

(10) Kultur und Politik¹

von Hannah Arendt² (1958)

1

Kultur, was immer wir darunter verstehen mögen, gehört keineswegs mehr zu den Dingen, die wir fraglos und dankbar hinnehmen. Das Wort selbst erregt Unbehagen, und zwar nicht sowohl bei den Gebildeten als bei den Kulturschaffenden, bei denjenigen, welche die Dinge herstellen, deren Gesamtheit eine Kultur ausmacht. Ist man sich in den Überlegungen nicht dieses uns allen gegenwärtigen Mißtrauens bewußt, so redet man, fürchte ich, sowohl an dem vorbei, was ist, wie an dem, was sein könnte.

¹ Aus: Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, hrsg. von Ursula Ludz, München Zürich 1994, Seite 277-304

² Nachdruck (aus: *Merkur* 12, Heft 12, Dezember 1958, S. 1122-1145) des Vortrages, den H. A. auf dem Kulturkritikerkongreß anlässlich der 800-Jahr-Feier der Stadt München (30. 6. bis 5. 7. 1958) gehalten hat, unter Berücksichtigung des Abdrucks in der Kongreß-Publikation (*Untergang oder Übergang: 1. Internationaler Kulturkritikerkongreß in München 1958*, hrsg. von Burghard Freudenfeld, Vorwort von Alfred Marchionini, München: Banaschewski, 1959, S. 35-66) und Hinzufügung der Antwort Arendts auf kritische Stimmen zu ihrem Vortrag (im Kongreßband S. 165f.). Bis auf unerhebliche Abweichungen sind beide Druckfassungen des Vortrages identisch.

H. A. hat diese Rede vermutlich auf deutsch ausgearbeitet. Ihren Nachlaßpapieren in der Library of Congress in Washington ist zu entnehmen, daß Richard Winston eine englische Übersetzung für die Zeitschrift *Partisan Review* anfertigte, die jedoch niemals publiziert wurde und im Arendt-Nachlaß nicht erhalten ist. – Eine erste englischsprachige Vortragsversion, die allerdings nur einen Teilaspekt der deutschen abdeckt (siehe unten), hat wahrscheinlich vor der Übersetzung existiert. H. A. hatte im Juni 1958, also kurz vor der Münchner Konferenz, auf einer Tagung gesprochen, die die Zeitschrift *Daedalus* zusammen mit dem Tamiment Institute of New York veranstaltet hatte. Ihr dortiges Referat ist unter dem Titel »Society and Culture« in der Zeitschrift *Daedalus* (89. Jg., Heft 2, Spring 1960, S. 278-287), zusammen mit anderen Tagungsbeiträgen, erschienen. Die *Daedalus*-Fassung hat H. A., möglicherweise unter Benutzung der o. g. Übersetzung von R. Winston, für den Sammelband *Between Past and Future* (BPF, S. 197-226) überarbeitet, um den gesamten Part II erweitert und unter den Titel »The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance« gestellt.

Die fünfteilige deutsche Fassung und die zweiteilige amerikanische Letztfassung unterscheiden sich nicht in den grundsätzlichen Aussagen. Die Hauptunterschiede und -ähnlichkeiten sind die folgenden: Teil I entspricht Part 1 (BPF, S. 197-211), wobei letzterer erheblich erweitert wurde; thematisiert wird die Bedrohung der Kultur durch die Gesellschaft, die »gute Gesellschaft« (das »Bildungsphilistertum«) ebenso wie die Massengesellschaft; doch haben die entsprechenden Ausführungen im deutschen Teil 1 mehr einen das Gesamthema »Kultur und Politik« aufreißenden, also einleitenden Charakter, während sie im amerikanischen Part I (und dessen Vorläufer, der *Daedalus*-Fassung) eine selbständige (Teil-)Abhandlung bilden: »... Its Social ... Significance«. Die Teile II bis V entsprechen Part II: »... Its Political Significance«. Davon sind Teile II, III, IV – in denen das römische und das griechische Verständnis von Kultur und Politik herausgearbeitet, ferner Ähnlichkeiten der Kultur mit der Politik (beide sind »weltschaffend«) sowie Unterschiede zwischen ihnen (»Gewaltaspekt« der Kultur) erörtert werden – im Amerikanischen (BPF, S. 211-218) stark gekürzt und verändert. Teil V dagegen, in dem das Aufeinander-angewiesen-Sein von Kultur und Politik philosophisch begründet wird, weist eine große Ähnlichkeit mit dem amerikanischen Text (BPF, S. 218-225) auf.

Die Anmerkungen wurden, unter Benutzung der BPF-Fassung, von der Herausgeberin Ursula Ludz hinzugefügt.

Das Mißtrauen gegen die Kultur stammt nicht von heute und gestern. In Deutschland entzündete es sich wohl zuerst an dem Phänomen des **Bildungsphilistertums**, das Clemens Brentano vor rund 150 Jahren zum ersten Mal beschrieb.³ Für den Bildungsphilister war Kultur eine gesellschaftliche Angelegenheit geworden, eine Sache des sozialen Prestiges und jenes Strebens nach dem Höheren, das dieses Höhere in der Gesellschaft in Umlauf brachte, es gesellschaftlich verwertete und damit seinem eigenen Sinn nach entwertete. Dieser Vorgang ist uns bis in unsere eigene Zeit hin wohlbekannt; man nennt ihn gewöhnlich den Ausverkauf der Werte, ohne sich immer darüber klar zu sein, daß der Ausverkauf damit begann, daß die moderne Gesellschaft den »Wert« der Kultur entdeckte, das heißt sich der Kulturdinge für ihre Zwecke bemächtigte und sie **in Werte transformierte**. Der Bildungsphilister mag ein spezifisch deutscher Typus sein, die Vergesellschaftung der Kultur, ihre Entwertung in gesellschaftlichen Werten, ist ein allgemeines modernes Phänomen, und dem Bildungsphilister in Deutschland entspricht in England der Snob, in Amerika der »high-brow«-Intellektuelle und in Frankreich, wo Rousseau in den Salons des 18. Jahrhunderts das Phänomen zum ersten Mal entdeckte, vielleicht der »bien-pensant«. In Europa sind diese Dinge heute doch wohl mehr oder minder eine Sache der Vergangenheit, die uns kaum zu kümmern braucht; es liegt etwas anders in den Vereinigten Staaten, wo der Kulturnobismus der »highbrows« eine Reaktion auf die Massengesellschaft ist. Im Ausverkauf der Werte sind in der Tat gerade die Bildungswerte ausverkauft worden, und die Nachfrage nach ihnen hat das schwindende Angebot kaum überlebt.

278

Ganz anders steht es mit dem Phänomen der Vergesellschaftung überhaupt. Was wir Massenkultur nennen, ist nichts anderes als die **Vergesellschaftung der Kultur**, die in den Salons begann. Nur daß die Sphäre des Gesellschaftlichen, die sich vorerst der oberen Klassen und Stände bemächtigte, nachgerade alle Schichten erfaßt hat und damit eben zu einem Massenphänomen geworden ist. Aber all die Eigenschaften, welche die Massenpsychologie inzwischen am Massenmenschen entdeckt hat: seine Verlassenheit (und Verlassenheit ist weder Isoliertheit noch Einsamkeit) bei größter Anpassungsfähigkeit; seine Erregbarkeit und Haltlosigkeit; seine außerordentliche Konsumfähigkeit (um nicht zu sagen Verfressenheit) bei völliger **Unfähigkeit, Qualitäten zu beurteilen** oder auch nur zu unterscheiden; vor allem aber sein Egozentrismus und seine verhängnisvolle Weltentfremdung, die er (ebenfalls schon seit Rousseau) als Selbstentfremdung mißversteht – all dieses zeigte sich erst einmal in der »guten Gesellschaft«, in der wir es zahlenmäßig nicht mit Massen zu tun haben. Die ersten Massenmenschen, ist man versucht zu sagen, bildeten so wenig eine Masse im Sinne der Quantität, daß sie sich sogar einbilden konnten, eine Elite zu sein.

Dennoch bestehen sehr erhebliche Unterschiede zwischen der letzten Phase der Vergesellschaftung der Kultur in der Massenkultur und der früheren des Bildungsphilistertums. Diese lassen sich vielleicht am besten und kürzesten am Phänomen der Vergnügungsindustrie vergegenwärtigen, gegen die ja bekanntlich gerade der Bildungsphilister und der Kulturnob die allergrößten Bedenken hegten. Der Bildungsphilister ergriff das Kulturelle als Kulturwert, mit

³ Siehe Clemens Brentano, *Der Philister vor, in und nach der Geschichte: Scherzhafte Abhandlung*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Christian Brentano, Frankfurt am Main: Sauerländer, Bd. 5 (1852), S. 371-446. – Der von Arendt gebrauchte Begriff »Bildungsphilisterium« tritt bei Brentano nicht auf und ist auch sonst lexikalisch nicht nachweisbar; er wurde deshalb in »Bildungsphilistertum« geändert.

dem er sich eine höhere gesellschaftliche Position sicherte – höher nämlich, als sie seiner eigenen Meinung nach ihm von Natur oder Geburt zukam. Die Kulturwerte waren also das, was Werte immer sind, nämlich Tauschwerte, und die Entwertung, die dabei beinahe automatisch ins Spiel kam, lag eben darin, daß Kultur benutzt oder mißbraucht wurde für gesellschaftliche Zwecke. Indem die Kulturwerte von Hand zu Hand gingen, griffen sie sich ab und verloren so die allen Kulturtatsachen ursprünglich eigentümliche Fähigkeit, von sich aus zu ergreifen. Aber diese zu Werten denaturierten Kulturdinge wurden nicht verzehrt und konsumiert; auch in ihrer abgegriffensten Form blieben sie weltlich-objektiver Bestand.

Mit den Sachen, welche die Vergnügungsindustrie bietet, ist dies nicht der Fall. Sie dienen, wie man sagt, dazu, die Zeit zu vertreiben, das aber heißt, sie dienen dem Lebensprozeß der Gesellschaft, von dem sie /// nicht anders verzehrt werden als andere Konsumgüter auch. Die

278

leere Zeit, die hier vertrieben wird, ist biologische Zeit, die übrigbleibt, wenn der Arbeit und dem Schlaf Genüge getan ist. Bei einem nur arbeitenden Menschen, dessen einzige Tätigkeit darin besteht, den eigenen Lebensprozeß und den seiner Familie zu erhalten und zu steigern durch Erweiterung des Konsums und Hebung des Lebensstandards, schiebt sich das Vergnügen an die Lebensstellen, wo in dem biologisch bedingten Kreislauf der Arbeit – »dem Stoffwechsel des Menschen mit der Natur« (Marx⁴) – ein Hiatus⁵ entsteht. Je leichter die Arbeit wird und je weniger Lebenszeit die Erhaltung des Lebens beansprucht, desto größer wird der Hiatus der Freizeit. Aber die Tatsache, daß mehr und mehr Zeit frei wird, die von dem Vergnügen gefüllt sein muß, ändert nichts daran, daß das Vergnügen genauso wie die Arbeit und der Schlaf ein unabdingbarer Teil des biologischen Lebensprozesses ist. Und biologisches Leben ist immer, ob es arbeitet oder ruht, ob es konsumiert oder sich vergnügt, ein Stoffwechsel, der sich von Dingen nährt, indem er sie verzehrt. Die Dinge, welche die Vergnügungsindustrie bietet, sind nicht Werte, die dazu da sind, gebraucht und getauscht zu werden; es sind vielmehr Konsumgüter, die genauso dem Verzehren ausgesetzt sind wie andere Konsumgüter auch. »Panem et circenses«⁶, das gehört in der Tat zusammen: Beides ist notwendig für den Lebensprozeß, für seine Erhaltung und Erholung, und beides verschwindet in diesem Prozeß beziehungsweise muß immer wieder von neuem produziert und dargeboten werden, soll dieser Prozeß nicht überhaupt zum Stillstand kommen.

