ist die »Selbstzerstörung der Aufklärung«. Aufklärung verstehen Horkheimer und A. als »fortschreitendes Denken«. Thema ist der geschichtliche Fortschrittsprozess der Vernunft, der nicht die Freiheit und das Glück der Menschheit bewirkt, sondern Unheil und Leiden. Um die geschichtlichen und gesellschaftlichen Gründe des Leidens aufzuzeigen, gehen sie bis zu den frühesten Entwicklungsstufen der Menschheit zurück. Den Beginn des okzidental Rationalisierungsprozesses sehen sie durch die Furcht der Menschen vor der übermächtigen Natur motiviert. Die Angst der Menschen wird zur Erklärung. Jeder frühe Mythos, worunter sie eine »falsche Klarheit« verstehen, ist demzufolge bereits Erklärung und damit Aufklärung. Eine wesentliche geschichtliche Veränderung tritt ein, sobald die Menschen die Natur nicht mehr durch mimetische Angleichung beeinflussen, sondern durch Arbeit als »rationale Praxis« beherrschen wollen. Auf dieser Stufe tritt ein zentrales Motiv der *Dialektik der Aufklärung* ins Blickfeld: die sich immer entschiedener durchsetzende rationale Naturbeherrschung zum Zweck der Selbsterhaltung. Um die Natur durch Arbeit beherrschen zu können, müssen die Menschen ihre Trägheit und Disziplinlosigkeit überwinden. Dies vollzieht sich von den frühesten Gesellschaftsformen an dadurch, dass sich die Herrschaft von Privilegierten verfestigt, die durch Zwang und Gewalt die Unterworfenen zur Arbeit disziplinieren. Horkheimer und A. leiten die gesellschaftliche Herrschaft, die sie wie Marx als Klassenherrschaft begreifen, aus der rationalen Naturbeherrschung ab. Analog dazu leiten sie die Herrschaft des sich langsam herausbildenden vernünftigen Ichs über seine innere Natur – über Triebe, Leidenschaften und den eigenen Körper – aus der Klassenherrschaft und der Beherrschung der äußeren Natur ab. Die Folgen der Beherrschung der äußeren Natur sind Klassenherrschaft und Triebunterdrückung, also Knechtschaft und Entsagung. Die psychoanalytische Erkenntnis, dass sich Frustration und Libidorepression in Aggression verwandeln, vermag zu erklären, warum der abendländischen Zivilisation ein so gewaltiger Vernichtungsdrang innewohnt, wie er sich über die Jahrhunderte in Kriegen, Pogromen und Gewaltverbrechen immer wieder manifestiert hat und wie er sich auch im antisemitischen und kriegerischen Wüten der Nationalsozialisten zeigt.

Eine zentrale Form der Rationalität, die sich von früh an im Abendland verbreitet und zunehmend die Gesellschaft durchdringt, ist das Äquivalenzprinzip. Dieses Prinzip sehen Horkheimer und A. in der List des Odysseus, im Gastgeschenk, im Opfer an die Götter und im

Warentausch verwirklicht. Das Äquivalenzprinzip vermag ungleiche Sachen gleichzumachen, indem es von ihrer Besonderheit abstrahiert und sie unter ein *tertium comparationis* subsumiert. Nach Karl Marx, an den die Rationalitätsanalyse verallgemeinernd anknüpft, ist das Gleiche, durch das verschiedene Waren zum Tausch gleichgemacht werden können, ihr Wert, d. h. die jeweils in ihnen vergegenständlichte Arbeit. Das Prinzip des »Gleichmachens des Ungleichen« überträgt sich auf die ganze Gesellschaft, die durch die konkreten Arbeitsbedingungen und die Manipulationen der Kulturindustrie die Individuen an das kapitalistische System und aneinander angleicht und sich ihnen gegenüber zunehmend verselbständigt. Für eine zweite Form der Rationalität, die mit der Ausbildung der modernen Naturwissenschaften ihre geschichtliche Vorherrschaft erreicht, verwenden Horkheimer und A. den Begriff der instrumentellen Vernunft. Instrumentelle Vernunft bedeutet, dass das Denken zum »allgemeinen Werkzeug« wird, das »starr zweckgerichtet« als seinen obersten Zweck die Naturbeherrschung und die Klassenherrschaft im Dienste der Selbsterhaltung verfolgt. Neben dem Äquivalenzprinzip ist die instrumentelle (oder zweckrationale, quantifizierende, formale) Vernunft als vorherrschende Rationalitätsform moderner Industriegesellschaften zu begreifen. Als instrumentalisierte Wissenschaft hat die Vernunft die Fähigkeit zur Selbstreflexion und zur Besinnung auf ihr Ziel, die Verwirklichung von Freiheit, Humanität und Glück, verloren. Durch die Verengung der Vernunft zu einer instrumentellen Rationalität, die als Wissenschaft »an die blinde ökonomische Tendenz gefesselt bleibt«, verwirklicht sich deren Selbstzerstörung. Denn mit der ganz und gar funktionalisierten Vernunft lassen sich alle beliebigen Zwecke verwirklichen, was zur Folge hat, dass sie gleichermaßen Mittel für moralische wie für unmoralische Zwecke und damit letztlich unvernünftig wird. Das vorherrschende positivistische Credo, dass die Wissenschaft sich wertender Stellungnahmen und einer vernünftigen Beurteilung von Zwecken zu enthalten habe, ist maßgeblich für die Verengung der Vernunft zur vorherrschenden instrumentellen Rationalität und das Scheitern des Zivilisationsprozesses verantwortlich. Ein weiterer Kritikpunkt von Horkheimer und A. an der Vernunft der positiven Wissenschaften ist, dass diese ihre Gegenstände gar nicht wirklich erkennen oder erklären, sondern bloß manipulieren und beherrschen kann. Da sich die wissenschaftlichen Erklärungen letztlich wie die frühen Mythen als falsche Klarheiten entlarven lassen, sehen sie die Aufklärung in Mythologie zurückschlagen.

