

Zu den lieferbaren Büchern von Hannah Arendt in der Serie Piper siehe Seite 487.



Dieses Taschenbuch wurde auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council) ist eine nichtstaatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozialverantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt (vgl. Logo auf der Umschlagrückseite).

Ungekürzte Taschenbuchausgabe

April 1981 (SP 217)

1. Auflage September 2002

6. Auflage Mai 2007

© 1972 Hannah Arendt

© 1977, 1987 Harcourt Brace Jovanich, Inc.

© Mary McCarthy

Titel der amerikanischen Originalausgabe:

»The Human Condition«, University of Chicago Press, Chicago 1958

© der deutschsprachigen Ausgabe:

1967 Piper Verlag GmbH, München

Umschlag/Bildredaktion: Büro Hamburg

Isabel Bünermann, Julia Martinez, Charlotte Wippermann

Foto Umschlagvorderseite: Tullio Pericoli (oben) und Karl Blossfeldt Archiv /

Ann und Jürgen Wilde, Zülpich / VG Bild-Kunst, Bonn 2006 (unten)

Foto Umschlagrückseite: Ricarda Scherwin

Papier: Munkens Print von Arctic Paper Munkedals AB, Schweden

Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck

Printed in Germany ISBN 978-3-492-23623-2

www.piper.de

INHALT

Einleitende Bemerkungen 7

Erstes Kapitel: Die menschliche Bedingtheit

- 1 Vita activa oder Condition humaine 16
- 2 Der Begriff der Vita activa 16
- 3 Ewigkeit und Unsterblichkeit 22
- 28

Zweites Kapitel: Der Raum des Öffentlichen und der Bereich des Privaten

- 4 Der Mensch, ein gesellschaftliches oder ein politisches Lebewesen 33
- 5 Die Polis und der Haushalt 38
- 6 Das Entstehen der Gesellschaft 47
- 7 Der öffentliche Raum: Das Gemeinsame 62
- 8 Der private Bereich: Eigentum und Besitz 73
- 9 Das Gesellschaftliche und das Private 81
- 10 Die Lokalisierung der Tätigkeiten 89

Drittes Kapitel: Die Arbeit

- 11 »Die Arbeit unseres Körpers und das Werk unserer Hände« 98
- 12 Die Dinghaftigkeit der Welt 111
- 13 Die Arbeit und das Leben 114
- 14 Die Fruchtbarkeit der Arbeit im Unterschied zu ihrer vermeintlichen »Produktivität« 119
- 15 Die Abschaffung des »toten« Eigentums zugunsten der »lebendigen« Aneignung 129
- 16 Das Werkzeug und die Arbeitsteilung 138
- 17 Die Gesellschaft von Konsumenten 150

Viertes Kapitel: Das Herstellen

- 18 Die Dauerhaftigkeit der Welt 161
- 19 Die Verdinglichung 165
- 20 Die Rolle des Instrumentalen in der Arbeit 170
- 21 Die Rolle des Instrumentalen für das Herstellen 181

22	Der Tauschmarkt	189
23	Die Beständigkeit der Welt und das Kunstwerk	201
Fünftes Kapitel: Das Handeln		
24	Die Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen	213
25	Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und die in ihm dargestellten Geschichten	213
26	Die Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten	222
27	Der griechische Ausweg aus den Aporien des Handelns	234
28	Der Erscheinungsraum und das Phänomen der Macht	241
29	Homo faber und der Erscheinungsraum	251
30	Die Arbeiterbewegung	263
31	Der Versuch der Tradition, Handeln durch Herstellen zu ersetzen und überflüssig zu machen	270
32	Der Prozeßcharakter des Handelns	278
33	Die Unwideruflichkeit des Getanen und die Macht zu verzeihen	293
34	Die Unabsehbarkeit der Taten und die Macht des Versprechens	300
Sechstes Kapitel: Die Vita activa und die Neuzeit		
35	Der Beginn der Weltentfremdung	311
36	Die Entdeckung des archimedischen Punkts	318
37	Die kosmische Universalwissenschaft im Unterschied zur Naturwissenschaft	318
38	Der Zweifel des Descartes	329
39	Selbstreflexion und der Verlust des Gemeinsinns	341
40	Das Denk- und Erkenntnisvermögen und das neuzeitliche Weltbild	348
41	Die Umstülpung von Theorie und Praxis	355
42	Die Umkehrung innerhalb der Vita activa und der Sieg von Homo faber	361
43	Die Niederlage von Homo faber und der Glückskalkül	367
44	Das Leben als der Güter höchstes	375
45	Der Sieg des Animal laborans	389
Anmerkungen		
Personen- und Sachregister		399
		407
		417
		482