Solange die Vergnügungsindustrie ihre eigenen Verbrauchsgüter produziert, ist alles in Ordnung, und man kann dieser Industrie nicht mehr vorwerfen, als man jeder Bäckerei vorwerfen könnte – nämlich daß sie Produkte erzeugt, deren Haltbarkeit so gering ist, daß sie im Moment ihres Entstehens verbraucht werden müssen, um nicht zu verderben. Bemächtigt sich die Vergnügungsindustrie aber der Kulturgüter – und das ist genau das, was in der Massenkultur geschieht –, so erhebt sich die große Gefahr, daß der Lebensprozeß der Gesellschaft, der wie alle Lebensprozesse prinzipiell unersättlich alles in den biologischen Kreislauf seines Stoffwechsels einbezieht, was ihm nur überhaupt geboten wird, die Kulturgüter im wahrsten Sinne des Wortes zu verzehren beginnt. Dies geschieht natürlich nicht, wenn Kulturgüter, Bücher oder Bilder in Reproduktionen, billig auf den Markt geworfen /// werden und ein massenhafter Absatz er-

279

reicht wird, aber es geschieht wohl, wenn die Kulturgüter verändert werden – umgeschrieben, kondensiert, popularisiert, verkitscht in der Reproduktion –, um für die Vergnügungsindustrie brauchbar

⁴ »Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.« Karl Marx, *Das Kapital I*, in: *MEW* 23, S. 57; vgl. ebda., S. 192 ff.

⁵ Hiatus, Lücke, Doppelung (Platz für etwas) H.G.

⁶ „Brot und Zirkusspiele“, Juvenal H.G.

zu werden. Nicht die Vergnügungsindustrie ist ein Zeichen dessen, was wir Massenkultur nennen und was wir treffender den Verfall der Kultur nennen sollten. Und dieser Verfall beginnt auch nicht, wenn ein jeder für ein paar Pfennige die Dialoge von Plato erstehen kann. Er beginnt, wenn diese Dinge so zugerichtet werden, daß man mit ihnen einen sonst unmöglichen Massenabsatz erreichen kann. Und diejenigen, welche diesen Verfall aktiv betreiben, sind nicht die Schlagerkomponisten, sondern das oft sehr belesene und beschlagene *Intellektuellenproletariat*, das heute in allen Ländern der Welt versucht, die Kultur zu organisieren, zu verbreiten und denen schmackhaft zu machen, die mit ihr gar nichts zu tun haben wollen.

Kultur ist ein Weltphänomen, und Vergnügen ist ein Lebensphänomen. Wenn das Leben nicht mehr zufrieden ist mit dem Vergnügen, das in dem verzehrenden Stoffwechsel des Menschen mit der Natur neben der Mühe und Arbeit immer auch mitgehalten ist, weil seine Lebensenergie sich in diesem Kreislauf nicht mehr erschöpfen kann, dann kann es zu den Dingen der Welt greifen, sich an ihnen vergreifen und sie verzehren. Es wird dann die Welt- oder Kulturdinge so zubereiten, daß sie konsumierfähig werden, das heißt, es wird sie so behandeln, als seien sie Naturdinge, die ja auch zubereitet werden müssen, ehe sie in den Stoffwechsel des Menschen eingehen können. Den Naturdingen kann dies Verzehrtwerden nichts anhaben; sie erneuern sich immer wieder, weil ja der Mensch, sofern er lebt und arbeitet, sich abmüht und wieder erholt, auch ein natürliches Wesen ist, dessen biologischer Kreislauf in den großen Kreislauf eingepaßt ist, in dem alles Natürliche schwingt. Aber die Dinge der Welt, welche der Mensch hergestellt hat, sofern er ein weltliches und nicht nur ein natürliches Wesen ist, erneuern sich nicht von selbst. Sie verschwinden einfach, wenn das Leben sich ihrer bemächtigt und sie zu seinem Vergnügen verzehrt. Und dieser Schwund, der erst in der auf die Alternative von Arbeiten und Konsumieren gestellten Massengesellschaft einsetzt, ist doch noch etwas anderes als das Sich-Abgreifen, das den Dingen geschieht, wenn sie von der Gesellschaft als Tauschwerte in Umlauf gesetzt werden, bis das einmal Geprägte kaum noch kenntlich ist. 280

Will man diese beiden *kulturzerstörenden* Abläufe historisch-sozio-/// logisch zuordnen, so mag die Entwertung der Kulturgüter im Bildungsphilistertum die typische Gefahr einer kommerziellen Gesellschaft sein, deren wichtigster öffentlicher Raum der Waren- und Tauschmarkt war; während dem Kulturschwund in der Massengesellschaft eine Gesellschaft von Arbeitern entspricht, die als Arbeiter einen öffentlichen, außerhalb ihres Lebensprozesses eigenständig bestehenden, weltlichen Raum weder kennen noch benötigen, wiewohl sie natürlich als Personen ihn genau so brauchen und erstellen können wie andere Menschen in anderen Zeitumständen. Jedenfalls ist für eine Arbeitsgesellschaft – die keineswegs dasselbe zu sein braucht wie eine Gesellschaft von Arbeitern – charakteristisch, daß sie jegliches als Funktion des Lebensprozesses des einzelnen oder der Gesellschaft versteht und deutet. Eines aber ist diesen beiden, in sich sehr verschiedenen, kulturfeindlichen Vorgängen gemeinsam: Sie entstehen, wenn alle weltlich erstellten Gegenstände und Dinge auf die Gesellschaft bezogen werden, welche sie in dem einen Fall braucht und austauscht, wertet und verwertet, in dem anderen Fall konsumiert und verzehrt. In beiden Fällen haben wir es mit einer Vergesellschaftung der Welt zu tun. Wenn man oft meint, daß Demokratie kulturfeindlich sei und daß Kultur nur in Aristokratien gedeihen könne, so ist das richtig, wenn man unter Demokratie die Vergesellschaftung von Mensch und Welt versteht – was sie allerdings keineswegs immer zu sein braucht. Auf jeden Fall ist es das Phänomen der Gesellschaft, der guten Gesellschaft nicht weniger als der Massengesellschaft, das Kultur bedroht.

II

Sofern unser Unbehagen an der Kultur aus diesen beiden kulturfeindlichen Phänomenen des Bildungsphilistertums und der Massenkultur entstanden ist beziehungsweise sich an der Art und Weise entzündet hat, in der Kultur uns gemeinhin in unserem Jahrhundert der von allen Seiten drohenden Vergesellschaftung dargeboten wird, ist es sehr neuen Datums. Es gibt aber noch ein anderes, ungleich älteres und vielleicht nicht weniger relevantes Mißtrauen gegen Kultur, das für die Besinnung darauf, was Kultur eigentlich ist und sein kann, immerhin den Vorteil hat, daß es sich nicht auf eine Degenerationserscheinung des Kulturellen bezieht, sondern im Gegenteil sich gerade an der Mächtigkeit

der Kultur und an der Furcht, sie könne übermächtig werden, entzündet hat. Dies Mißtrauen erwächst ursprünglich aus dem Politischen; und es ist auch uns nicht unbekannt, wenn wir an das Mißbehagen denken, das das Ästhetisch-Kultivierte, aber auch Wortverbindungen wie »Kulturpolitik« in uns erwecken. In beiden Fällen sind wir uns einer Spannung und eines möglichen Konflikts zwischen Politik und Kultur bewußt, die der Ästhet, ahnungslos um die Erfordernisse des Politischen, zugunsten der Kultur und der Politiker, ahnungslos um die Erfordernisse des Kulturschaffens, zugunsten der Politik, eben einer Kulturpolitik – beizulegen wünschen. Natürlich ist unser Unbehagen an solchen Befriedungsversuchen von modernen Erfahrungen geprägt. Der Ästhet erinnert uns an den Bildungsphilister, der auch meinte, daß das »Höhere«, eben die kulturellen »Werte«, nur beschmutzt und erniedrigt werden kann, wenn es in den seiner Meinung nach vulgären und niederen Bereich des Politischen gezogen wird. Und noch die liberalste Kulturpolitik wird uns an die furchtbaren Erfahrungen gemahnen, die wir mit ihr in den letzten Jahren in dem Bereich totaler Herrschaft gemacht haben, wo das, was man dort unter Politik versteht, dem, was man allerorten unter Kultur versteht, schlechterdings den Garaus gemacht hat.

Ich möchte nun für die Zwecke dieser Überlegungen von diesen beiden typisch modernen Assoziationen erst einmal absehen und vorschlagen, uns eines anderen geschichtlichen Modells zu bedienen. Ohne solche geschichtlichen Modelle kann die politische Wissenschaft nicht arbeiten, nicht nur weil Geschichte ihr ja das Material für ihr Studium liefert, sondern auch weil wir nur durch die Zuhilfenahme der in der Geschichte niedergeschlagenen Erfahrungen mit solchen Dingen wie Politik und Kultur unseren eigenen, immer begrenzten Erfahrungshorizont so erweitern können, daß wir solch allgemeiner Phänomene wie des Verhältnisses zwischen Kultur und Politik überhaupt ansichtig werden. Mein sachlicher Grund nun, vorzuschlagen, uns aus der Neuzeit zu entfernen, ist einfach, daß der politisch-öffentliche Raum im Leben der Antike eine ungleich größere Dignität⁷ und für das Leben der Menschen höhere Relevanz besaß. Für die politische Wissenschaft besagt dies, daß bestimmte Phänomene und Probleme elementarer Art sich in diesem geschichtlichen Horizont klarer zeigen und einfacher stellen lassen als zu irgendeiner späteren Zeit. Was unser spezielles Anliegen betrifft, so darf das Mittelalter ohnehin außer Betracht bleiben, /// weil gerade sein öffentlicher Raum nicht primär säkular,

282

irdisch-weltlich bestimmt war. Die Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Politik ist heute eine weltliche Frage (sie ist es nicht immer) und kann von der Religion her nicht entschieden werden. Die Neuzeit andererseits bietet für eine Klärung politischer Phänomene nahezu unüberwindliche Schwierigkeiten, weil in ihr **durch das Aufkommen des Gesellschaftlichen** sich ein neuer Bezirk zwischen die altbekannten Räume des Privaten und Öffentlichen geschoben hat, in dem das Öffentliche privatisiert und das Private an die Öffentlichkeit gezerrt wird. Auf die Verzerrung und Entstellung, die alle politischen Probleme erfahren, wenn man sie im Medium der Gesellschaft sieht und studiert, kann ich hier nicht eingehen. Ich wollte es nur erwähnen, um mich für meinen Rückgriff auf eine so fernliegende Vergangenheit zu rechtfertigen.