DIE VERSTELLTHEIT GESELLSCHAFTSVERÄNDERNDER POLITISCHER PRA-
XIS. Sowohl in der *Dialektik der Aufklärung* als auch in seiner Spätphi-
losophie sieht A. keine Möglichkeit zu einer politischen Praxis, die
den destruktiven Fortschrittsprozess umwenden oder die ungerechte
kapitalistische Gesellschaft verändern könnte. Einige Gründe für sei-
ne These, dass eine gesellschaftsverändernde politische Praxis verstellt
ist, sind in A.s Aufsatz *Reflexionen zur Klassentheorie* von 1942 zusam-
mengefasst. Da die von Karl Marx prognostizierte Verelendung der
Arbeiter nicht eingetreten ist, da es ihnen an Klassenbewusstsein und
an den psychischen Qualitäten für revolutionäre Aktionen mangelt
und da sie durch die Kulturindustrie und den gestiegenen Lebens-
standard vollständig in das bestehende System integriert sind, fehlt in
der gegenwärtigen Epoche ein historisches Subjekt der Verände-
rung. Dementsprechend kommt in der *Dialektik der Aufklärung* das
Motiv des Klassenkampfes kaum mehr vor. Seine Ablehnung von re-
volutionärer politischer Praxis begründet A. zudem damit, dass eine
solche selbst bei günstigstem Verlauf mit Gewalt und Unrecht ein-
hergeht. Die einzige Form von verändernder Praxis, die er zu seiner
Zeit für möglich hält, ist eine Theorie, die versucht, das Bewusstsein
und das Denken der Menschen zu verändern, und so eine Umgestal-
tung der gesellschaftlichen Realität vorbereitet.

DER POSITIVISMUSSTREIT. In den 60er Jahren war A. maßgeblich am
»Positivismusstreit« beteiligt, einem wissenschaftstheoretischen Streit
über die Methode und die Grundlagen der Sozialwissenschaften. Als
Vertreter der Kritischen Theorie disputierten A. und sein ehemaliger
Assistent Jürgen → Habermas mit Karl Raimund → Popper und des-
sen Schüler Hans Albert, den Exponenten des kritischen Rationalis-
mus. Ein zentraler Streitpunkt war A.s These, dass die Daten und
Aussagen der empirischen Einzelwissenschaften nur im Kontext ei-
ner Theorie der gesellschaftlichen Totalität verstanden werden kön-
nen.

»NEGATIVE DIALEKTIK« ODER »DIE KRITIK DER IDENTIFIZIERENDEN VER-
NUNFT«. In der 1966 vollendeten *Negativen Dialektik* avanciert die tra-
ditionelle Philosophie zum Hauptgegenstand von A.s Vernunftkritik.
Da er davon überzeugt ist, dass sich die Herrschaft über die Natur bis
ins philosophische Denken hinein reproduziert und dort widerspie-
gelt, schreibt A. die Geschichte der Herrschaft im Hinblick auf die
Philosophie. Insbesondere den großen Systemen des deutschen Idea-
lismus wirft er vor, sich die Totalität des Wirklichen gewalttätig und

restlos einverleiben zu wollen und dadurch einen Machtanspruch gegenüber der Welt zu bekunden.

Das Ziel traditionellen philosophischen Denkens ist die Identität von Begriff und Gegenstand: »Denken heißt identifizieren.« In den identifizierenden Urteilen trägt das denkende Subjekt seine allgemeinen Begriffe, die es durch Abstraktion von besonderen Gegenständen gewonnen hat, wieder an die Gegenstände heran, um sie sich zu unterwerfen und einzuverleiben. Dem Subjekt gelingt es aber nicht, die Individualität und Eigentümlichkeit der Gegenstände im Begreifen voll zu erfassen. Denn die Qualitäten der besonderen Gegenstände können in ihren allgemeinen Gattungsbegriffen nicht enthalten sein. Die Konsequenz ist, dass die Begriffe die ihnen unterworfenen Gegenstände letztlich verfehlen. Die traditionell vom philosophischen Denken angestrebte und beanspruchte Identität von Begriff und Gegenstand erweist sich für A. als Nichtidentität.

Indem das Identitätsdenken das Nichtidentische als Grenze, als den Widerspruch und die Differenz von Begriff und Gegenstand, von Subjekt und Objekt, erfährt, ist es auf einer höheren Reflexionsstufe als »negative Dialektik« genötigt, gegen diesen Widerspruch und somit gegen sich selbst in Widersprüchen zu denken. Allein durch die Erfahrung dieses Widerspruchs und seiner Negation vermag die über Hegel hinausgegangene Dialektik aber nicht unmittelbar zum Nichtidentischen – als wiederum Positivem – zu gelangen. Unter dem Nichtidentischen versteht A. das Objekt, die materielle Identität der Sache im Gegensatz zu ihrer Identifikation. Das Nichtidentische, das »negative Dialektik« zu gewinnen sucht, ist das Besondere, Individuelle und Qualitative der Gegenstände. A. versteht seine Version von Dialektik, deren »unkräftige Renaissance«, nicht als Methode im traditionellen Sinne. Denn traditionell wird die Methode vom Subjekt von außen an seine Gegenstände herangetragen, womit es ihnen Gewalt antut. Dagegen bemüht sich A. mit seiner »negativen Dialektik« um ein inhaltliches Denken, das den Objekten und ihren Qualitäten den Vorrang einräumt und ihnen gerecht zu werden versucht.

Im dritten Teil seines Werkes führt A. sein Programm einer »negativen Dialektik« an konkreten Inhalten durch. Damit möchte er auch nachahmenswerte Modelle für ein antisystematisches und nicht herrschaftliches Denken geben. Durchgeführte »negative Dialektik« versammelt verschiedene Begriffe um das Nichtidentische bzw. die Sache, die nicht unmittelbar begrifflich erfasst werden kann. Die Begriffe sollen eine Konstellation bilden, die das Innere der Sache und

den konstellativen Zusammenhang zu erkennen erlaubt, in dem diese mit anderem steht. In seinem Modell von Freiheit wendet A. sein konstellatives Denken auf Kants Willensbegriff an und versucht so den moralischen Impuls im Menschen zu erschließen.