Einleitende Bemerkungen

*Als im weißen Mutterschoße aufwuchs Baal
 War der Himmel schon so groß und still und fahl
 Jung und nackt und ungeheuer wundersam
 Wie ihn Baal dann liebte, als Baal kam.*

*Als im dunklen Erdenschoße lautete Baal
 War der Himmel noch so groß und still und fahl
 Jung und nackt und ungeheuer wunderbar
 Wie ihn Baal einst liebte, als Baal war.*

Bertolt Brecht

Die Menschen, die Welt, die Erde und das All – davon ist in diesem Buch ausdrücklich nicht die Rede. Auch nicht davon, wie die von Menschen errichtete Welt von der Erde weg in den Himmel sich streckt, von dem Himmel weg in das Weltall greift, in die Nachbarschaft von Sonne, Mond und Sternen. Wer dürfte wagen, davon schon zu reden, woran wir doch unaufrichtig denken, seitdem das erste von Menschen verfertigte Ding in das Weltall flog, um dort für eine Zeit in den gleichen, durch die Gravitation bestimmten Bahnen zu wandeln, die den Himmelskörpern seit Ewigkeit den Weg und den schwingenden Lauf vorzeichnen. Seither ist ein Satellit nach dem anderen in den Weltraum aufgestiegen, der Mond ist umflogen, und was noch vor zehn Jahren in unendlich erhabener Ferne, in den schweigenden Regionen eines unnahbaren Geheimnisses lag, muß sich nun gefallen lassen, den Weltraumvorrat jenseits des Himmels, der sich um die Erde wölbt, mit irdisch-menschlichen Gegenständen zu teilen.

An Bedeutung steht das Ereignis des Jahres 1957 keinem anderen nach, auch nicht der Atomspaltung, und man hätte annehmen können, daß es trotz aller Sorge um die militärischen und politischen Begleitumstände von den Menschen mit großem Jubel begrüßt werden würde. Seltsam, der Jubel blieb aus, und von Triumph war kaum etwas zu spüren, aber auch nichts von einem Gefühl des Unheimlichen, daß von dem bestimmten

einem Mittel für die Erreichung eines höheren, jenseits des Politischen gelegenen Zweckes – im Altertum des Schutzes der Guten vor der Herrschaft der Schlechten im allgemeinen und des Schutzes des Philosophen vor der Herrschaft des Mobs im speziellen,⁷³ im Mittelalter des Seelenheils, in der Neuzeit der Produktivität und des Fortschritts der Gesellschaft – sind so alt wie die Tradition politischen Denkens. Zwar hat die Neuzeit erstmalig den Menschen primär als Homo faber, als einen Werkzeugebauer und Hersteller von Gegenständen, definiert und hat so den gesamten Bereich des fabrizierenden Produzierens von dem tiefen Mißtrauen und der ausgesprochenen Verachtung befreit, die seit dem Altertum auf ihm gelegen und gelastet hatten. Aber hinter solchen, klar zutage liegenden Tatbeständen verbirgt sich die andere, kaum weniger wirksame Tatsache, daß die gleiche Überlieferung, ungeachtet ihrer zur Schau getragenen Verachtung, in Wahrheit das Herstellen immer noch dem Handeln vorgezogen und so die politische Philosophie in die Bahnen gewisser, schließlich zu Selbstverständlichkeiten erstarrter, Begriffs- und Gedankengänge gezwungen hatte, die nun erst in der Neuzeit voll wirksam wurden. In dieser Hinsicht hat die Neuzeit die Tradition nicht nur nicht umgekehrt, sie hat sie sogar von den »Vorurteilen« befreit, die, aus einer älteren Schicht kommend, sie immerhin daran gehindert hatten, offen auszusprechen, daß das Tun eines schlichten Handwerkers mehr wert ist als die »beliebigen« Meinungen, das »Gerede« und die »müßige Betriebsamkeit« derer, die sich um öffentliche Angelegenheiten kümmern, nämlich um Dinge, die sie nichts angingen. Es scheint ein Widerspruch darin zu liegen, daß Plato und in geringerem Maße auch Aristoteles, wiewohl sie sich darüber einig waren, daß man Handwerkern noch nicht einmal das Bürgerrecht geben soll, gleichzeitig vorschlugen, alle öffentlich-politischen Angelegenheiten so zu ordnen, daß sie denselben Kriterien unterstellt werden können, welche für die herstellenden Künste gültig sind. Aber dieser Widerspruch zeigt nur an, wie schwerwiegend und scheinbar unlösbar die Problematik des Handelns ist, und wie groß daher die Versuchung, die ihm eigenen Risiken und Gefahren dadurch zu beseitigen, daß man das allzu zerbrechliche Bezugsgewebe, in dem die An-