Ich möchte Sie also bitten, sich daran zu erinnern, daß sowohl das griechische wie das römische Altertum gerade in seiner klassischen Zeit ein so tiefes Mißtrauen wenn nicht gegen Kultur als solche, so doch gegen alle diejenigen hegte, welche Kulturdinge herstellen, also die Handwerker und Künstler, daß es meinte, solche Leute sollten eigentlich nicht zum vollen Bürgerrecht zugelassen sein. Dabei haben die Römer bekanntlich in der klassischen republikanischen Zeit den Konflikt zwischen Kultur und Politik so unbeirrbar einseitig zugunsten der Politik entschieden (»der Sänger und Dichter stand mit dem Seiltänzer und dem Hanswurst völlig in gleicher Reihe«, und was die bildenden Künste anlangte, so »spottete noch Varro über die nach Puppen und Bilderchen verlangende Menge«, wie

⁷ Würde, Amtswürde H.G.

Mommsen berichtet⁸), daß Kultur schließlich in Rom als eine griechische Importware erschien. Hiermit hängt auch zusammen, daß das Wort »Kultur«, das ja römischen Ursprungs ist, **eigentlich Pflege heißt**, was ja andeutet, daß die Römer sich in diesem ganzen Bereich nicht als Hersteller und Erzeuger, sondern als Pfleger und Bewahrer zu verhalten gewohnt waren.⁹ Es ist im Grunde die gleiche Haltung, die sie auch im Politischen auszeichnete, nämlich das gleiche **pflegende Bewahren** und Vermehren **eines** einmal in der Vergangenheit gemachten und durch Tradition **geheiligten Anfangs** – im Politischen die Gründung der Stadt und im Geistigen das griechische Erbe. Diese Haltung mag charakteristisch sein für ein Ackerbau treibendes Volk, jedenfalls wurde sie kulturell bei den Römern dort am produktivsten, wo sie sich mit dem unvergleichlich innigen Verhältnis dieses Volkes zur Natur verband, also in der Gestaltung der /// römischen Landschaft. Wirkliche Kunst, schien

283

ihnen, sollte so natürlich entstehen wie die Landschaft, sie sollte **gepflegte Natur** sein, und als das älteste galt ihnen »dasjenige Lied, das in der grünen Waldeseinsamkeit die Blätter sich selber singen« (Mommsen¹⁰). Daß selbst der Ackerbau die Erde »abmühen« könne und ihr Gewalt antun und daß in solcher Gewalttätigkeit sich die unheimliche Größe des Menschen beweisen könne, wie uns Sophokles in dem berühmten Antigone-Chor: »Ungeheuer ist viel, doch nichts ungeheurer als der Mensch«, sagt¹¹ - das ist das genaue Gegenteil dessen, was die Römer empfanden. Will man es auf eine Formel bringen, so könnte man sagen, daß die Griechen selbst den Ackerbau im Sinne der herstellenden Künste der **τέχνη (techne)** und der **ποίησις (poiesis)** verstanden, während die Römer umgekehrt selbst das Kulturelle, die weltherstellenden Tätigkeiten des Menschen, noch am Modell der Arbeiten erfuhren, in denen die Natur zur Kultur herangepflegt wird, um dem Menschen als einem natürlichen Wesen Nahrung und Heimat zu gewähren.

Obwohl auch in unserem Gebrauch des Wortes »Kultur« noch viel Römisches mitschwingt, ist das römische Modell des Verhältnisses von Kultur und Politik nicht sehr ergiebig. Die Römer haben das Kulturelle erst ernstgenommen, als es für sie ein Gegenstand der Pflege werden konnte und damit ein Teil der »res publica«, der öffentlichen Angelegenheiten. Sie haben in der Frühzeit ihren Künstlern und Dichtern einfach das Handwerk gelegt, weil sie meinten, solch kindisches Spiel stehe nicht im Einklang mit der »gravitas«, dem Ernst und der Würde, die sich für einen Bürger schicke. Sie waren nicht der Meinung, daß in diesem Herstellen eine dem Politischen gleichwertige und es vielleicht sogar bedrohende Tätigkeit erstehen könne. Dagegen liegt das Fruchtbare des griechischen Modells darin, daß jedenfalls in Athen der Konflikt zwischen Politik und Kultur nie eindeutig zugunsten der einen oder anderen ausgetragen worden ist und auch nicht in eine Gleichgültigkeit der beiden Bereiche gegeneinander eingeebnet wurde. Die Griechen konnten gleichsam gleichzeitig sagen:

»Wer den Zeus des Phidias in Olympia nicht gesehen hat, hat umsonst gelebt«

und: Leute wie der Phidias, nämlich Bildhauer, sollten eigentlich nicht zum Bürgerrecht zugelassen werden.

Thukydides berichtet uns ein berühmt gewordenes Wort des Perikles, in dem das politisch begründete Mißtrauen der Griechen gegen Kultur in einer zwar indirekten, aber doch außerordentlich

⁸ Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, Buch 2, Kap. 9, und Buch 1, Kap. 12 (8. Aufl., Bd. 1 [1888], S. 460 und 173).

⁹ Zur Geschichte des Wortes und Begriffs »Kultur« in der Antike verweist H. A. auf Joseph Niedermann, *Kultur: Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florenz: Libreria Antiquaria (Biblioteca dell' Archivum Romanum 28), 1941.

¹⁰ Mommsen, *Römische Geschichte*, Buch 1, Kap. 15 (8. Aufl., 1888, S. 221).

¹¹ Sophokles, *Antigone*, Akt 2 (Übers. Hölderlin).

charakteri- // stischen Weise zum Ausdruck kommt. Ich meine das leider schlechthin unübersetzbare
284

φιλοσοφούμεν ἄνευ μαλακίας και φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας
(philosophoumen aneu malakias kai philokaloumen met' euteleias)¹².

Hier hören wir deutlich, daß es die Polis, das Politische ist, das der Liebe zur Weisheit und der Liebe zur Schönheit (die aber beide – und das ist eben unübersetzbar – nicht als Zustände, sondern als Tätigkeiten verstanden sind) ihre Grenze setzt; denn die **εὐτελεία** (euteleia), die Treffsicherheit, die das Maßlose verhindert, ist eine politische Tugend, und die **μαλακία** (malakia)¹³ galt, wie Aristoteles berichtet, als ein barbarisches Laster; was aber die Griechen ihrer Meinung nach vor den Barbaren auszeichnete, war die Polis und das Politische.

[Perikles oder Homer, Politik oder Dichtung]

Mit anderen Worten: Die Griechen glaubten keineswegs, sich von den Barbaren durch eine höhere Kultur zu unterscheiden, sondern im Gegenteil dadurch, daß bei ihnen dem eigentlich Kulturellen durch die Polis eine Grenze gesetzt war.¹⁴ Wir haben Mühe, diese im Grunde sehr einfache Pointe des Perikles-Wortes zu hören, weil es uns im Verfolg unserer Tradition, die überall die politischen Erfahrungen des Abendlandes und ihre Weltsicht zugunsten der philosophischen verdrängt und überspült hat, sehr viel näher liegt zu glauben, es handele sich hier um die bekannten **Konflikte zwischen Wahrheit und Schönheit** einerseits, zwischen Denken und Handeln andererseits. Bestimmend für unser naives Verständnis ist, was die Philosophiegeschichte berichtet, daß nämlich **Plato und die Philosophen vor ihm den Homer und die Dichter aus der Republik ausweisen wollten**, weil sie Lügen erzählten. Nun stellt sich aber heraus, daß nicht Plato, der Philosoph, sondern auch Perikles, der Staatsmann (in derselben Grabrede), es sich angelegen sein ließ, »Homer und seinesgleichen« in ihre Grenzen zu verweisen, und daß Perikles hierfür ganz andere Gründe zitiert. Er sagt ausdrücklich, daß es zur Größe Athens gehöre, nicht des Homers und der Dichter zu bedürfen, um das Getane und Gesprochene, also das eigentlich Politische, unsterblich zu machen. Die Macht dieser Polis, meinte er, sei so groß, daß die Monumente ihres Ruhmes direkt aus dem Handeln, dem Politischen selbst, erwachsen würden, so groß also, daß sie der berufsmäßigen Hersteller des Ruhmes, der Dichter und Künstler, entraten könne, welche das

¹² Thukydides, Buch 2, Kap. 40. Das genaue Zitat lautet:

Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας και φιλοσοφούμεν ἄνευ μαλακίας·

(philokaloumen te gar met' euteleias kai philosophoumen aneu malakias).

Denn wir lieben das Schöne mit Einfachheit und wir erfreuen uns am geistigen Genuss ohne Weichlichkeit; und wir machen von unserem Reichtum lieber im rechten Augenblick für das Leben Gebrauch, als daß wir in Worten damit prunken;

(Der Satz stammt aus der von Thukydides in seinem Werk *Der Peloponnesische Krieg* (Buch 2, Kap. 34 –46) mitgeteilten »Grabrede« (auch »Totenrede«, »Leichenrede«, »Rede für die Gefallenen«) des Perikles. Kurz vor seinem eigenen Tod (430 v. Chr.) hält Perikles diese Rede für die im sog. Archidamischen Krieg (431-421) zuerst Gefallenen; dt.: Thukydides, *Politische Reden*, ausgewählt und eingeleitet von Otto Regenbogen, Leipzig: Koehler & Amelang, 1949, S. 112-125, S. 118. hier: <http://www.gottwein.de/Grie/thuk/thuk2034.php> Kap.2,40,1

¹³ **Malakia** (griechisch : ἀνανδρία - *anandria*, wörtlich: μαλακία - Malakia; lateinisch : *mollites*) war eine besondere Art von Feigheit, mit verbundenen Weichlichkeit bei Männern, die weithin in der antiken griechischen Gesellschaft verurteilt wurde. Für die alten Griechen war, Tapferkeit ein wesentlicher positiver Charakterzug der Männlichkeit, daß seine Abwesenheit mit Weiblichkeit assoziiert war. Malakia könnte auch zu Rassen, Kulturen und Gesellschaften als Ganzes beziehen. Wikipädia H.G.

¹⁴ In der englischen BPF-Fassung (S. 213) übersetzt H. A. das Perikles-Zitat (s. Anm..8) deshalb wie folgt:
»Pericles ... is saying something like this: >We love beauty within the Limits of political judgment, and we philosophize without the barbarian vice of effeminacy.<« – Perikles sagt etwa folgendes: Wir lieben die Schönheit in den Grenzen des politischen Urteils, und wir philosophieren ohne das barbarische Laster der Verweichlichung (Unmännlichkeit).

lebendige Wort und die lebendige Tat verdinglichen, in Dinge verwandeln, um ihnen die für einen unsterblichen Ruhm notwendige Dauerhaftigkeit zu verleihen.