DIE »ÄSTHETISCHE THEORIE«. EINE PHILOSOPHIE DER KUNST. A. gewinnt seinen Begriff von Kunst primär durch die Auseinandersetzung mit der Kunst der Moderne. Besonders schätzt er Samuel Becketts *Endspiel*, Pablo Picassos Guernica-Bild, Arnold Schönbergs fragmentarisches Spätwerk, Franz Kafkas Prosa und Paul Celans spätere Gedichte. A. grenzt genuine Kunst scharf von den systemaffirmierenden Waren der Kulturindustrie ab, wozu er auch den Jazz zählt. In seinem Aufsatz *Engagement* von 1962 wendet er sich kritisch gegen die engagierte Literatur, insbesondere gegen Bertolt Brecht und Jean-Paul → Sartre, und plädiert für autonome Kunstwerke. Berühmt wurde A.s 1949 geschriebener Satz, »nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch«, den er später zurücknimmt. Auschwitz beweist das Scheitern der abendländischen Kultur, da diese den Menschen nicht zu humanisieren vermochte, wodurch ihr Existenzrecht in Frage gestellt ist.

Die *Ästhetische Theorie* ist keine Ästhetik des Schönen, sondern eine Ästhetik des Erhabenen. Unter dem Erhabenen versteht A. aber nicht wie Kant die Vernunft als die übersinnliche Bestimmung des Menschen, sondern die Natur, vor allem die innere Natur des Menschen. Die Kunst, die A. als den »geschichtlichen Sprecher unterdrückter Natur« begreift, erlaubt es ihren Rezipienten, das Erhabene zu erfahren. Das ist ein zentraler Grund, warum A. die Kunst als eine »Gestalt von Erkenntnis« versteht. Die Kunst kann zwar keine Objekte, dafür aber die gesellschaftliche Realität erkennen. Insbesondere vermag genuine Kunst die Wahrheit über das Leiden und damit über die unvernünftige Wirklichkeit, die es verursacht, zum Ausdruck zu bringen. Zwar kommt Kunstwerken grundsätzlich ein Scheincharakter zu, da sie als gemachte gegenüber der empirischen Wirklichkeit eine Wirklichkeit sui generis bilden. Der ästhetische Schein ist jedoch zugleich der Ort der Wahrheit. Autonome Kunstwerke überschreiten ihren Scheincharakter auf ihren Wahrheitsgehalt hin und vermögen es, in ihren Rezipienten eine Erschütterung hervorzurufen und so eine nachhaltige Wirkung zu entfalten.

Bereits in der *Philosophie der neuen Musik* projiziert A. seine Auffassung, dass die zentrale Aufgabe der Kunst darin besteht, das Leiden zum Ausdruck zu bringen, auf Hegel. So unterstellt er, dass dieser die

Kunst als »Bewußtsein von Nöten« versteht. Moderne Kunst bringt das Leiden dadurch zur Sprache, dass sie sich vom traditionellen Ideal der Schönheit und Harmonie emanzipiert und sich bewusst das Hässliche und Sinnlose einverleibt oder sich wie die atonale Musik durch Dissonanz dem Leiden gleichmacht. Bewältigt die Kunst ihre Aufgabe, das Leiden durch Darstellung zu objektivieren und erfahrbar zu machen, wird sie zur Kritik des Bestehenden. Kunstwerke können die Wahrheit über die repressive und unvernünftige Gesellschaft jedoch nur ausdrücken, indem sie sich dem Leiden, das diese verursacht, nicht nur mimetisch gleichmachen, sondern dieses auch gestalten und in eine Form bringen. Letzteres geschieht durch das rational konstruktive Moment der Kunst, das den Gegenpol zu ihrem mimetisch expressiven Moment bildet. Der Künstler bearbeitet ein Material – Worte, Farben und Klänge –, das er rational zu einem Werk gestaltet. Obwohl die rationale Formung des Materials unvermeidlich mit einem Moment von Gewalt und Herrschaft einhergeht, vermag »ästhetische Rationalität« die Vielheit des Materials weitgehend gewalt- und herrschaftsfrei zu einer einheitlichen Form zu integrieren. Damit antizipieren gelungene Kunstwerke die utopische Gestalt der Gesellschaft, des Subjekts und der Natur und sind nicht nur als »Kritik von Praxis«, sondern zugleich als »Statthalter einer besseren Praxis« zu verstehen.

Rezeption

FRANKFURTER SCHULE. Als »Frankfurter Schule« wird die Gruppe von Philosophen und Sozialwissenschaftlern bezeichnet, die ab den 30er Jahren im Rahmen des Frankfurter Instituts für Sozialforschung unter Horkheimers Leitung an dessen Programm einer kritischen Theorie der Gesellschaft arbeitete. Obwohl A. diesem äußerst heterogenen Kreis seit 1938 offiziell angehörte und das Institut sogar ab 1953 als geschäftsführender Direktor leitete, ging von ihm keine Schulbildung im engeren Sinne aus. A. hatte zwar viele Schüler und entfaltete seit den 50er Jahren eine starke öffentliche Wirkung. Seine bekanntesten Mitarbeiter, Ralf Dahrendorf und Jürgen Habermas, gingen jedoch frühzeitig eigene Wege.

PARADIGMEN DER REZEPTION. Im deutschsprachigen Raum wurde die *Dialektik der Aufklärung* erst 1969 neu aufgelegt. Seitdem ist eine gewaltige Menge an Literatur zu den vielfältigen Themen von A.s Werk entstanden, die unvermindert anwächst. Obwohl 2003 anläss-

lich A.s 100. Geburtstags eine Reihe von Konferenzen stattfanden und sogar mehrere neue Biographien erschienen, spielt A.s Denken in den gegenwärtigen philosophischen Debatten jedoch kaum mehr eine Rolle.

In der Flut der Literatur zu A.s Werk lassen sich drei zentrale Paradigmen der Rezeption und der Kritik an A. unterscheiden. Das erste Paradigma stützt sich auf die theologischen Motive von A.s Denken. Innerhalb dieses Deutungsmusters, das insbesondere Anfang der 80er Jahre vorherrschend war, wird A. als genuin messianisch oder eschatologisch inspirierter Denker rezipiert und sein Denken übereinstimmend als im Kern theologisch begriffen. Die Vertreter dieses Interpretationsmusters verstehen sich als Kritiker von A. So erklären sie die theologischen Motive seines Denkens als Konsequenz der unauf lösbaren Aporien seiner Rationalitätsanalyse. Andere Interpreten, wie Friedemann Grenz und Habermas, betonen dagegen, dass sich A. zeitlebens als atheistischer Denker verstanden hat.