gelegenheiten der Menschen untereinander sich verstricken, durch die so viel verlässlicheren und solideren Tätigkeiten, mit denen wir der Natur entgentreten und die Welt der Dinge errichten, stützt und verstärkt, bis es zerreißt.

32 Der Prozeßcharakter des Handelns

Nun haben natürlich auch diese, bis in den alltäglichen Sprachgebrauch und die Sprichwortweisheit gedungenen, theoretischen Versuche, das Handeln als ein Mittel zur Erreichung bestimmter, außerhalb seiner selbst gelegener Zwecke zu verstehen, und die aus ihnen sich ergebende Degradierung des Politischen überhaupt zu einem Mittel für einen »höheren« Zweck nicht etwa bewirken können, Handeln aus der Welt zu schaffen und damit eine der entscheidenden menschlichen Erfahrungen aus dem Bewußtsein der Menschen zu eliminieren, oder den Bereich menschlicher Angelegenheiten einfach zu ruinieren. Dies aber heißt nicht, daß sie überhaupt ohne Wirkung geblieben wären. Wir sahen bereits, wie die scheinbare, moderne Überwindung der Mühsal des Arbeitens, die faktische Erleichterung der zwingenden Notwendigkeit, die auf allem Leben lastet, erst einmal zur Folge gehabt hat, daß auch das Herstellen sich jetzt in Form eines Arbeitsprozesses vollzieht und daß seine Produkte, die Gebrauchsgegenstände, konsumiert werden, als seien sie durch Arbeit präparierte Konsumgüter. Eine ähnliche Verlagerung der Fähigkeiten auf ihnen ursprünglich fremde Gebiete scheint erfolgt zu sein, als man im Ernst versuchte, das Handeln aus dem Gebiet der menschlichen Angelegenheiten nach Möglichkeit auszuschalten und diese Angelegenheiten so zu behandeln, als wären sie den Gesetzen des Herstellens unterstellt und könnten mit der gleichen soliden Planmäßigkeit geregelt werden wie die Objekte der gegenständlichen Welt. Der eigentliche Unterschied zwischen der Neuzeit bis in ihre letzten Stadien und der Zukunft, in der wir bereits zu leben begonnen haben, scheint zu sein, daß der Mensch seine handelnden Fähigkeiten, die darin bestehen, spontane Pro-

zesse loszulassen, die ohne ihn niemals entstanden wären, auf die Natur gerichtet hat, der gegenüber er sich bisher im wesentlichen als ein herstellendes und erkennendes Wesen verhielt, insofern er ihr das Material für die Erstellung seiner Dingwelt entnahm, natürliche Vorgänge beobachtete und ihre Gesetze erforschte. Daß wir uns heute zur Natur als Handelnde verhalten, daß wir wortwörtlich in sie hineinhandeln, darf man vielleicht mit einer Gelegenheitsbemerkung eines dieser ganz modernen Wissenschaftler und Techniker illustrieren, der in allem Ernst gesagt hat, daß »Grundlagenforschung darin besteht, zu tun und nicht zu wissen, was man tut«.⁷⁴

Im Grunde hat dies in die Natur Hineinhandeln bereits mit dem Experiment angefangen, das ja der Natur Bedingungen vorschreibt und natürliche Abläufe provoziert, weil man sich nicht mehr damit zufrieden geben mochte, lediglich zu beobachten, zu registrieren und zu systematisieren, was immer die Natur von sich aus, in ihrem »natürlichen« Erscheinen, bereit war, dem Menschen an die Hand zu geben und vor das Auge zu legen. Aus dem Experiment hat sich dann eine immer größere Fertigkeit entwickelt, Elementarprozesse loszulassen, die ohne den Menschen latent geblieben und vielleicht niemals virulent geworden wären, bis hieraus schließlich eine regelrechte Kunst entstand, Natur »zu machen«, nämlich nicht nur natürliche Prozesse aus ihrer Latenz loszulassen, sondern Prozesse, welche die irdische Natur selbst offenbar unfähig ist zu erzeugen, wiewohl ähnliche oder identische Abläufe dauernd in dem die Erde umgebenden Universum vorkommen mögen. Durch die Einführung des Experiments, in dem der Mensch seine Bedingungen den natürlichen Abläufen vorschrieb und sie so in ein von ihm erdachtes System zwang, ist es schließlich gelungen, »Vorgänge, die in der Sonne vorgehen«, auf der Erde »zu wiederholen« und damit die irdische Natur zur Hergabe von Energien zu bestimmen, die ohne menschliches Eingreifen nur im Universum sich entwickeln können.