Man hat, glaube ich, die griechische Tendenz, die Künstler und ///Handwerker von allem Einfluß

285

auf die Polis fernzuhalten, oft gründlich mißverstanden, weil man meinte, man könnte diese Tendenz ohne weiteres mit der Verachtung körperlicher Arbeit, sofern sie zur Erhaltung des Lebens notwendig ist, gleichsetzen. Auch diese Verachtung ist ursprünglich politischer Natur: Niemand kann frei sein, der vom Leben gezwungen, dessen Tätigsein von den Lebensnotwendigkeiten diktiert wird. Das Leben eines freien Mannes in der Polis ist nur möglich, wenn er der Lebensnotwendigkeiten Herr geworden ist, und das heißt: als Herrscher über einen Sklavenhaushalt gebietet. Aber dies für das schiere Leben notwendige Arbeiten steht außerhalb des Politischen und kann daher nicht in den Konflikt mit ihm geraten; es spielt sich nämlich nicht in der Öffentlichkeit ab, sondern ausschließlich in der Privatsphäre der Familie und des Haushaltes. Diejenigen, die aus dem Raum des Öffentlichen verbannt und in die Sphäre des privaten Haushaltes gebannt sind: die griechischen **οἰκέται** (oiketai), die zum Hause Gehörenden, und die römischen »familiares«, die zur Familie Gehörenden, unterscheiden sich prinzipiell von den Handwerkern, die – wie ihr Name

δημιουργοί (demiourgoi) sagt – keineswegs bei sich zu Hause bleiben, sondern beim Volke ihr Werk verrichten gehen, wie sie sich von den Künstlern, den

ποίηται (poietai), unterscheiden, deren Werke dazu dienen, die öffentliche Welt zu bilden und zu schmücken, in der das politische Leben sich abspielt. Zu einem Konflikt zwischen dem Politischen und dem Kulturellen kann es nur darum kommen, weil die beiden ihnen entsprechenden Tätigkeiten, das Handeln und das Herstellen, und die beiden ihnen entsprechenden Produkte, die Taten und die Werke der Menschen, innerhalb der öffentlichen Welt ihren Platz haben. Die Frage, die in dem Konflikt zum Entscheid steht, ist einfach die, welche Maßstäbe in dieser öffentlichen, von Menschen erstellten und bewohnten Welt schließlich gelten sollen: die Maßstäbe, die dem Handeln oder die dem Herstellen eignen, die im eigentlichen Sinne politischen oder die im spezifischen Sinne kulturellen.

III

Wir wollen festhalten, daß der Konflikt zwischen Kultur und Politik sich in der Öffentlichkeit abspielt und daß es in ihm darum geht, ob die öffentliche, uns allen gemeinsame Welt von den Maßstäben derer be- /// stimmt werden soll, die sie errichtet haben, also von dem Menschen, insofern er

286

Homo faber ist – oder ob in ihr das maßgebend werden soll, was sich in den Angelegenheiten der Menschen untereinander direkt bekundet und als Taten, Worte, Ereignisse weltlich manifestiert. Sie wissen, daß die Griechen sich für das letztere entschieden haben und, wie mir scheint, aus sehr guten Gründen. Der Entscheid tritt überall zutage. Will man ihn in der durchschnittlichen Art und Weise, Dinge zu beurteilen, nachweisen, so kann man sagen, daß der Maßstab der Größe ein Primat vor allen anderen Urteilsmaßstäben besaß. Will man ihn im Sinne der politischen Organisation sehen, so mag man sich des Wortes erinnern: Wo immer ihr sein werdet, werdet ihr eine Polis sein, das allen Auswanderern auf den Weg gegeben wurde und das ja nichts anderes besagte, als daß gerade die Organisation der Polis so wenig auf die einmalige, hergestellte, heimatliche Physiognomie angewiesen war, daß sie jederzeit verlassen und ausgetauscht werden konnte, solange das ungleich weniger handgreifliche Bezugssystem zwischen den Menschen, das aus Handeln und Sprechen entsteht, intakt ist.

Nun liegt es aber im Wesen dieser Entscheidung, daß sie den Konflikt zwischen Kultur und Politik – den Streit darum, wer den Vorrang haben soll, der Herstellende oder der Handelnde – nicht nur nicht ein für allemal beilegt, sondern sogar aufs neue entfacht. Denn die Größe des Menschen, auf die alles ankommt, wird darin gesehen, daß die Menschen, obwohl sie Sterbliche sind, Dinge tun und Worte sprechen können, die der **Unsterblichkeit** würdig, also wert sind, **für IMMER erinnert zu werden**. Diese nur menschliche und rein irdische Unsterblichkeit, auf die

Größe einen Anspruch hat, ist der Ruhm. Und der Ruhm soll das, was flüchtiger und vergänglicher noch ist als die sterblichen Menschen, das Wort und die Tat, die nur im Sprechenden und Handelnden Vollzug überhaupt existent sind, nicht nur gegen das sofortige Verschwinden sichern, sondern sogar ihnen unsterblichen Bestand verleihen. Und die Frage, die Perikles in der zitierten Rede aufwirft, ist eigentlich: Wer kann das besser – die Organisation der Polis, die den öffentlichen Raum verbürgt, in welchem Größe erscheinen und sich mitteilen kann, in dem eine ständige Präsenz von Menschen, die sehen und gesehen werden, die sprechen und gehört werden und hören, eine immerwährende Erinnerung gewährleistet; ODER die Dichter und Künstler und überhaupt die weltschaffenden, herstellenden Tätigkeiten, die doch offenbar für die Erzeugung des Ruhmes, für das Dauerhaft- und /// Unvergänglichmachen dessen, was seinem Wesen nach das Vergänglichste und Flüchtig-

287

ste ist, eine erheblich bessere Garantie bieten als das Handeln und die politische Organisation? So haben ja auch die Griechen, deren Erzieher **Homer** war, an der Dichtung erst gelernt, was Ruhm ist und vermag. Und wenn auch Dichtung neben der Musik die wenigst materialgebundene aller Künste ist, so ist doch auch sie Herstellen, und es findet auch in ihr eine Verdinglichung statt, die nur dem Herstellen eignet und ohne die schon Dauerhaftigkeit unmöglich wäre, von Unvergänglichkeit ganz zu schweigen.

Hinzu kommt, daß die Angewiesenheit des Handelns auf das Herstellen nicht erst mit der von Perikles erwähnten spezifischen Angewiesenheit des »Helden« und seines Ruhmes auf den Dichter anfängt. Alle künstlerische Verdinglichung erwächst und bleibt angewiesen auf eine bereits hergestellte Dingwelt, ohne die das Kunstwerk gar keinen Ort fände, um zu bestehen. Auch diese Dingwelt kann nicht einfach aus den Lebensnotwendigkeiten des Menschen hergeleitet werden; sie ist für das schiere Am-Leben-Bleiben nicht notwendig, wie die Nomadenstämme, die Zelte und Hütten primitiver Völker beweisen. Sie entstammt vielmehr bereits dem Bedürfnis, einen Damm gegen die eigene Sterblichkeit zu errichten, etwas einzuschalten zwischen die Vergänglichkeit der Menschen und die Unvergänglichkeit der Natur, an der die Sterblichen ihre Sterblichkeit messen. Eingeschaltet wird die Welt von Menschenhand, die zwar nicht unsterblich, aber doch erheblich dauerhafter und beständiger ist als das Leben der Menschen. Alle Kultur fängt mit diesem Weltschaffen an, das aristotelisch gesprochen bereits ein **ἀθανατίζειν** (athanatizein), ein Unsterblichmachen, ist. Und außerhalb einer solchen Welt, also außerhalb dessen, was wir Kultur im weitesten Sinne nennen, ist Handeln vielleicht nicht schlechterdings unmöglich, aber es würde keine Spur hinterlassen; keine Geschichte und keine »tausend Steine würden redend zeugen, die man aus dem Schoß der Erde gräbt«.¹⁵

In dieser Welt der Dinge sind wir gewohnt, zwischen Gebrauchsobjekten und Kunstwerken zu unterscheiden. Beide haben gemeinsam, daß sie Dinge sind, das heißt, daß sie nicht in der Natur, sondern nur in der von Menschen hergestellten Welt vorkommen und daß ihnen eine gewisse Beständigkeit eignet, die von der Dauerhaftigkeit des gewöhnlichen Gebrauchsgegenstandes bis zu der möglichen Unsterblichkeit des Kunstwerkes reicht. Als solche unterscheiden sie sich von den /// Kon-

288

sumgütern auf der einen Seite, deren Lebensdauer in der Welt kaum die Zeit überdauert, die notwendig war, sie zuzubereiten, und von den Produkten des Handelns auf der anderen Seite, den Ereignissen, Taten, Worten und schließlich den sich aus ihnen ergebenden Geschichten, die alle in sich selbst so flüchtig sind, daß sie kaum die Stunde oder den Tag überlebten, an dem sie in Erscheinung treten, wenn ihnen nicht das Gedächtnis und die herstellenden Fähigkeiten der Menschen zu Hilfe kämen. Betrachtet man die Dinge der Welt **vom Gesichtspunkt ihrer Dauerhaftigkeit, so ist offenbar, daß Kunstwerke allen anderen Dingen überlegen** sind. Noch nach Jahrtausenden können sie uns so entgegenleuchten wie an dem Tag, der sie der Welt verlieh. Darum sind sie die weltlichsten aller Dinge. Sie sind die einzigen, welche nur für eine Welt hergestellt werden, die die jeweils sterblichen Menschen überdauern soll, und die daher keinerlei Funktion in dem Lebensprozeß der Menschengesellschaft haben. Nicht nur werden sie nicht verzehrt wie

¹⁵ Aus dem Gedicht »An die Freunde« von Friedrich Schiller.

Konsumgüter und nicht verbraucht wie Gebrauchsgegenstände, sie müssen aus diesem Gebrauchs- und Verbrauchsprozeß ganz und gar herausgelöst und gegen die Lebensnotwendigkeiten der Menschen ausdrücklich gleichsam abgedichtet werden. Dies kann auf die verschiedenste Weise geschehen; aber nur wo es geschieht, gibt es Kultur in einem spezifischen Sinne.

Ich weiß nicht, ob es zur Natur des Menschen gehört, daß er ein weltliches, ein Welt schaffendes Wesen ist. Es gibt weltlose Völker, wie es unweltliche Menschen gibt; und menschliches Leben bedarf einer Welt nur, insofern es für die Dauer seines Hierseins eine Heimat auf der Erde braucht. Nun dient zwar jede Welt den jeweils Lebenden auch als irdische Heimat, aber das heißt ja nicht, daß jegliches menschliches Sich-auf-der-Erde-Einrichten bereits eine Welt erzeugt. Zur Welt im eigentlichen Sinne wird die irdische Heimat erst dann, wenn die Gesamtheit der Welt Dinge so hergestellt und organisiert ist, daß sie dem verzehrenden Lebensprozeß der in ihr wohnenden Menschen widerstehen und die Menschen, sofern sie sterblich sind, überdauern kann. **Nur wo dies Überdauern geleistet ist, sprechen wir von Kultur**, und nur wo wir mit Dingen konfrontiert sind, die unabhängig von allen Zweck- und Funktionszusammenhängen in ihrem Sosein, in ihrer Qualität immer gegenwärtig sind, sprechen wir von **Kunstwerken**.