Gemäß dem zweiten Interpretationsmuster, das vor allem in den 70er und 80er Jahren vertreten wurde, bildet die Ästhetik den Höhepunkt von A.s Denken (Wolfgang Iser, Gerhard Kaiser). Analog dazu kritisiert Habermas bei A. die »Abtretung der Erkenntnis-Kompetenzen an die Kunst« und Rüdiger Bubner die »*Auswanderung der Theorie in die Ästhetik*«.

Seit den 90er Jahren sind etliche Schriften erschienen, die sich mit den Themen Moralphilosophie und Ethik bei A. beschäftigen. Die Vertreter des aktuellsten Interpretationsmusters bemühen sich um die ethischen und moralischen Gehalte von A.s Denken und gehen teilweise so weit, dieses als ein im Kern oder im Ganzen ethisches Denken zu interpretieren. Dabei versuchen sie, die Relevanz von A.s Denken für die gegenwärtigen Ethikdebatten aufzuzeigen.

NIETZSCHE, HEIDEGGER UND DIE POSTMODERNE-DEBATTE. A. hat sich häufig äußerst kritisch mit → Heidegger auseinandergesetzt. Hermann Mörchgen zeigt in seinen Monographien jedoch auf, dass zwischen den beiden Denkern etliche Gemeinsamkeiten bestehen. Heidegger gilt wie Nietzsche als Vordenker der in den 80er und 90er Jahren geführten philosophischen Postmoderne-Debatte. In seiner erst 1996 publizierten Vorlesung *Probleme der Moralphilosophie* bekennt A., dass er Nietzsche von allen großen Philosophen am meisten verdankt.

Der starke Einfluss Nietzsches und die Nähe von A.s und Heideggers Denken dürften erklären, warum A. im Zuge der philosophischen

Postmoderne-Debatte wieder an Aktualität gewann. So wurden die Gemeinsamkeiten herausgestellt, die zwischen → Derridas Verfahren der »Dekonstruktion« und A.s Durchführung »negativer Dialektik« bestehen. → Foucault bekannte 1983, dass ihm durch die rechtzeitige Kenntnis der Frankfurter Schule viel Arbeit und etliche Umwege erspart geblieben wären. Lyotard knüpft mit seiner Ästhetik des Erhabenen explizit an A. an.

Bibliographie

Werke: Gesammelte Schriften in 20 Bänden, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1970–86. – Nachgelassene Schriften, hg. vom T.W.A. Archiv, Abt. I: Fragment gebliebene Schriften, Abt. IV: Vorlesungen (geplant: Abt. I–VI), Frankfurt/M. 1993ff.

Literatur: K. SAUERLAND: Einführung in die Ästhetik A.s, Berlin 1979. – B. LINDNER/W. M. LÜDKE (Hgg.): Materialien zur ästhetischen Theorie, Frankfurt/M. 1980. – L. von FRIEDEBURG/J. HABERMAS (Hgg.): A.-Konferenz 1983, Frankfurt/M. 1983. – R. WIGGERSHAUS: Die Frankfurter Schule, München/Wien 1986. – R. KAGER: Herrschaft und Versöhnung, Frankfurt/M. 1988. – E. JAMESON: Late Marxism. A., or, The Persistence of the Dialectic, London/New York 1990 (dt. Hamburg 1991). – G. SCHWEPPENHÄUSER: Ethik nach Auschwitz, Hamburg 1993. – J. NORDQUIST: T.A. A Bibliography, Bd. 1 und 2, Santa Cruz 1988/94. – G. SCHWEPPENHÄUSER: T.W.A. zur Einführung, Hamburg 1996 (4., erg. Aufl. 2005). – U. KOHLMANN: Dialektik der Moral, Lüneburg 1997. – M. KNOLL: T.W.A. Ethik als erste Philosophie, München 2002. – D. CLAUSSEN: T.W.A., Frankfurt/M. 2003. – T. HUHNS (Hg.): The Cambridge Companion to A., Cambridge u. a. 2004. – A. HONNETH (Hg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurter A.-Konferenz 2003, Frankfurt/M. 2005. – U. MÜLLER: T.W.A.s »Negative Dialektik«, Darmstadt 2006.

M. Knoll

Hannah Arendt

A. wurde am 14. Oktober 1906 in Hannover als Tochter einer assimilierten jüdischen Familie geboren. Sie wuchs in Königsberg auf. Zum Studium der Philosophie, griechischen Altphilologie und evangelischen Theologie ging sie zunächst nach Marburg, später nach Freiburg und Heidelberg. In Marburg wurde sie philosophisch besonders geprägt von Martin → Heidegger, mit dem sie auch ein Liebesverhältnis verband. In Heidelberg wurde der Existenzphilosoph Karl → Jaspers ihr Lehrer, dem sie in lebenslanger Freundschaft verbunden blieb. Bei ihm promovierte sie 1928 mit einer Arbeit über den *Liebesbegriff bei Augustin*. Nach der nationalsozialistischen Machtergreifung emigrierte A. 1933 nach Paris. Dort arbeitete sie für die Jugend-Alijah, eine Organisation, die jüdische Kinder und Jugendliche aus

Deutschland nach Palästina brachte. 1937 wurde A. von der NS-Regierung ausgebürgert. Nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs verließ sie mit ihrem zweiten Mann Heinrich Blücher Frankreich und ging als Staatenlose in die USA. Dort fasste sie im deutsch-jüdischen Intellektuellenmilieu New Yorks Fuß und arbeitete eine Zeitlang als Lektorin. 1951 wurde ihr die amerikanische Staatsbürgerschaft verliehen. Nach dem Erscheinen ihres ersten Hauptwerks, *The Origins of Totalitarianism*, wurden ihr Gastprofessuren an vielen amerikanischen Universitäten (u. a. in Princeton und Berkeley, an der Columbia University und der University of Chicago) angeboten. Aus den Vorlesungen gingen wichtige Bücher hervor, so *The Human Condition* (1958) und *On Revolution* (1963). Auf ihren regelmäßigen Reisen nach Europa hielt sie viele freundschaftliche Kontakte aufrecht – u. a. zu ihrem philosophischen Lehrer Karl Jaspers und zur Schriftstellerin Mary McCarthy. Viele ihrer Briefwechsel sind inzwischen veröffentlicht worden, so dass wir über ihre Biographie in persönlicher, intellektueller und politischer Hinsicht gut unterrichtet sind. Zwischen 1963 und 1967 lehrte A. an der University of Chicago. 1967 wurde sie Professorin an der Graduate Faculty der New School for Social Research in New York. A. erlag am 4. Dezember 1975 einem Herzinfarkt. In ihrer Schreibmaschine fand man die erste Seite des Buches über die Urteilskraft, mit dem sie ihr dreiteilig entworfenen Werk über *Das Leben des Geistes* abschließen wollte.