Die Naturwissenschaft ist heute vornehmlich eine Wissenschaft von Prozessen und in ihren fortgeschrittensten Stadien, wie sie selbst meint, die Wissenschaft von irreversiblen, nicht umkehrbaren Prozessen, von »processes of no return«. Diese

eigentümliche Sprache, deren sich die Naturwissenschaften heute allgemein bedienen und die wir bis vor wenigen Jahrzehnten nur als die Sprache der Geschichtswissenschaften kannten, zeigt bereits an, daß die menschliche Fähigkeit, die in dieser neuen Art Forschung sich betätigt, auf keinen Fall nur »theoretischer« Natur sein kann, ganz gleich wieviel Intelligenz dazu gehören mag, sich in ihr zu bewegen. So spricht weder die anschauende Kontemplation noch das registrierende Erkennen noch schließlich ein Verstand, der »mit Folgen rechnet«. Nur das Handeln hat die Fähigkeit, das zu tun, was die naturwissenschaftliche »Forschung« heute täglich tut, nämlich Vorgänge zu veranlassen, deren Ende ungewiß und unabschbar ist, Prozesse einzuleiten, die man nicht rückgängig machen kann, Kräfte zu erzeugen, die im Haushalt der Natur nicht vorgesehen sind. Dabei hat sich herausgestellt, daß das Handeln, das ursprünglich auf den Bereich menschlicher Angelegenheiten zugeschnitten ist, seine Eigentümlichkeiten auch dann beibehält, wenn es aus diesem Bereich des Zwischenmenschlichen gleichsam in den Bereich der Natur überspringt.

Der Prozeßcharakter des Handelns hat innerhalb der Neuzeit alle anderen dem Handeln zukommenden Eigentümlichkeiten gleichsam aus dem Felde geschlagen, weil nur ihm die ungeheure Erweiterung menschlicher Möglichkeiten und Fähigkeiten zu danken ist; und der Prozeßbegriff ist der ausschlaggebende Begriff für die spezifisch neuzeitlichen Wissenschaften von der Geschichte und von der Natur geworden. Da zum Wesen dieser Prozesse gehört, daß ihr Resultat unabsehbar ist, spielt in der politischen Theorie der Neuzeit nicht so sehr die Brütigkeit als die Unsicherheit und Ungewißheit menschlicher Angelegenheit die entscheidende Rolle. Diese Eigentümlichkeit des Handelns, daß es einen unabschbaren und potentiell endlosen Prozeß anfängt, ist von der Antike kaum bemerkt worden und hat jedenfalls in der Philosophie der Alten kaum eine Rolle gespielt, womit natürlich zusammenhängt, daß das klassische Altertum einen Geschichtsbegriff in unserem Sinne nicht gekannt hat. Daß wir aber überhaupt fähig sind, sowohl die Natur wie die Geschichte als Prozeß-Systeme zu begreifen, geht auf die Erfahrung des Handelns als dem

eigentlichen Ursprung menschlicher Prozesse zurück. Die die-
sem neuzeitlichen Prozeßdenken angemessenen Begriffe wur-
den zuerst von der Geschichtswissenschaft entwickelt, die sich
seit Vico als eine »neue Wissenschaft« etablierte; aber das
heißt nicht, daß sie innerhalb der Naturwissenschaften nicht
wirksam gewesen wären. Es hat nur einige Jahrhunderte ge-
dauert, bis die Naturwissenschaften, gänzlich unbeeinflußt von
der Geschichtswissenschaft und nur gleichsam gezwungen von
dem Triumph der eigenen Leistung, schließlich ihr veraltetes
Begriffsvokabular gegen eine Sprache austauschte, die der der
Geschichtswissenschaft zum Verwechseln ähnlich sieht.⁷⁵