Aus diesen Gründen, scheint mir, kann eine Erörterung über Kultur nicht gut von etwas anderem ausgehen als von dem Phänomen des /// Kunstwerkes. Dies gilt nun in erhöhtem Maße für unsere

289

Überlegung, die versucht, dem Verhältnis von Kultur und Politik an Hand der griechischen Auffassung dieser Dinge nachzugehen. Denn die Kunstwerke haben von sich aus eine engere Beziehung zum Politischen als alle anderen Dinge, und die Weise ihres Herstellens hat einen engeren Bezug zum Handeln als zu irgendeiner anderen Tätigkeit. Da ist einmal die Tatsache, daß nur die *Kunstwerke der Öffentlichkeit bedürfen*,¹⁶ um zur Geltung zu kommen; und eine ähnliche Affinität der beiden Bereiche äußert sich darin, daß *Kunstwerke Gedankendinge sind*, daß griechisch gwendet Mnemosyne, Erinnern und Gedenken, die Mutter aller Musen ist, daß also durch Denken und Gedenken jene Umwandlung des Wirklichen geschieht, die es überhaupt möglich macht, das Ungreifbare – Ereignisse und Taten und Worte und Geschichten – gewissermaßen dingfest zu machen, es zu verdinglichen. Die künstlerische Verdinglichung entspringt dem Denken, wie die handwerkliche dem Brauchen entspringt. Dadurch, daß eines Vorganges gedacht wird, wird er noch nicht unvergänglich; aber durch dieses Gedenken wird er gleichsam präpariert für die **potentielle Unvergänglichkeit**, die dann in der künstlerischen Verdinglichung geleistet wird. Mögliche Unsterblichkeit aber: Das war gerade griechischer Auffassung zufolge

der höchste und tiefste Sinn aller Politik, vor allem der nur den Griechen eigenen politischen

Organisationsform der Polis – zwar nicht die Unsterblichkeit des Kunstwerkes selbst, sondern **die mögliche Unvergänglichkeit, das mögliche Nie-vergessen-Werden** großer Worte und Taten, jener unsterbliche Ruhm, den der Dichter und Künstler durch herstellende Verdinglichung und den die Polis durch unaufhörliches besprechendes Erinnern und Erzählen gewährleisten konnten.

IV

Da griechisches Denken, vor allem in seinen politischen Aspekten, so ausschließlich auf mögliche Unsterblichkeit der Sterblichen, auf Unvergänglichkeit des Vergänglichsten gerichtet war, hätte es eigentlich keine Fähigkeit des Menschen höher einschätzen müssen als die herstellende und kunstschaffende, die im griechischen Wortsinn **poietische**. Und gedenken wir der ungeheuren und ungeheuer raschen Entwicklung griechischer Kunst, die mit einem Meisterwerk beginnt, um in

¹⁶ Unabhängig vom zentralen Hauptgedankengang erscheint es mir überlegenswert, Kunst auf den Gesichtspunkt der Öffentlichkeit zu reduzieren. Schöne Ornamente, Bemalung von Vasen sind auch für den privaten Hausgebrauch ein Aspekt der Lebensfreude. **H. G.** vgl. auch H.A. zur Unterhaltungskunst in der Moderne..

wenigen Jahrhunderten von Meisterwerk zu Meisterwerk fortzuschreiten, so ist kaum etwas evidenter als die außerordentliche spezifisch kulturelle Kraft, die dieser im Politischen verwurzelte irdische Unsterblichkeitsglauben ausgelöst hat.

Das Mißtrauen der Griechen gegen das Herstellen in all seinen Bereichen, die Bedrohung, die ihrer Meinung nach der Polis und dem Politischen aus dem Raum der hergestellten, kulturellen Welt erwachsen kann, bezieht sich nun auch nicht so sehr auf die Kulturdinge selbst als auf die Gesinnung, die dem Herstellen eigen und für diejenigen, die nur herstellen, charakteristisch ist. Das Mißtrauen richtet sich gegen eine ins Politische greifende Verallgemeinerung ihrer Maßstäbe und Denkungsart. Dies erklärt, was uns erst so verblüfft, nämlich daß man gleichzeitig die größte Empfänglichkeit für Kunst und die höchste Bewunderung für Kunstwerke haben konnte – und ihnen entsprach ein uns vielfach anekdotisch belegtes ganz außerordentliches Selbstbewußtsein der Künstler – und doch immer wieder daran dachte, die Künstler als Personen aus dem politischen Verband auszuschließen. Das gleiche Mißtrauen äußert sich in der Tendenz, eigentlich politische Tätigkeiten, wenn sie wie das Gesetze-Erlassen oder das Städte-Bauen auch nur im geringsten etwas mit Herstellen zu tun haben, nur als präpolitische Bedingungen des Politischen anzusehen und aus der Polis selbst, das heißt aus dem Bereich der eigentlich politischen Tätigkeiten, für welche das Bürgerrecht erforderlich war, auszuschließen.

Dies Mißtrauen gegen das Herstellen nun ist sachlich **aus zwei Gründen gerechtfertigt**, die sich beide unmittelbar aus der Natur dieser Tätigkeit ergeben. Es gehört erstens zu ihrem Wesen, daß sie ohne **Gewalttätigkeit** niemals möglich ist: Um einen Tisch herzustellen, muß ein Baum gefällt werden, und das durch das Fällen des Baumes entstandene Holz muß nochmals vergewaltigt werden, um schließlich in der Form eines Tisches erscheinen zu können. (Wenn Hölderlin das Dichten das »unschuldigste« Geschäft nennt, mag er an die allen anderen Künsten eigene Gewalttätigkeit gedacht haben. Aber natürlich tut auch der Dichter seinem Material Gewalt an; er singt nicht, wie der Vogel singt, der in den Zweigen wohnt.) Dem Herstellen ist zweitens eigentümlich, daß es immer in der Zweck-Mittel-Kategorie erfolgt, die überhaupt den ihr einzigen legitimen Ort in der Sphäre des Herstellens und Fabrizierens hat. In dem Herstellungsprozeß gibt es einen klar erkennbaren Zweck, das Endprodukt, für das alles, was in ihm eine Rolle /// spielt – das

291

Material, die Werkzeuge, die Tätigkeit selbst und sogar die beteiligten Personen –, zu bloßen Mitteln wird. Das Werk als der Endzweck rechtfertigt alle Mittel; es rechtfertigt vor allem auch die Gewalt, ohne welche die Mittel nie gewonnen werden können. Die Herstellenden können gar nicht anders, als alle Dinge als Mittel für ihre Zwecke zu betrachten beziehungsweise alle Dinge nach ihrer spezifischen Nützlichkeit zu beurteilen. **Diese Sinnesart**, wenn sie verallgemeinert wird und sich auf andere Gebiete als das des Fabrizierens erstreckt, zeichnet bis heute die Banausen aus, eines der wenigen griechischen Lehnwörter im Deutschen, das seinen ursprünglichen Sinn kaum geändert hat. Das Mißtrauen gegen sie stammt aus dem Bereich des Politischen und besagte einmal, daß man sowohl die Gewalttätigkeit wie den Utilitarismus des Zweck-Mittel-Denkens aus dem öffentlich-politischen Raum des menschlichen Miteinanders fernzuhalten wünschte.

Es bedarf nun wirklich kaum mehr als eines flüchtigen Blickes in die Geschichte der politischen Theorien oder der üblichen Definitionen politischen Handelns, um gewahr zu werden, daß dies Mißtrauen auf unsere Tradition politischen Denkens **ganz und gar ohne Einfluß** geblieben, aus ihr gewissermaßen ebenso schnell wieder verschwunden ist, wie es in der Geschichte der politischen Erfahrungen aufgetaucht war. Uns scheint heute nichts selbstverständlicher, als daß Politik eben gerade der Raum ist, wo Gewalt legitim sein kann, und dieser Raum wird gemeinhin durch das Herrschen und Beherrschtwerden definiert. Und wir können uns gar nicht vorstellen, daß Handeln etwas anderes sein könnte als eine Tätigkeit, die einen vorgesetzten Zweck mit den ihm angemessenen Mitteln verfolgt, wobei es ja selbstverständlich ist, daß die Mittel durch die Zwecke gerechtfertigt werden. Was für praktisch-politische Folgen dieser **Glaube an die Allgemeingültigkeit**

der banausischen Gesinnung hat, haben wir inzwischen ja alle **zu unserem Unheil** erfahren. Jedenfalls ist genau das eingetreten, was das griechische Mißtrauen gegen Kultur hat abwehren wollen – nämlich die Überwältigung und Durchdringung des politischen Bereiches durch Kategorien und die Mentalität, die dem Herstellen eigentümlich sind. Das Politische, das zwar niemals der Zweck, wohl aber das »um willen« des Herstellens ursprünglich war, verlor seine Eigenständigkeit, und der öffentlich-politisch organisierte Raum, in dem Menschen handeln und miteinander sprechen, die fertige Welt also, verfiel den gleichen Kategorien, die unerläßlich sind, um sie erst einmal hervorzubringen.

292

Wir wissen aus unseren eigenen Erfahrungen, wie sehr das utilitaristische Zweck-Mittel-Denken geeignet ist, die Politik der Unmenschlichkeit anheimzugeben. Dennoch mutet es uns sehr fremdartig an, daß dies Unmenschliche gerade aus dem kulturellen Bereich stammen und das eigentlich humanisierende Element dem politischen zugeordnet werden soll. Dies hängt damit zusammen, daß unser Verständnis von Kultur, wieviel wir immer von griechischer Kultur wissen und halten mögen, wesentlich durch die Römer bestimmt ist, welche diesen Bereich nicht vom Standpunkt des Kulturschaffenden, sondern **des liebevoll pflegenden Bewahrens des Natürlichen und Ererbten** betrachteten. Um die griechische andersgeartete Zuordnung zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß ihre Entdeckung des Politischen darauf beruhte, daß die Polis den ersten Versuch machte, die Gewalt aus dem Zusammenleben der Menschen auszuschalten, daß innerhalb der griechischen Demokratie nur die Macht der **Peitho**,¹⁷ die Kunst des Überredens und des Miteinandersprechens, als legitim im Verkehr miteinander galt. Dabei müssen wir im Auge behalten, daß das Politische hier wirklich nur auf die inneren Verhältnisse in der Polis beschränkt war. Gerade weil Gewalttätigkeit als solche bereits als unpolitisch, als außerhalb der Gesetze der Polis liegend, verstanden wurde, konnten die Kriege der griechischen Stadtstaaten untereinander einen so furchtbar verheerenden Charakter annehmen. Was außerhalb der Polis lag, blieb ohne Gesetz und war der Gewalt ganz und gar anheimgegeben; da galt wirklich, daß der Starke tut, was er kann, und der Schwache leidet, was er muß.¹⁸

Einer der Gründe, warum es uns so schwerfällt, ein Element des Gewalttätigen in der Kultur zu entdecken, ist natürlich, daß die Denkkategorien des Herstellens für uns so überwältigend maßgebend geworden sind, daß wir meinen, sie seien schlechthin allgemeingültig. Da wir überall und in

¹⁷ *Peitho* (gr. Πειθώ) ist in der griechischen Mythologie die Göttin der erotischen Überredung: Sie überredet junge Mädchen, sich nicht länger zurückzuhalten, (Wikipädia)

¹⁸ »... daß der Starke tut ...«: Das ist ein von H. A. häufiger gebrauchtes Zitat aus **Thukydides, Buch 5, Kap. 89 (Melierrdialog)**. Siehe Arendt, *Über die Revolution*, München: Piper, o. J. [1965], S. 11; dies., *Was heißt Politik?: Fragmente aus dem Nachlaß*, hrsg. von Ursula Ludz, München: Piper, 1993, S. 94. U.L.

Im Mittelpunkt dieses aus Athener Sicht erfolgreichen Gewaltstreichs steht der berühmte Dialog zwischen Meliern und Athenern (5. 85–113), ein im Gesamtwerk einmaliges Beispiel von schneller Wechselrede, in der das Spannungsverhältnis zwischen Macht und Recht drastisch zur Sprache gebracht wird.