Werk

TRADITIONSBRUCH UND TOTALITÄRE HERRSCHAFT. *The Origins of Totalitarianism* ist A.s Versuch einer politisch-historischen Zeitdiagnose auf den Trümmern einer zusammengebrochenen Tradition des politischen Handelns und Denkens. Ihre historische Einordnung und theoretische Deutung totaler Herrschaft erweist den Totalitarismus als einen grundstürzend neuen Herrschaftstypus der Moderne, der sich von früheren Formen der Tyrannei und Gewaltherrschaft unterscheidet. Einen Unterschied stellt die Art dar, wie unter totaler Herrschaft Ideologie und Terror zusammenwirken, um einen Prozess permanenter Bewegung zu initiieren und anzutreiben. Dieser raubt den Menschen die Freiheit und die Erfahrbarkeit einer humanen Welt, welche durch menschliches Recht und Institutionen stabilisiert wird. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass eine moderne Massengesellschaft von Vereinsamten das soziale Substrat totaler Herrschaft bildet. Terror und Ideologie zerstören sowohl die Pluralität der Men-

schen, in der A. die Grundbedingung aller Politik sieht, als auch die Freiheit, d. h. den Sinn aller Politik. Denn der permanente Terror erzeugt eine Volksmasse gehorsamer Unterworfenen, die keine menschliche Welt mehr miteinander teilen; und die Ideologie unterbindet die Chance individuell verantwortungsvollen Lebens dadurch, dass unter der Vorherrschaft scheinbar logisch zwingender Gesetze eines Geschichtsprozesses, der im Kampf der Rassen oder Klassen besteht, eigenständiges Denken und Urteilen ihren Sinn verlieren.

Obschon der Totalitarismus ein neues Herrschaftsphänomen im 20. Jahrhundert ist, tritt er nicht aus dem Nichts auf die weltgeschichtliche Bühne. In den ersten beiden Teilen ihres Buches werden im Antisemitismus, der den Kristallisationskern der nationalsozialistischen Ideologie bildet, und besonders im Imperialismus des späteren 19. Jahrhunderts seine Vorbedingungen offengelegt. A. will zeigen, wie durch die Zerstörung des Nationalstaates und der ihn tragenden Institutionen sowie durch den expansiv-ökonomischen Zug des Imperialismus, »als die Bourgeoisie die kapitalistischen Konkurrenz- und Produktionsgesetze in die Politik trug«, jenes Substrat einer Massengesellschaft Entwurzelter und Vereinsamter entstand, aus dem heraus die historische Möglichkeit totalitärer Herrschaft erwachsen konnte. Woran es diesen Entwurzelten und – trotz ihrer Vielzahl – Vereinsamten mangelte, war sowohl ein gemeinsamer Sinn (common sense), als auch eine geteilte, öffentliche politische Welt, deren Sinnstrukturen von jenem Sinn hätten erhellt und verstanden werden können. Was sie stattdessen im Überfluss besaßen, waren Erfahrungen ihrer Überflüssigkeit. Auf diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum A. in ihrem Prozessbericht *Eichmann in Jerusalem* gegen einen der Hauptverantwortlichen für die Ermordung der europäischen Juden vor allem den Vorwurf erheben konnte, dass er unfähig gewesen sei, selbst zu denken. In Bezug auf Eichmann hat A. zudem den Ausdruck von der »Banalität des Bösen« geprägt.

Nach dem Traditionsbruch steht heute laut A. die Existenz der Geschichte selbst auf dem Spiel, sofern sie verstanden und darum erinnert werden kann. Das Aufkommen des Totalitarismus hat »den Ruin unserer Denkkategorien und Urteilsmaßstäbe ans Licht gebracht«. Geschichtsschreiber müssen daher lernen, »gleichsam ohne Geländer zu denken«.

THE HUMAN CONDITION ODER EINE GESCHICHTE VOM HANDELN, DER MACHT UND DER LIEBE ZUR WELT. A. fragt nach den Ursachen und

Folgen des Traditionsbruchs, der in den totalitären Herrschaftsformen des Nationalsozialismus und des Stalinismus kulminierte. Diese Frage nimmt sie auch in ihrem Buch *The Human Condition* (dt. *Vita activa*) auf und untersucht sie auf dem Hintergrund verkehrter Verständnisse und Wertungen menschlichen Tätigseins in der Neuzeit. Als »condition humaine« bezeichnet sie fünf Grundbedingungen menschlicher Existenz: das Leben selbst, Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität. Darauf aufbauend unterscheidet A. phänomenologisch zwischen drei Tätigkeitsweisen, die sich durch ihren jeweiligen Bezug auf diese Grundbedingungen charakterisieren lassen: das Arbeiten, Herstellen und Handeln. Während sich die Arbeit auf die natürlichen Notwendigkeiten des Lebens erstreckt und sich in einem Kreislauf von Tun und Verzehren verausgabt, errichtet das zweckorientierte Herstellen eine vom Menschen bewohnbare Welt beständiger Werke, in der wiederum das Handeln und Sprechen der Menschen einen öffentlichen Raum aufspannen und erhalten, in welchem Menschen in ihrer Pluralität und Einzigartigkeit erscheinen und ein sinnvolles »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« knüpfen können. A. trennt tätigkeitsphänomenologisch auf diese Weise den privaten Raum streng vom öffentlichen. Historisch greift sie dabei auf das Modell der griechischen Polis zurück. Ihre Unterscheidung von drei Weisen des Tätigseins ist mithin nicht wertneutral. Das Handeln in der öffentlichen Sphäre gilt ihr als die Tätigkeitsweise mit dem höchsten Rang. Während die Arbeit ihrer eigenen Struktur und Sinnbestimmung nach sklavisch ist und dem notwendigen Kreislauf des Lebensprozesses verhaftet bleibt, eröffnen und erfüllen das Handeln und Sprechen erst den öffentlichen Raum menschlicher Freiheit. Im Verlauf der Neuzeit kommt es indes zu einer vollkommenen Umwertung. Nachdem das Leben zum höchsten Gut geworden ist, hat die Tätigkeitsweise, die mit dem Leben selbst als Grundbedingung menschlicher Existenz befasst ist, die Arbeit, den anderen Tätigkeitsweisen, Handeln und Herstellen, den Rang endgültig abgelaufen. In der Gegenwart triumphiert daher das animal laborans sowohl über den homo faber als auch über den Menschen, insoweit er als freier politisch Handelnder in Erscheinung tritt.