Zerbrechlichkeit jedenfalls ist nur unter bestimmten histori-
schen Bedingungen das auffallendste Merkmal des Bereichs
griechischer Angelegenheiten. Diese Brüchigkeit mußte den
abspielt, an der immerwährenden Gegenwart und der ewigen
Wiederkehr aller Naturdinge maßen, weil das spezifisch grie-
chische Anliegen war, sich als Sterbliche an Unsterblichkeit zu
messen, als sei es die eigentlich menschliche Aufgabe, sich der
Unsterblichkeit als würdig zu erweisen, die überall als Gött-
liches und Natürliches diejenigen umgibt, die sterblich sind.
Wo immer aber dies Anliegen nicht den Vorrang hat, wird der
Bereich menschlicher Angelegenheiten in einem grundsätzlich
anderen, diesem sogar entgegengesetzten Aspekt erscheinen;
es wird sich herausstellen, daß, was in ihm vorgeht, von einer
eigentümlichen und ganz außerordentlichen Zähigkeit ist, de-
ren Widerstandskraft und zeitliche Kontinuität der stabilen
Dauerhaftigkeit einer objektiven Dingwelt in vielem überlegen
ist. Denn Menschen sind immer fähig zu zerstören, was sie
selbst gemacht haben, und ihre Zerstörungskapazität hat heute
sogar den Punkt erreicht, wo sie zerstören können, was sie nie
machten – die Erde und das Leben auf ihr; aber Menschen sind
offenbar schlechterdings unfähig, die Prozesse, die sie durch
Handeln in die Welt loslassen, wieder rückgängig zu machen
oder auch nur eine verlässliche Kontrolle über sie zu gewinnen.
Nicht einmal die großen Mächte des Vergessens und Verwir-
rens, die so wirksam den Ursprung jeder einzelnen Tat und die
Verantwortlichkeit für sie zu verdecken imstande sind, bringen

es fertig, sie rückgängig zu machen und zu verhindern, daß sie
Folgen hat. Und dieser Unfähigkeit, Getanes ungeschehen zu
machen, entspricht eine fast ebenso große Unfähigkeit, seine
Folgen vorzusehen oder seine Motive verlässlich zu ergrün-
den. »Man weiß die Herkunft nicht, man weiß die Folgen nicht:
– hat folglich eine Handlung überhaupt einen Wert?... Ihr
Wert [ist] x, unbekannt.«⁷⁶

Während Herstellungsprozesse ihre Kraft in der Herstellung
verausgaben und in ihren jeweiligen Endprodukten erlöschen,
erlischt die Kraft, durch die ein Handlungsvorgang entfesselt
wurde, überhaupt nicht; keine einzelne Tat ist gewaltig genug,
sie zu erschöpfen, und sie kann sogar nach vollendeter Tat, als
sei nichts geschehen, noch anwachsen und die Folgen des Geta-
nen anreichern. Was im Bereich der menschlichen Angelegen-
heiten überdauert, sind diese einmal entfesselten Prozesse des
Getanen, und ihr Andauern in den Folgen ist unbegrenztbar,
begrenzt höchstens von dem Bestand der Menschheit auf der
Erde, aber weder von der Sterblichkeit der Menschen noch von
der Vergänglichkeit irdischer Materie. Der Grund, warum wir
unfähig sind, das Resultat und das Ende einer Handlung mit
Sicherheit im voraus zu bestimmen, ist einfach der, daß ein Ge-
tanes kein Ende hat. Der durch eine einzige Tat entfesselte
Prozeß kann buchstäblich in seinen Folgen durch die Jahrhun-
derte und Jahrtausende dauern, bis die Menschheit selbst ein
Ende gefunden hat.

Diese ungeheure Zähigkeit des Getanen, das an Dauerhaf-
tigkeit alle anderen Erzeugnisse von Menschenhand übertrifft,
könnte eine Quelle menschlichen Stolzes sein, wenn Menschen
imstande wären, diese Last von Unwiderrücklichkeit und Un-
vorhersehbarkeit, die gerade die eigentliche Kraft des Han-
delns ausmachen, auf sich zu nehmen. Daß dies nicht möglich
ist, hat man immer gewußt. Gewußt, daß kein Mensch, wenn er
handelt, wirklich weiß, was er tut; daß der Handelnde immer
schuldig wird; daß er eine Schuld an Folgen auf sich nimmt, die
er niemals beabsichtigte oder auch nur absehen konnte; daß,
wie verhängnisvoll und unerwartet sich das, was er tat, auch
auswirken mag, er niemals imstande sein wird, es wieder rück-
gängig zu machen; daß das, was doch nur er und niemand sonst