[89] *Die Athener*. Wir allerdings gedenken unsrerseits nicht mit schönen Worten - etwa als Besieger der Perser seien wir zur Herrschaft berechtigt oder wir müßten erlittenes Unrecht jetzt vergelten - endlose und ungläubhafte Reden euch vorzutragen, noch dürft ihr meinen, uns zu überreden, wenn ihr sagt, Abkömmlinge Spartas, hättet ihr doch keine Heeresfolge geleistet oder ihr hättet uns nichts zuleide getan; sondern das Mögliche sucht zu erreichen nach unser beider wahren Gedanken, da ihr so gut wißt wie wir, **daß im menschlichen Verhältnis Recht gilt bei Gleichheit der Kräfte, doch das Mögliche der Überlegene durchsetzt, der Schwache hinnimmt.**

<http://www.ahg-ahaus.de/files/fachschaften/geschichte/tewocht/02/thukyd.html>

allen Bereichen uns im Sinne dieser Kategorien gewalttätig verhalten und dann versuchen, durch Gesetze und Abmachungen das Schlimmste zu verhüten, erscheint uns natürlich mit Recht das Gebiet das allerharmloseste, wo diese Kategorien ursprünglich zu Hause sind und wo in der Tat nichts zustande kommt außerhalb ihres Gefüges. Verglichen mit der Gewalt, die der Mensch dem Menschen antut, ist die Gewalt, die er der Natur antun muß, um eine Welt zu bilden, in der Tat unschuldig. Darum glauben wir auch, die eigentliche Gefahr des Kulturellen sei die **Verweichlichung**, und übersetzen das Wort des /// Perikles von der **μαλακία** (malakia),

293

das ich oben zitierte, in diesem Sinne. Aber die Unmännlichkeit, die zweifellos in diesem Wort mitschwingt und die den Griechen als barbarisch galt, schließt Gewalt keineswegs aus, wie sie nicht ausschließt, daß man sich aller Mittel bedient, um seine Zwecke zu erreichen. Wir, die wir so oft erlebt haben, wie leicht gerade die sogenannte kulturelle Elite der **Künstler und Gebildeten sich für eine Politik der Gewalt gewinnen** läßt und wie sehr sie sie bewundert, weil sie endlich das **»ewige Gerede«**, also das gegenseitige Sich-Überzeugen, hinter sich gelassen hat, könnten vielleicht für diese Dinge wieder ein wenig hellhöriger werden und uns abgewöhnen, in ihnen nur die »trahison des clercs«¹⁹ zu sehen. An Gewalt in der Politik zu glauben ist keineswegs ein Monopol der Brutalität. Es kann auch die – wie die Franzosen sagen – »deformation professionnelle« dahinterstehen, die durch den Beruf vorgezeichnete Entartung der Kulturschaffenden und der Kulturträger.

Näher liegt uns das ursprünglich ebenfalls politische Mißtrauen gegen die Zweck-Mittel-Kategorie. Was von seiten der Politik gegen diese für das Herstellen notwendige Denkart eingewendet werden kann, ist natürlich, daß der Zweck die Mittel rechtfertigt und daß sehr schön aussehende Zwecke ganz und gar furchtbare und zerstörerische Mittel erzeugen können. Gehen wir dieser, in unserem Jahrhundert nachgerade alltäglichen Erfahrung auf den Grund, so stellt sich heraus, daß das Handeln von sich aus Zwecke überhaupt nicht kennt, jedenfalls unfähig ist, irgendeinen Zweck, so wie er einmal konzipiert ist, je zu verwirklichen. Denn alles Handeln fällt in ein Netz von Bezügen, in welchem das von den einzelnen Intendierten sich sofort verwandelt und als eindeutig feststehendes Ziel, als Programm etwa, gerade sich nicht durchsetzen kann. Diesen Sachverhalt kann man so ausdrücken, daß man sagt, in der Politik seien die Mittel immer wichtiger als die Zwecke, oder daß man (wie ich selbst einmal) sagt:

Jede gute Tat für einen bösen Zweck macht die Welt faktisch besser, jede böse Tat für einen guten Zweck macht die Welt faktisch schlechter. ²⁰
--

Aber mit solchen Aussagen spricht man im Sinne der Zweck-Mittel-Kategorie in Paradoxien und hat eigentlich nicht mehr gesagt, als daß diese Kategorie für das Handeln eben nicht maßgebend ist. Denn die ihr entsprechende Denkweise setzt eine Souveränität voraus – den Zwecken gegenüber, die einer sich setzt, den Mitteln gegenüber, die er für seine Verwirklichung benutzt, den anderen Menschen gegenüber, denen er im Sinne /// 294 eines von ihnen erdachten Endproduktes Befehle erteilen muß, die sie nur auszuführen brauchen –, die nur der Herstellende, aber niemals der Handelnde besitzt. Nur der Herstellende ist Herr und Meister; er ist souverän und darf sich aller Dinge als Material und Mittel für seinen Zweck bemächtigen. Der Handelnde bleibt immer in Bezug zu anderen Handelnden und von ihnen abhängig; **souverän gerade ist er nie**.²¹ Hiermit hängt auch die bekannte Tatsache der Irreversibilität geschichtlicher, das heißt aus dem Handeln entsprungener Prozesse, zusammen, die Unmöglichkeit, Geschehenes wieder rückgängig zu machen, die ja keineswegs für Herstellungsprozesse gilt, in welchen der Herstellende immer auch zerstören, also den Herstellungsprozeß rückgängig machen kann, wenn es ihm so beliebt.

¹⁹ Verrat des Geistlichen

²⁰ Vgl. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, ungekürzte Ausg., München-Zürich: Piper (Serie 645), 1986, S. 713.

²¹ Zur Souveränitätsproblematik siehe den Essay »Freiheit und Politik«, in dieser Ausgabe S. 213 ff.

Was den Griechen nun an den **Banausen** so verdächtig war, ist diese dem Herstellen inhärente²² Souveränität des **Homo faber**, für den, weil er Gebrauchsdinge fabriziert und immer irgendwelche Dinge braucht, um andere herzustellen, es so nahe liegt, alles utilitaristisch, wie wir sagen würden, also als Mittel für einen Zweck zu beurteilen. Sie vermuteten mit Recht, daß diese Denkweise zu einer Entwertung der Dinge als Dinge führen muß, wenn sie verallgemeinert wird, und daß diese Entwertung auch vor den Dingen der Natur nicht haltmachen würde, die der Mensch nicht hergestellt hat und die ihrem Wesen nach ein eigenständiges Dasein haben. Sie befürchteten mit anderen Worten, daß die Souveränität des Homo faber, seine Herr- und Meisterschaft, in der Hybris enden würde, wenn man ihm den politischen Bereich eröffnet. Und sie meinten weiter, daß dieser Sieg der »Kultur« in die Barbarei führen würde, denn die Hybris galt ihnen wie die **μαλακία** (malakia) als ein barbarisches Laster. Ich möchte Sie in diesem Zusammenhang nochmals an den berühmten Chor aus der Antigone erinnern:

πολλὰ τὰ δεινὰ κονδεῦ ἀνδρῶπων δεινότερον πελεῖ

(polla ta deina k'ouden anthropu deinoteron pelei),²³

weil sich in ihm in so einzigartiger Weise der eigentümliche Zwiespalt in der Beurteilung der herstellenden Fähigkeiten, die den Griechen höchste Bewunderung und zugleich tiefstes Grauen einflößten, ausspricht. Sie blieben ihnen unheimlich, weil die in ihnen enthaltene **Hybris den Bestand von Natur und Welt gefährdet**.

295

V

Die **Sorge um den Bestand der Welt** lastet vor allem natürlich auf dem Menschen, sofern er nicht nur ein herstellendes, sondern ein politisches Wesen ist. Als solches muß er sich auf das Herstellen verlassen können, damit es der Flüchtigkeit des Handelns und Sprechens wie der Vergänglichkeit des sterblichen Lebens eine Bleibe sichert, die es überdauern kann. Die Politik bedarf also der Kultur, und das Handeln bedarf des Herstellens um der Beständigkeit willen und muß doch gleichzeitig das Politische und die fertig erstellte Welt vor der Kultur und dem Herstellen sichern, weil alles Herstellen zugleich Zerstören ist.

[Schönheit ist etwas Unvergängliches]

Die **Welt, sofern sie Kultur ist, soll das Überdauern gewährleisten**, und dies leistet sie am reinsten und **ungestörtesten in den Dingen, die wir Kunstwerke nennen** und die Kulturdinge in einem ausgezeichneten Sinne sind. Um ihren »Zweck« erfüllen zu können, müssen sie sorgfältig vor aller Zwecksetzung und allen Daseinsinteressen, vor dem Gebraucht- und Verbrauchtwerden geschützt werden – wobei es in unserem Zusammenhang ganz gleich ist, ob dieser Schutz dadurch erfolgt, daß sie auf heiligen Plätzen, in Tempeln und Kirchen, aufgestellt oder in die Sorgfalt der Museen und Denkmalspflege gestellt werden. **Auf alle Fälle bedürfen sie der Öffentlichkeit**, sie finden den ihnen zukommenden Platz nur in der gemeinsamen Welt. In der Verborgenheit des Privaten und des Privatbesitzes kommen sie nicht zur Geltung, und gegen private Lebensinteressen müssen sie geschützt werden. Nur im Schutz der Öffentlichkeit können sie erscheinen, als was sie sind; und was in ihnen erscheint und was wir gewöhnlich Schönheit nennen, ist vom Standpunkt des Politischen und seiner Tätigkeiten her gesehen, vom Standpunkt der Flüchtigkeit des Handelns und Sprechens, etwas Unvergängliches. Politisch gesprochen, **ist Schönheit die Gewähr dafür, daß auch noch das Flüchtigste und Vergänglichste, die Taten und Worte sterblicher Menschen, eine irdische Bleibe in der Menschenwelt erhalten können**.

²² inhärent, also nicht kohärent, nicht zusammenhängend, also isoliert, diskret, auch: ohne Verantwortung, jedenfalls ohne Bewusstsein vom Zusammenhang, von möglichen Folgen. H.G. vgl. kohärentes Licht

²³ Siehe oben, Anm. 10. [Sophokles, Antigone 2.Akt]

Kultur aber ist auf Politik nicht weniger angewiesen als Politik auf Kultur. Schönheit braucht die Öffentlichkeit eines politischen, von handelnden Menschen gesicherten Raumes, weil das Öffentliche der Erscheinungsort par excellence ist – im Unterschied zum Privaten, das der Ort der Verborgenheit und Geborgenheit ist. Aber Schönheit selbst ist kein politisches Phänomen; sie gehört ihrem Wesen nach in den Be-/// reich des Herstellens und ist ein Kriterium desselben, weil alle Dinge ein

296

Aussehen und eine Gestalt haben, die gerade ihrer reinen Dinglichkeit eignet. In diesem Sinne bleibt Schönheit auch noch ein Kriterium für Gebrauchsgegenstände, aber nicht weil »Funktionelles« schön sein könnte, sondern umgekehrt, weil kein Ding, auch kein Gebrauchsgegenstand, sich im Funktionellen (darin, daß es brauchbar sein muß) erschöpft. Das Funktionelle ist nicht dasjenige, wodurch der Gegenstand erscheint; das ist vielmehr seine Form und Gestalt. Das Funktionelle an ihm ist dagegen dasjenige, wodurch er wieder aus der Erscheinung verschwindet, nämlich gebraucht wird und sich abbraucht. Um aber einen Gegenstand nur nach seinem Gebrauchswert und nicht auch nach seinem Aussehen zu beurteilen – also danach, ob er schön ist oder häßlich oder irgend etwas dazwischen –, dazu müßten wir uns erst einmal die Augen ausreißen.