A.s republikanisches Politikverständnis sperrt sich gegen ein leichtes Verstehen gleichsam durch ein Doppelschließsystem. Der Begriff des Handelns ist der eine – praktische – Schlüssel. Es bedarf jedoch seiner theoretischen Ergänzung um A.s Verständnis der Urteilskraft, um sich einen Zugang zu ihrem Politikbegriff zu verschaffen. Handeln

und Urteilen sind in ihrem Vollzug beide auf die Pluralität des Menschen bezogen, die Politik möglich macht.

Sowohl das Handeln als auch das Sprechen, das A. dem Handeln regelmäßig zur Seite stellt, vollziehen sich im Bezugsgewebe zwischen den Menschen, das seinerseits aus Handeln und Sprechen hervorgegangen ist. Es sind Myriaden feinsten unsichtbarer Fäden, die sich zu einem tragfähigen Netz verknoten, das gleichwohl zerreißen kann. Als Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten beruht es einerseits auf dem Vermögen der Menschen, initiativ miteinander zu handeln und zu sprechen, voreinander in Erscheinung zu treten und sich auf einen Wettstreit um Exzellenz und Vorrang einzulassen, andererseits beruht es darauf, Handlungen im narrativen Nachvollzug Sinn zu verleihen und sie in Erinnerung zu behalten, um so der Verletzlichkeit der öffentlichen menschlichen Handlungssphäre und ihrer Vergänglichkeit zu begegnen. Das Handeln des Menschen ist indes nicht nur vom Vergessenwerden bedroht, sondern ist darüber hinaus in der Parallelverlegenheit, unabsehbar und unwiderruflich zu sein. Unabsehbar ist es, weil das Handeln zum einen im Zusammenhandeln mit anderen besteht und mithin nicht der Kontrolle eines einzelnen Handelnden allein unterliegt und weil es zum anderen eine Eigendynamik besitzt, so dass der Handelnde die Folgen seines Tuns niemals überblicken kann. Unwiderruflich ist es, weil nichts, das einmal getan ist, ungeschehen gemacht werden kann. Die Heilmittel gegen diese Parallelverlegenheit findet A. in den Fähigkeiten des Menschen zu versprechen und zu verzeihen.

Wie das Handeln ist auch das Urteilen, wie A. es versteht, auf die Pluralität des Menschen bezogen. A.s Vorbild ist Kant. In der Kritik der ästhetischen Urteilskraft will sie Kants eigentliche politische Philosophie entdecken, die sie aufgreift und sich zu eigen macht. An die Seite des Selbstdenkens und Mit-sich-einstimmig-Denkens tritt bei Kant die Maxime der »erweiterten Denkungsart«: das »an der Stelle jedes anderen Denken«, mithin die Einstimmigkeit mit anderen. »[D]as ist in der politischen Philosophie der grösste [sic!] Schritt seit Sokrates« (*Denktagebuch*, S. 570).

Der Sinn der Politik ist laut A. die Freiheit. Im gemeinsamen Handeln bewährt sich Freiheit als positive im Aufbau eines öffentlichen Raumes, im Urteilen bewährt sich die Freiheit als negative in der Unabhängigkeit eines Denkens, das indes nach der Maxime der erweiterten Denkungsart zugleich auf Verständigung und Einstimmigkeit mit anderen ausgerichtet bleibt. Aus dem Zusammenspiel solchen Urteilens und Handelns entsteht, was A. im Unterschied zu

Herrschaft, Gewalt und bloßer Kraft als Macht begreift, die → Habermas zutreffend als kommunikative Macht charakterisiert hat.

ON REVOLUTION ODER DIE KONSTITUTION DER FREIHEIT UND DAS ÖFFENTLICHE GLÜCK. Mit ihrem Werk *On Revolution* legt A. eine vergleichende Analyse der Französischen und der Amerikanischen Revolution vor, in der sie die Möglichkeiten politischen Handelns und des Konstitutionalismus in der Moderne auslotet. Wie Menschen durch Akte des Versprechens der Ungewissheit der Zukunft und der Unabsehbarkeit des Handelns begegnen, so verlangt auch die öffentliche Sphäre der Freiheit nach dauerhaften Institutionen, die die Möglichkeit der Freiheit erhalten. Für A. ist es die herausragende Leistung der Amerikanischen Revolution, eine solche »constitutio libertatis« gewaltlos ins Werk gesetzt zu haben, deren Dauerhaftigkeit und Autorität sich keiner transzendenten oder transpolitischen Quelle verdankt, sondern ganz durch die Macht verbürgt ist, die den wechselseitigen Verpflichtungen und Versprechen des Gründungsaktes selbst entspringt. Im Vergleich dazu hat es die Französische Revolution versäumt, eine dauerhafte politische Ordnung zu etablieren. Eine Ursache für dieses entscheidende Versäumnis sieht A. in der fatalen Tendenz, dass sich die französischen Revolutionäre der Lösung der sozialen Frage zugewandt haben. Radikale soziale Reformen zur Verringerung der Armut sind jedoch ihrem gesellschaftlich-utilitären Charakter nach aus der obliquen Perspektive A.s nichts Politisches. A.s affirmative Betrachtung der Amerikanischen Revolution wird ergänzt um eine Verfallsgeschichte. Denn die republikanischen Errungenschaften der »founding fathers« werden durch liberale Missverständnisse verstellt und durch das Eindringen der Gesellschaft sowie von Privatinteressen in den öffentlichen Raum bedroht. Die öffentliche Sphäre, der Gedanke des öffentlichen Glücks und der öffentlichen Freiheit verlieren ihre Bedeutung, wenn die politische Ordnung primär unter dem Gesichtspunkt der Sicherung individueller Freiheiten und Rechte sowie des sozialen Wohlergehens betrachtet wird, die eine Regierung gewährleisten soll, deren Herrschaft durch ein institutionelles Gefüge ausbalanciert und begrenzt wird. Dem hält A. die »wahrhaft revolutionäre Hoffnung« des Räte-systems als Ideal entgegen.