begann, doch niemals unzweideutig sein eigen sein und sich in keiner einzelnen Tat und in keinem einmaligen Ereignis je erschöpfen wird; schließlich, daß sogar der eigentliche Sinn dessen, was er selbst tut, sich nicht ihm, dem Täter, sondern nur dem rückwärts gerichteten Blick dessen, der schließlich die Geschichte erzählt, offenbaren wird, also dem, der gerade nicht handelt. All dies war immer Grund genug, sich in Verzweiflung von dem Bereich menschlicher Angelegenheiten wegzuwenden und mit Verachtung auf diese zweideutigste aller menschlichen Gaben, die Gabe der Freiheit, zu blicken, die das menschliche Bezugsgewebe zwar schafft, aber so, daß jeder, der an ihm mitwebt, in einem solchen Ausmaße in es verstrickt wird, daß er weit eher das Opfer und der Erleider seiner eigenen Tat zu sein scheint als ihr Schöpfer und Täter. Nirgends, mit anderen Worten, weder im Arbeiten, wiewohl dies doch der Lebensnotwendigkeit unterwirft, noch im Herstellen, wiewohl es doch von Material in seiner Gegebenheit abhängig bleibt, scheint es weniger Freiheit für den Menschen zu geben als in den Fähigkeiten, die doch andererseits allein seine Freiheit garantieren, und in dem Bereich, der ausschließlich durch den Menschen selbst erzeugt ist.

Diese Gedankengänge liegen durchaus in der Linie der großen Tradition abendländischen Denkens: sobald wir beginnen, uns über diese Dinge Rechenschaft zu geben, sind wir versucht, der Freiheit zu mißtrauen, die uns in die Falle einer Notwendigkeit lockt; der Spontaneität des Handelns vorzuwerfen, daß sein Neuanfang ein Schein ist, der sich sofort in dem prädeterninierten Bezugsgewebe verliert, in dem sich gerade der Handelnde verstrickt; die Weltordnung anzuklagen, in der Menschen die Freiheit unweigerlich verlieren, sobald sie anfangen, von ihr Gebrauch zu machen. Freiheit, so scheint es, kann nur der bewahren, der sich des Handelns enthält, und die einzige Rettung für die Souveränität der Person scheint in dem Abstand zu liegen, den die »Weisen« zwischen sich und den zwischenmenschlichen Bereich legen und erhalten. Sehen wir einmal ab von den verhängnisvollen Folgen solcher Ratschläge (die im Abendland nur der Stoizismus in eine konsequente Moral ausbildete), so scheint ihr grundsätzlicher Irrtum in der

Gleichsetzung von Souveränität und Freiheit zu liegen, die in der Tat mehr oder weniger ausdrücklich von nahezu dem gesamten politischen und philosophischen Denken der Überlieferung vorausgesetzt wird. Wären Souveränität und Freiheit wirklich dasselbe, so könnten Menschen tatsächlich nicht frei sein, weil Souveränität, nämlich unbedingte Autonomie und Herrschaft über sich selbst, der menschlichen Bedingtheit der Pluralität widerspricht. Kein Mensch ist souverän, weil Menschen, und nicht der Mensch, die Erde bewohnen, und dieses Faktum der Pluralität hat nichts damit zu tun, daß der Einzelne, auf Grund seiner nur begrenzten Kraft, abhängig ist von Anderen, die ihm gewissermaßen helfen müssen, überhaupt am Leben zu bleiben. Alle Ratschläge, welche die Tradition uns anbietet hat, uns in souveräner Freiheit von anderen zu halten, laufen darauf hinaus, eine »Schwäche« der menschlichen Natur zu überwinden und zu kompensieren, und diese Schwäche ist im Grunde nichts anderes als die Pluralität selbst. Folgt man diesen Ratschlägen und versucht im Ernst, die Folgen der Pluralität zu »überwinden«, so wird dabei nicht so sehr eine souveräne Herrschaft über sich selbst als eine willkürliche Herrschaft über andere herauskommen, es sei denn, man entschließt sich mit den Stoikern, die wirkliche Welt für eine eingebildete einzutauschen, in der man sich einrichtet, als existierten andere Menschen schlechterdings nicht.