Kultur und Politik also sind aufeinander angewiesen, und sie haben gemeinsam, daß sie Phänomene der öffentlichen Welt sind. Aber obwohl, wie wir sehen werden, dies Gemeinsame schließlich alle Konflikte und Gegensätze zwischen den beiden Sphären aufwiegt, gilt das Gemeinsame doch nur für die Kulturdinge einerseits, für die handelnden, politischen Menschen andererseits; es gilt nicht für den handelnden Menschen und den herstellenden Künstler. Denn Homo faber hat keineswegs zu der Öffentlichkeit die gleiche selbstverständliche Beziehung, die seinen aussehenden, gestalteten, erscheinenden Dingen anhaftet. Um diese der schon bestehenden Welt immer neu hinzufügen zu können, muß er selbst gegen die Öffentlichkeit isoliert und vor ihr verborgen sein, während die eigentlich politischen Tätigkeiten, das Handeln und Sprechen, überhaupt nicht vollziehbar sind ohne die Präsenz der anderen und die Öffentlichkeit eines durch die Vielen konstituierten Raumes. Die Tätigkeit des Künstlers, aber auch des Handwerkers untersteht also ganz anderen Bedingungen als die Tätigkeiten des Politischen, und es ist daher beinahe selbstverständlich, daß Homo faber, sobald er seine Stimme zu erheben beginnt, um seine Meinung über den Wert des Politischen abzugeben, mit nicht weniger Mißtrauen auf das spezifisch Politische und seine Öffentlichkeit reagieren wird als die Polis auf die Mentalität und die Bedingungen des Herstellens.

Diese Seite der Sache, wie nämlich die eigentlich politischen Tätigkeiten sich von seiten der Kulturschaffenden ausnehmen, die Bedenken und das Mißtrauen, das sie anzumelden haben, können wir hier nur an- /// deuten. Wichtiger in unserem Zusammenhang scheint es, auf die eine menschliche

297

Tätigkeit wenigstens noch hinzuweisen, die dem Gemeinsamen von Kultur und Politik, ihrer Öffentlichkeit und Weltlichkeit entspricht. Für diesen Hinweis möchte ich mich auf Kant berufen, und zwar auf den ersten Teil der *Kritik der Urteilskraft*, in der, wie ich meine, die großartigste und originellste Seite von Kants politischer Philosophie zum Ausdruck kommt.

Sie werden sich erinnern, daß Kants politische Philosophie in der *Kritik der praktischen Vernunft* von der gesetzgeberischen Fähigkeit der Vernunft ausgeht und daß das Prinzip des Gesetzgebens, wie es im »kategorischen Imperativ« festgelegt ist, auf einer Übereinstimmung des vernünftigen Urteilens mit sich selbst beruht, also kantisch gesprochen darauf, daß ich nur wollen kann, was im Prinzip auch allgemeine Gesetzgebung werden könnte, wenn ich nicht mir selbst widersprechen soll. Das Prinzip der Übereinstimmung mit sich selbst ist sehr alt; es liegt in einer dem kantischen Denken hier durchaus analogen Form bereits bei Sokrates vor, dessen zentraler Lehrsatz in der platonischen Formulierung lautet: **»Da ich einer bin, ist es besser für mich, mit der ganzen Welt**

in Widerspruch zu geraten als mit mir selbst.²⁴ Von diesem Satz haben sowohl die abendländische Ethik mit ihrer Zentrierung um das Gewissen wie die abendländische Logik mit ihrer Zentrierung um den Satz vom Widerspruch ihren Ausgang genommen.

In der *Kritik der Urteilskraft* nun fügt Kant unter den »Maximen des gesunden Menschenverstandes« diesem Prinzip des Übereinstimmens mit sich selbst das Prinzip einer »erweiterten Denkungsart« hinzu, das darin besteht, daß ich »an der Stelle jedes anderen denken« kann.²⁵ Zu der Einstimmigkeit mit sich selbst tritt also eine mögliche Einstimmigkeit mit anderen. Auf dieser erweiterten Denkungsart beruht die Urteilskraft, aus ihr schöpft das Urteilen seine eigentliche Kraft der Gültigkeit; und dies heißt negativ, daß es sich »über die subjektiven Privatbedingungen« seiner selbst hinwegzusetzen vermag, und positiv, daß es ohne die Präsenz von anderen, an deren Stelle es ja gilt mitzudenken, nicht funktionieren, gar nicht zum Zug kommen kann. Was die Präsenz des Selbst für die formale Widerspruchslosigkeit der Logik und die nicht weniger formale Widerspruchslosigkeit der Gewissensethik ist, ist die Präsenz der anderen für das Urteilen. Ihm kommt daher eine gewisse konkrete Allgemeingültigkeit zu, aber niemals eine universale Gültigkeit überhaupt. Der Anspruch auf Geltung kann nie /// weiter reichen als die anderen, an deren Stelle mitgedacht

298

wird. Das Urteil, wie Kant sagt, gilt »für jeden Urteilenden überhaupt«, das heißt aber, es gilt nicht für Leute, die sich am Urteilen nicht beteiligen und in der Öffentlichkeit, in der die beurteilten Gegenstände erscheinen, nicht präsent sind.

[**Aus der Perspektive aller anderen**]

Nun, daß die Urteilskraft eine im spezifischen Sinne politische Fähigkeit ist, und zwar genauso, wie Kant sie bestimmt, nämlich die Fähigkeit, die Dinge nicht nur aus der eigenen, sondern aus der Perspektive aller anderen, die ebenfalls präsent sind, zu sehen, ja daß sie vielleicht die Grundfähigkeit ist, die den Menschen erst ermöglicht, sich im öffentlich-politischen Raum, in der gemeinsamen Welt zu orientieren – diese Einsicht ist nahezu so alt wie artikulierte politische Erfahrung. Um so erstaunlicher ist, daß kein Philosoph vor oder nach Kant sie zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht hat; und der Grund für dieses Erstaunliche liegt in der tiefen Politikfeindlichkeit unserer philosophischen Tradition, von der wir hier nicht sprechen können. jedenfalls heißt diese Fähigkeit bei den Griechen **φρόνησις** (phronesis), und wenn Aristoteles diese Hauptfähigkeit des Staatsmannes ausdrücklich der **σοφία** (sophia) der Philosophen, denen es auf Wahrheit ankommt, entgegensetzt, so folgt er wohl wie auch sonst gerade in seinen politischen Schriften der öffentlichen Meinung der athenischen Polis. Wir mißverstehen heute zumeist diese Fähigkeit als gesunden Menschenverstand, der einmal auch in Deutschland »Gemeinsinn« hieß, sich also ursprünglich mit jenem »common sense« oder »sens commun«, den die Franzosen »le bon sense« schlechthin nennen, deckte und den man auch einfach Weltsinn nennen könnte. Denn nur ihm verdanken wir es, daß unsere privaten und »subjektiven« fünf Sinne und ihre Sinnesdaten in eine nicht subjektive, »objektiv«-gemeinsame Welt eingepaßt sind, die wir mit anderen teilen und beurteilen können.

An Kants Bestimmungen ist so außerordentlich denkwürdig, daß er die Urteilskraft in ihrer ganzen Großartigkeit entdeckte, als er auf das Phänomen des **Geschmackes** und des Geschmacksurteils stieß. Er nahm Anstoß an der vermeintlichen Willkür und Subjektivität des »de gustibus non disputandum est«, weil diese Willkür seinen politischen Sinn verletzte. Diesen gängigen Vorurteilen gegenüber bestand er darauf, daß der **Geschmack** ja »anderen dasselbe Wohlgefallen zumutet« und die Geschmacksurteile »jedermann Einstimmung ansinnen«. Daher versteht er, daß der Geschmack wie der Gemeinsinn, dem er ent- /// springt, das gerade Gegenteil eines »Privatgefühls«

²⁴ Plato, *Gorgias*, 482; den von mir unterstrichenen Gedanken findet man bei H. A. immer wieder und schon 1954 in ihrem Brief an Mary McCarthy vom 20. 8. 1954 [Briefwechsel S.73ff] H.G.

²⁵ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 40 (»Vom Geschmacke als einer Art von Sensus communis«).

ist, wiewohl er fast immer dafür gehalten wird.²⁶

299

Es würde uns hier zu weit führen, diesen Dingen wirklich nachzugehen.²⁷ Immerhin dürfte auch in dieser Kürze evident sein, daß hier das spezifisch kulturelle Verhalten des Menschen als eine im ausgezeichneten Sinne politische Tätigkeit verstanden wird. Im Geschmacks- wie im politischen Urteil wird etwas entschieden, und diese Entscheidung hat einen »Bestimmungsgrund«, der »nicht anders als subjektiv sein kann« und doch unabhängig bleiben muß von allen direkten subjektiven Interessen. Das Urteil entspringt hier der Subjektivität eines Standortes in der Welt, aber es beruft sich gleichzeitig darauf, daß diese Welt, in der jeder einen nur ihm eigenen Standort hat, eine objektive Gegebenheit ist, etwas, das uns allen gemeinsam ist. Im Geschmack entscheidet sich, wie die Welt qua Welt, unabhängig von ihrer Nützlichkeit und unseren Daseinsinteressen in ihr, aussehen und ertönen, wie sie sich ansehen und anhören soll. Der Geschmack beurteilt die Welt in ihrer Weltlichkeit; ihn interessieren weder das sinnliche Leben noch das moralische Selbst, denen er ein reines, »uninteressiertes« Weltinteresse entgegensetzt. Für das Geschmacksurteil ist das Primäre die Welt, und nicht der Mensch, weder sein Leben noch sein Selbst.

Das Geschmacksurteil hat ferner mit dem politischen Urteil gemein, daß es niemanden zwingen und, anders als das Erkenntnisurteil, nichts zwingend beweisen kann. Der Urteilende kann immer nur, wie Kant so schön sagt, »um jedes anderen Beistimmung [werben]«²⁸ und hoffen, mit ihm übereinzukommen. Dies Werben ist ja offenbar nichts anderes, als was die Griechen *πειθεῖν* (*peithein*) nannten, jenes Überreden und Überzeugen, welches der Polis als die hervorragende Art und Weise des politischen Miteinandersprechens galt und das sie nicht nur der verhaßten physischen Gewalt entgegensetzten, sondern auch von dem eigentlich philosophischen *διαλέγεσθαι* (*dialegesthai*) aufs genaueste zu trennen wußten, eben weil es in diesem Dialog um Erkenntnis ging und der Erkenntnis und Wahrheitsfindung eine zwingende Beweisführung entsprach. Im Kulturellen und im Politischen, also in dem gesamten Bereich des öffentlichen Lebens, geht es weder um Erkenntnis noch um Wahrheit, sondern um Urteilen und Entscheiden, um das urteilende Begutachten und Bereden der gemeinsamen Welt und die Entscheidung darüber, wie sie weiterhin aussehen und auf welche Art und Weise in ihr gehandelt werden soll.