DAS LEBEN DES GEISTES UND DAS VERHÄLTNISS VON POLITIK UND PHILOSOPHIE. Mit dem Prozess und der Verurteilung des Sokrates hat sich laut A. eine Kluft zwischen Politik und Philosophie aufgetan. Konnte

Sokrates noch Bürger und Philosoph zugleich sein, treten mit Plato und in der ihm folgenden westlichen Tradition des politischen Denkens Politik und Philosophie unversöhnlich auseinander. Seither versuchen Philosophen entweder Politik nach den außerpolitischen Maßstäben von Wahrheit und Gerechtigkeit zu beurteilen und trachten danach, sie gegebenenfalls radikal umzugestalten, oder sie ziehen sich aus der verkehrten Welt der Politik in eine kontemplative Lebensform zurück. Obwohl diese Kluft zwischen Politik und Philosophie historisch auf das Ereignis des Todes des Sokrates zurückgeht, ist ihr Aufklaffen jedoch nicht kontingent. Denken und Handeln, philosophische Wahrheit, die den Menschen nach A.s existentialistischem Philosophieverständnis im Singular betrifft, und politische Meinung, die der Tatsache der menschlichen Pluralität als Voraussetzung der Politik Rechnung trägt, stehen notwendig zueinander in Spannung. Aus diesem Grund wollte Arendt die Bezeichnung »politische Philosophin« für sich nicht akzeptieren. Es wäre aber falsch, daraus zu schließen, dass ihre Hinwendung zum »Leben des Geistes« in ihren letzten postum veröffentlichten Werken einen Bruch mit ihren politik- und handlungstheoretischen Arbeiten bedeutet. Im Denken, Wollen und Urteilen sieht sie die drei grundlegenden und auseinander nicht ableitbaren Tätigkeiten des Geistes. Während zu A.s Politikbegriff das Wagnis des öffentlichen In-Erscheinung-Tretens gehört, erscheinen die geistigen Tätigkeiten selbst nie. Beruht Politik auf der Vielheit der Menschen, so kennzeichnet es das Leben des Geistes, dass man allein ist und mit sich selbst verkehrt. Wie sich das Denken zur Welt der Erscheinung abgrenzen lässt, wird in A.s Überlegungen über das Denken daher zu einer zentralen Frage. Während sie die Erscheinung epistemologisch rehabilitiert, soll sich das Denken laut A. gerade aus der vom Menschen geteilten Welt der Erscheinung zurückziehen. A. unterscheidet zu diesem Zweck zwischen Erkennen, das auf Wahrheit gerichtet ist, und dem, was sie als Denken begreift. Die denkende Vernunft sucht nicht nach Wahrheit, sondern nach Sinn.

In ihrem je unterschiedlichen Verhältnis zur Welt der Erscheinung stehen Politik und philosophisches Denken zueinander in einer unaufhebbaren Spannung.

Rezeption

A. ist beides zugleich: eine originelle politische Theoretikerin, die zu den einflussreichsten im 20. Jahrhundert gezählt werden darf, und

eine streitbare intellektuelle Außenseiterin, deren Gedanken und Ideen so ungewöhnlich waren, dass sich über die Auslegung und Bewertung ihres Werks keine Einigkeit erzielen lässt. A.s historische und theoretische Analyse totaler Herrschaft war sowohl den Historikern als auch den politischen Theoretikern des Totalitarismus zu spekulativ und methodisch zu unkonventionell, indessen ihre Analyse den Kritikern der linken Seite des politischen Spektrums wegen des Vergleichs von Nationalsozialismus und Kommunismus suspekt erschien und von ihnen als bloßes Produkt und politisches Instrument des Kalten Krieges abgetan wurde. Wie A. das Modell der griechischen Polis für ihre phänomenologische Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln als verbindliche Orientierung aufgriff und auf diesem Hintergrund zu einer strikten Trennung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten, dem Politischen und dem Gesellschaftlichen gelangte, erweckte zudem den Anschein, ihre politische Theorie sei der Inbegriff elitärer, neoaristotelischer Polismnostalgie, in der die berechtigten Ansprüche gesellschaftlicher Emanzipation verkannt würden. Andererseits fanden bei diesen Kritikern die partizipatorischen Elemente ihrer Theorie sowie das rätendemokratische Politikideal Zuspruch, während beides die konservativen Kritiker dazu veranlasste, gegen A. den obligaten Utopievorwurf zu erheben. A.s republikanisches Politikverständnis hat aber sowohl in den Vereinigten Staaten von Amerika unter den Befürwortern einer »civil society« Anhänger gefunden als auch unter Intellektuellen der sich im Umbruch befindenden Länder Osteuropas.

Laut Canovans Neuinterpretation muss A.s gesamtes politisches Denken im Lichte ihres Totalitarismusverständnisses gesehen werden. Diese Sichtweise ist insoweit berechtigt, als tatsächlich der Bruch der Tradition im politischen Denken und Handeln sowie der »Ruin unserer Denkkategorien und Urteilsmaßstäbe« im Totalitarismus kulminierte und mit Gewalt ans Licht drängten. An A.s von Kant ausgehende Überlegungen zu einer Kritik der politischen Urteilskraft hat E. Vollrath angeknüpft und sie zu einer Grundlegung einer Philosophie des Politischen systematisiert.