Daß es sich hier nicht um Schwäche oder Stärke im Sinne der Selbstgenügsamkeit oder der Abhängigkeit von anderen handelt, kann man sich vielleicht am einfachsten daran vergegenwärtigen, daß auch die Götter des Polytheismus, wie mächtig sie auch sein mögen, niemals souverän sind; souverän ist nur der einzige Gott. Wo immer Pluralität ins Spiel kommt, ist Souveränität nur in der Einbildung möglich, und der Preis für sie ist die Wirklichkeit selbst. So beruht die Lehre des Epikur darauf, daß man sich in der Tat einbilden kann, »glücklich« zu sein, auch wenn man lebendig im Phalerischen Stier gebraten wird, und die stoische Moral feiert ihre größten Triumphphäre, wenn sie Sklaven lehrt, sich einzubilden, sie seien frei. Wer wollte leugnen, daß sich hierin die außerordentliche Macht der Einbildungskraft kundgibt? Aber diese Macht bewährt sich nur in

dem Maße, in dem es gelingt, die Wirklichkeit der Welt und der Mitwelt, in der man als ein Glücklicher oder Unglücklicher, im Stande des Frei- oder des Versklavtseins in die Erscheinung tritt, so weit auszuschalten, daß sie noch nicht einmal als Zuschauer zugelassen ist zu dem Schauspiel des Selbstbetrugs.

Solange wir Freiheit im Sinne der Tradition als identisch mit Souveränität verstehen, liegt es sehr nahe, aus dem Phänomen menschlicher Freiheit, die unter der Bedingung der Nicht-Souveränität gegeben ist, und aus dem Tatbestand, daß wir zwar imstande sind, Neues zu beginnen, aber außerstande, es zu kontrollieren und seine Folgen vorauszusehen, auf die »Absurdität« menschlicher Existenz überhaupt zu schließen.⁷⁷ Hält man sich an die phänomenale Evidenz menschlicher Realität, so scheint es ebenso unmöglich, menschliche Freiheit zu leugnen, weil derjenige, der von ihr Gebrauch macht, sich in Unfreiheit verstrickt, wie zu behaupten, menschliche Souveränität müsse möglich sein, weil es ja unleugbar menschliche Freiheit gibt.⁷⁸ So erhebt sich die Frage, ob unsere Vorstellung, daß Freiheit und Nicht-Souveränität einander ausschließen, nicht vielleicht durch die Wirklichkeit widerlegt ist, bzw. ob die Fähigkeit zu handeln nicht vielleicht selbst Möglichkeiten an die Hand gibt, mit den ihr anhaftenden Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten fertig zu werden.

33 Die Unwiderrufflichkeit des Getanes und die Macht zu verzeihen

Wir sahen, wie der Mensch qua Animal laborans den Kreislauf des Lebensprozesses, der ihn in die immer wiederkehrende Notwendigkeit von Arbeit und Verzehr zwingt, nur dadurch durchbrechen kann, daß er eine andere, ihm eigene Fähigkeit mobilisiert, die Fähigkeit, herzustellen, zu fabrizieren und zu produzieren, um so als Homo faber und Werkzeugmacher nicht nur die Mühe und Plage des Arbeitens zu erleichtern, sondern auch eine Welt zu errichten, deren Dauerhaftigkeit gegen den verzehrenden Kreislauf des Lebens gesichert ist und ihm

widersteht. Das Heil des Lebens, das durch Arbeit sich erhält, ist Weltlichkeit, die ihrerseits sich im Herstellen realisiert. Wir sahen weiter, wie der Mensch qua Homo faber dem Fluch der Sinnlosigkeit, der »Entwertung aller Werte«, der Unmöglichkeit, gültige Maßstäbe in einer Tätigkeit zu finden, die wesentlich durch die Zweck-Mittel-Kategorie bestimmt ist, nur dadurch entrinnen kann, daß er die in sich zusammenhängenden Fähigkeiten des Handelns und Sprechens mobilisiert, die so selbstverständlich sinnvolle Geschichten erzeugen, wie das Herstellen Gebrauchsgegenstände produziert. Läge dies nicht außerhalb des Rahmens dieser Betrachtung, könnte man die- sen Beispielen noch die Verlegenheit hinzufügen, in die das Denken gerät und aus der es sich so wenig selbst herausdenken kann, wie das Arbeiten sich selbst aus dem Kreislauf befreien kann, in den es seiner Natur nach gebunden ist. In allen diesen Fällen, in denen wir den Menschen nach Maßgabe nur einer seiner Fähigkeiten bestimmen, als ein arbeitendes oder herstellendes oder denkendes Lebewesen, kommt ihm sein Heil gleichsam von außen, nämlich von einer ganz und gar anders gearteten Fähigkeit, als es die war, die ihn in seine Verlegenheit brachte. Vom Standpunkt des Animal laborans ist es wie ein Wunder, daß es als Mensch auch und zugleich ein Wesen ist, das eine Welt kennt und bewohnt; vom Standpunkt von Homo faber ist es wie ein Wunder, wie die Offenbarung eines Göttlichen, daß es in dieser von ihm hergestellten Welt so etwas wie Sinn geben soll.