300

[Dem Geschmack wohnt organisatorische Kraft inne]

Für diese, Sie vielleicht seltsam anmutende Zuordnung des Geschmacks unter die politischen Fähigkeiten des Menschen spricht schließlich die Ihnen allen bekannte, aber wenig beachtete Tatsache, daß dem Geschmack eine organisatorische Kraft von eigentümlicher Stärke innewohnt. Wir wissen ja alle, daß Menschen sich *an kaum etwas anderem gegenseitig so schnell erkennen und sich dann auch so unbedingt als einander zugehörig empfinden können als durch eine entdeckte Verwandtschaft in Fragen dessen, was gefällt und mißfällt*. Es ist, als entscheide sich im Geschmack nicht nur, wie die Welt aussehen soll, sondern auch wer in der Welt zusammengehört. Will man dies Zusammengehörigkeitsgefühl politisch bestimmen, so greift man wohl nicht fehl, es für ein im wesentlichen **aristokratisches Prinzip der Organisation** zu halten. Aber seine politische Leistungsfähigkeit trägt vielleicht doch noch weiter. Was sich hier gemäß dem Urteilen über eine gemeinsame Welt mitentscheidet, ist die Zugehörigkeit von Personen, und was der einzelne durch sein Urteil manifestiert, ist ein So-und-nicht-anders-Sein gerade des Persönlichen, das in dem Maße an Gültigkeit gewinnt, als es sich von dem nur individuell Idiosynkratischen entfernt. Mit diesem Personhaften aber, mit dem »Wer einer ist« – nicht mit dem Was, den Qualitäten und

²⁶ Vgl. a. a. O., §6,7,8.

²⁷ Mit Kants *Kritik der Urteilskraft* hat sich H. A. später besonders in einer Vorlesung an der New School for Social Research (Herbstsemester 1970) beschäftigt. Sie wurde postum veröffentlicht: Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, hrsg. von Ronald Beiner, Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1982; dt. *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*, München-Zürich: Piper, 1985, s. dort bes. S. 83 ff.

²⁸ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 19.

individuellen Talenten –, hat es gerade das Politische, das Handeln und Sprechen zu tun. Als solches steht es dem herstellend Kulturellen entgegen, in dem letztlich immer die Qualität den Ausschlag gibt, die Qualität des hergestellten Dinges, die ihrerseits, soweit in ihr überhaupt etwas Persönliches zum Ausdruck kommt, auf Talente und Eigenschaften eher als auf das Wer der Person zurückweist. Das Geschmacksurteil aber entscheidet nicht einfach über Qualität; diese ist im Gegenteil auch dann zwingend evident und steht jenseits von urteilenden Entscheidungen, wenn in einer Zeit des Kulturverfalls nur noch wenige imstande sind, diese Evidenz wahrzunehmen. Der Geschmack entscheidet vielmehr zwischen Qualitäten und kann sich voll nur entfalten, wo Qualitätsbewußtsein – die Fähigkeit für die Evidenz des Schönen – allgemein verbreitet ist. Ist dies aber erst einmal der Fall, so sind es allein der Geschmack und sein ständig waches Beurteilen der Welt Dinge, die dem rein Kulturellen seine Grenzen und seinen humanen Sinn setzen, das heißt die Kultur **entbarbarisieren**.

Die Humanität ist bekanntlich römischen Ursprungs, und der lateinischen »humanitas« entspricht kein Wort der griechischen Sprache.²⁹ So darf ich wohl auf ein römisches Beispiel zurückgreifen, um zu illu- 301/302 strieren, in welchem Sinne der Geschmack die politische Fähigkeit ist, durch die Kultur wahrhaft humanisiert wird. Sie erinnern sich an die alte, ihrem Sinne nach schon platonische Redeweise: »Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas.«³⁰ Gegen dieses im tiefsten unpolitische und inhumane Prinzip, durch welches gewissermaßen **Personen und Freundschaft der Wahrheit geopfert werden**, steht ein sehr viel weniger bekannter Ausspruch des Cicero, der in einer Meinungsdivergenz einmal sagte: »Errare ... malo cum Platone ... quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire.«³¹ Nun, dieser Ausspruch ist gewiß doppeldeutig. Er kann heißen: Lieber will ich mit platonischer Vernunft in die Irre gehen als mit pythagoreischer Unvernunft das Wahre »fühlen«. Legt man aber die Betonung nicht auf das »sentire«, so heißt der Ausspruch: Es ist eine Frage des Geschmacks, die Gesellschaft des Plato auch dann der anderer Leute vorzuziehen, wenn man durch ihn in der Irre verbleiben sollte. Nehmen wir einmal an, die letztere Auslegung sei richtig, so können wir sagen: So spricht sicher kein Wissenschaftler und schwerlich ein Philosoph. Aber es ist die Rede eines - durch und durch politischen und – im Sinne der römischen »humanitas« – kultivierten Menschen. Jedenfalls ist es die Rede eines in jeder Hinsicht freien Mannes, für den auch in der Philosophie die Frage der Freiheit die entscheidende ist. Er sagt: **Ich lasse mich, was meinen Umgang mit Menschen und Dingen angeht, nicht zwingen, nicht einmal von der Wahrheit.**³²

²⁹ Zur Geschichte des Wortes und Begriffs »humanitas« verweist H. A. auf Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana*, Leipzig: Teubner (Studien der Bibliothek Warburg 22), 1931; ferner Richard Harder, »Nachträgliches zu Humanitas«, in: ders., *Kleine Schriften*, hrsg. von Walter Marg, München: Beck, 1960, S. 401-412; Niedermann: *Kultur: Werden und Wandlungen...*, a.a.O. – Zusätzlich erläutert sie: »Humanitas« wurde gebraucht, um das griechische *φιλανθρωπία* (philanthropia) – ein Wort, das ursprünglich für Götter und Herrscher verwandt wurde, also vollkommen andere Konnotationen hatte – zu übersetzen. »Humanitas«, wie Cicero sie verstand, war eng mit der alten römischen Tugend der »clementia« verbunden und stand als solche in einem gewissen Gegensatz zur römischen »gravitas«. Sie war sicherlich das Merkmal des gebildeten Mannes, aber – und das ist im vorliegenden Zusammenhang wichtig – es war eher das Studium der Kunst und Literatur als das der Philosophie, von dem man annahm, es befördere die »Humanität«.

³⁰ Dt. etwa: Die Liebe zur Wahrheit gilt mehr, als ein Freund des Sokrates oder Plato zu sein. Das ist ein dem Aristoteles zugeschriebener Ausspruch, auch in der Form »Amicus Platon [Amicus Sokrates], sed magis amica veritas«. Siehe Georg Buchmann, *Geflügelte Worte: Der Zitatenschatz des deutschen Volkes*, 32. Aufl., völlig neubearb. von Günther Haupt und Winfried Hofmann, Berlin: Haude & Spener, 1972, S. 510.

³¹ Cicero, *Tusculanae disputationes*, Buch 1,5 39-40.

³² Ähnliches, so führt H. A. in einer Anmerkung in *BPF* (S. 297) aus, sagt Cicero in *De legibus*, Buch 3, Kap. 1. Dort rühmt er Atticus, dem in Leben und Rede diese so schwierige Verbindung von »gravitas« und »humanitas« gelungen wäre. Harder, »Nachträgliches zu Humanitas«, a.a.O., S. 402, Anm. 4, erläutert hierzu, daß die »gravitas« des Atticus darin bestanden hätte, in Würde der Philosophie des Epikur anzuhängen, während seine »humanitas« in seiner Verehrung für Plato läge, was Beweis für seine innere Freiheit sei.

Im Bereich des Kulturellen manifestiert sich Freiheit durch den Geschmack, weil das Geschmacksurteil mehr enthält und mehr kundtut als ein »objektives« Urteil über Qualität. Als urteilende Tätigkeit bringt der Geschmack Kultur und Politik, die sich ohnehin den Raum des Öffentlichen teilen, zusammen und gleicht die Spannung zwischen ihnen aus, die aus dem inneren Konflikt kommt, in den die Tätigkeiten des Herstellens und des Handelns immer wieder gegeneinander geraten. Ohne die Freiheit des Politischen bleibt Kultur leblos : Das Absterben des Politischen und das Verkümmern der Urteilkraft ist die Vorbedingung für die Vergesellschaftung und Entwertung der Kultur, von der wir ausgingen. Aber ohne die Schönheit der Kulturdinge, ohne die leuchtende Herrlichkeit, in welcher sich, politisch gesprochen, Dauer und potentielle Unvergänglichkeit der Welt manifestieren, bleibt alles Politische ohne Bestand.

302

Antwort auf Diskussionsbeiträge zum Vortrag

Einige in der Diskussion erhobene Einwände beruhen auf Mißverständnissen, die daraus entstanden sind, daß ich das Manuskript etwas gekürzt habe. So Herrn Kestens³³ Einwand gegen meine Darstellung des römischen Kulturbegriffes, die zweifellos unzulänglich war. Aber ich bin im Gegensatz zu Herrn Kesten nicht der Meinung, daß Politik die höchste Blüte der Kultur ist. Politik und Kultur hängen zwar miteinander zusammen, sind aber nicht identisch und gehen nicht unbedingt auseinander hervor. Weder ist Politik eine Blüte der Kultur noch umgekehrt die Kultur eine Blüte der Politik. Beides sind eigenständige Dinge, die in bestimmten Konstellationen zueinander stehen. Von solchen Konstellationen handelte mein Vortrag.

Es hat Herrn Kesten verdrossen, daß aus meinem Vortrag eine Art von »Lebensfeindschaft« sprach, und dies kann ich verstehen. Ich habe die Welt dem Leben entgegengesetzt, und da wir in einer Zeit leben, in welcher eine ungeheuere Überschätzung des Lebens gang und gäbe ist, habe ich die Weltliebe, die zu aller Kultur gehört, vielleicht übertrieben. Ich glaube nicht, daß ich lebensfeindlich bin, das Leben ist etwas Herrliches, aber es ist nicht der Güter höchstes. Wenn das Leben als der Güter höchstes angesetzt wird, ist es sogar gerade mit dem Leben immer schon vorbei. Es gibt in unserer Gesellschaft eine gefährliche Weltentfremdung und mit ihr eine schreckliche Unfähigkeit der Menschen, die Welt zu lieben.

Herr de Mendelssohn³⁴ hat mich so wunderbar verteidigt, daß ich nur eines hinzufügen möchte. Ich muß gestehen, daß ich mich in My Fair Lady sehr gut amüsiert habe. Überhaupt, ich bin keineswegs gegen das Vergnügen und nicht gegen die Vergnügungsindustrie, wenn sie einen nur vergnügt. Es gibt aber einen Unterschied zwischen Vergnügen und Freude. Ein Gegenstand etwa kann Freude machen, aber schwerlich Vergnügen erregen. Die Gefahr des Vergnügens ist gerade, daß es ganz aus dem Leben stammt und dadurch eine Intensität erreichen kann, welche die Freude als Freude nie erreicht. Etwas ganz Ähnliches gilt für die Unterscheidung zwischen Schmerz und Leid. Der physische Schmerz kann eine Intensität erreichen, welche die Welt schlechterdings ausschließt. Das ist so ausschließlich mit dem Vergnügen nicht der Fall. Wenn ich ein Pfund Erdbeeren esse, dann, bin ich immer noch weltbezogen. Aber wenn auch das Vergnügen nicht so weltentfremdend und

301

lebensbezogen ist wie der Schmerz, so bleibt es doch im wesentlichen ein Lebensphänomen, während

BPF=Between past and future.

³³ Hermann Kesten (1900-1996), Schriftsteller und Kritiker.

³⁴ Peter de Mendelssohn (1908-1982), Journalist und Schriftsteller, Herausgeber der Tagebücher und Werke von Thomas Mann (Frankfurter Ausgabe).

ich in der Freude mich gleichsam an die Welt vergessen kann. Ohne dies Desinteressement an dem eigenen Selbst und dem eigenen Leben kann es einen eigentlichen Kultursinn nicht geben.
302