Bibliographie

Werke (in Auswahl): Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin 1929. – The Origins of Totalitarianism, New York 1951 (erw. dt. Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt/M. 1955). – Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess, London 1958 (dt. München 1959). – The Human Condition, Chicago 1958 (dt. Vita activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960). – Between Past

and Future. Eight Exercises in Political Thought, New York 1961 (erw. New York 1968, dt. Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 1994). – Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil, New York 1963 (dt. München 1964). – On Revolution, London 1963 (dt. München 1965). – On Violence, New York 1970 (dt. Macht und Gewalt, München 1970). – The Life of the Mind, Vol. 1, Thinking, New York 1977 (dt. München 1979). – The Life of the Mind, Vol. 2, Willing, hg. von M. McCarthy, New York 1978 (dt. München 1979). – Lectures on Kant's Political Philosophy, hg. von R. Beiner, Chicago 1982 (dt. Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, München 1985). – Philosophy and Politics, in: Social Research 57 (1990) (dt. Philosophie und Politik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 [1993]). – Denktagebuch, hg. von U. Ludz, München 2002.

Literatur: E. VÖGELIN: The Origins of Totalitarianism, in: The Review of Politics 15 (1953). – E. YOUNG-BRUEHL: H.A. For Love of the World, New Haven/London 1982 (dt. H.A. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt/M. 1986). – G. KATEB: H.A. Politics, Conscience, Evil, Totowa 1984. – M. CANOVAN: H.A. A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge 1992. – W. HEUER: Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus H.A.s, Berlin 1992. – P. KEMPER (Hg.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf H.A., Frankfurt/M. 1993. – S. BENHABIB: The Reluctant Modernism of H.A., Thousand Oaks 1996 (dt. H.A. Die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg 1998). – D. R. VILLA: A. and Heidegger. The Fate of the Political, Princeton 1996. – H. F. PITKIN: The Attack of the Blob. H.A.'s Concept of the Social, Chicago 1998. – H. BRUNKHORST: H.A., München 1999. – D. R. VILLA: Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of H.A., Princeton 1999. – DERS. (Hg.): The Cambridge Companion to H.A., Cambridge 2000. – B. GESS: Politisches Handeln: H.A., in: H. J. LIETZMANN (Hg.): Moderne Politik. Politikverständnisse im 20. Jahrhundert, Opladen 2001. – K. SONTHEIMER: H.A., München 2005. – A. GRUNENBERG: H.A. und Martin Heidegger, München 2006. – J. SCHULZE WESSEL: Ideologie der Sachlichkeit. H.A.s politische Theorie des Antisemitismus, Frankfurt/M. 2006.

D. Lüddecke

John Langshaw Austin

A. wurde 1911 in Lancaster/GB geboren. Ab 1924 studierte er Klassische Philologie in Shrewsbury, 1929 erhielt er ein Stipendium für dieses Fach für das Balliol College in Oxford. Dort beschäftigte er sich zunehmend mit griechischer Philosophie, insbesondere mit Aristoteles. Wie ein postum veröffentlichter Aufsatz über die aristotelische Ethik zeigt, standen dabei von Anfang an methodische Sprachuntersuchungen der Syntax und Semantik philosophischer Begriffe im Vordergrund. In Oxford wurde A. philosophisch durch Prichard beeinflusst, der zu dieser Zeit Professor für Moralphilosophie war. Mit Prichard diskutierte er u. a. die Ethik des Aristoteles und die Analyse von Versprechen. Prichard fasste Versprechen wesentlich nicht als wahre oder falsche Aussagen, sondern als Handlungen auf und nahm damit eine Grundidee der späteren Sprechakt-

theorie A.s vorweg. 1933 wurde A. Fellow am All Souls College, 1935 Tutor im Magdalen College. In der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg hielt er einige Vorlesungen über die *Nikomachische Ethik* und arbeitete zur Philosophie von Platon, Leibniz und Kant. Der 1939 veröffentlichte Artikel *Are There A Priori Concepts* zeigt jedoch bereits eine Abkehr A.s von rein historisch-exegetischen Fragestellungen. Hier diskutiert er die Frage nach der Bedeutung des Wortes »Begriff« als eine moderne Version des Universalienproblems. A. lehnt dabei die Annahme der Existenz von Universalien ab. Diese Auffassung vertritt er in einem 1940 gehaltenen Vortrag mit dem Titel *The Meaning of a Word* auch bezüglich der Bedeutung von Wörtern. A. gab später noch H. W. B. Josephs *Lectures on Leibniz* (1949) und eine Übersetzung von Freges *Grundlagen der Arithmetik* (1950) heraus, sein Interesse galt nun jedoch zunehmend der systematischen Darstellung und Analyse von Argumentationen. Zwischen 1936 und 1939 diskutierte er regelmäßig u. a. mit A. Ayer und I. Berlin über Probleme der sinnlichen Wahrnehmung, Aussagen a priori, irrealen Konditionalsätze, die Erkenntnis des Fremdseelischen und den Neopositivismus des Wiener Kreises. Im Krieg war A. Offizier beim britischen Intelligence Service. Die Tätigkeit beim Geheimdienst wird oft als prägend für seine spätere typische Art des Philosophierens betrachtet, die häufig den Charakter eines Verhörs konkreter philosophischer Argumente annimmt. Einflussreich wurde A. vor allem durch seine nach dem Krieg eingerichteten Samstagvormittags-Seminare, in denen u. a. → Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*, Freges *Grundlagen der Arithmetik*, das Problem der Dispositionsbegriffe und Chomskys *Syntactic Structures* diskutiert wurden. Mit einem gewissen Recht gilt A. – der ab 1952 als Whites Professor of Moral Philosophy lehrte – seither als einer der Begründer der Ordinary Language Philosophy (Philosophie der normalen Sprache). In der Zeit bis zu seinem überraschenden Tod 1960 veröffentlichte A. Aufsätze zu verschiedenen Themen, so zum Wahrheitsbegriff (*Truth*, 1950) und zum Problem des Fremdseelischen (*Other Minds*, 1946), in denen seine sprachanalytische Methodik weiter in den Vordergrund trat; die meisten seiner Artikel und Vorträge (darunter alle in diesem Beitrag erwähnten) sind in den *Philosophical Papers* (1961) publiziert worden. In *How to Talk. Some Simple Ways* (1952) und in *Performative Utterances* (1956) stellt A. die Grundlagen seiner Sprechakttheorie vor; sie wurden in mehreren Vorlesungen weiterentwickelt, postum redigiert und 1962 unter dem Titel *How to Do Things With Words* veröffentlicht. Aus Vorlesungsmanuskripten der Jahre 1947–49 ent-