Ganz anders liegt der Fall des Handelns und der ihm eigentümlichen Verlegenheit. In diesem einzigen Fall erwächst das Heilmittel gegen die Unwiderrufflichkeit und Unabsehbarkeit der von ihm begonnenen Prozesse nicht aus einer anderen und potentiell höheren Fähigkeit, sondern aus den Möglichkeiten des Handelns selbst. Das Heilmittel gegen Unwiderrufflichkeit – dagegen, daß man Getanes nicht rückgängig machen kann, obwohl man nicht wußte, und nicht wissen konnte, was man tat – liegt in der menschlichen Fähigkeit, zu verzeihen. Und das Heilmittel gegen Unabsehbarkeit – und damit gegen die chaotische Ungewißheit alles Zukünftigen – liegt in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten. Diese beiden Fähigkeiten

gehören zusammen, insofern die eine sich auf die Vergangenheit bezieht und ein Geschehenes rückgängig macht, dessen »Sünde« sonst, dem Schwert des Damokles gleich, über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich begraben müßte; während die andere ein Bevorstehendes wie einen Wegweiser in die Zukunft aufrichtet, in der ohne die bindenden Versprechen, welche wie Inseln der Sicherheit von den Menschen in das drohende Meer des Ungewissen geworfen werden, noch nicht einmal irgendeine Kontinuität menschlicher Beziehungen möglich wäre, von Beständigkeit und Treue ganz zu schweigen.

Könnten wir einander nicht vergeben, d. h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden, im Guten wie im Bösen: gerade im Handeln wären wir das Opfer unserer selbst, als seien wir der Zauberlehrling, der das erlösende Wort: Besen, Besen, sei's gewesen, nicht findet. Ohne uns durch Versprechen für eine ungewisse Zukunft zu binden und auf sie einzurichten, wären wir niemals imstande, die eigene Identität durchzuhalten; wir wären hilflos der Dunkelheit des menschlichen Herzens, seinen Zweideutigkeiten und Widersprüchen, ausgeliefert, verirrt in einem Labyrinth einsamer Stimmungen, aus dem wir nur erlöst werden können durch den Ruf der Mittelwelt, die dadurch, daß sie uns auf die Versprechen festlegt, die wir gegeben haben und nun halten sollen, in unserer Identität bestätigt, bzw. diese Identität überhaupt erst konstituiert. Beide Fähigkeiten können sich somit überhaupt nur unter der Bedingung der Pluralität betätigen, der Anwesenheit von Anderen, die mit-sind und mit-handeln. Denn niemand kann sich selbst verzeihen, und niemand kann sich durch ein Versprechen gebunden fühlen, das er nur sich selbst gegeben hat. Versprechen, die ich mir selbst gebe, und ein Verzeihen, das ich mir selbst gewähre, sind unverbindlich wie Gebärden vor dem Spiegel.

Die Fähigkeiten, zu verzeihen und zu versprechen, sind in dem Vermögen des Handelns verwurzelt; sie sind die Modi,

durch die der Handelnde von einer Vergangenheit, die ihn auf immer festlegen will, befreit wird und sich einer Zukunft, deren Unabschbarkeit bedroht, halbwegs versichern kann. Als solche sind diese Fähigkeiten geeignet, in der Politik bestimmte Prinzipien zu konstituieren, die sich von den »moralischen« Maßstäben, welche die Philosophie seit Plato der Politik vorzuschreiben versucht, grundsätzlich unterscheiden. Diese moralischen Maßstäbe, denen der Politiker Realitätsblindheit vorwerfen pflegt, werden wie alle Maßstäbe von außen an den Bereich des Politischen angelegt, und das Außen, dem sie entnommen sind, ist seit Plato der Bereich des Innerseelischen, bzw. des Umgangs mit sich selbst, der seinerseits durch Selbstbeherrschung charakterisiert ist; wer sich nicht selbst beherrschen kann, darf von anderen beherrscht werden, deren Herrschaftslegitimation darin liegt, daß sie bereits im Umgang mit sich selbst Herrschaft und Gehorsam etabliert haben. So kann Plato den gesamten öffentlichen Bereich der Vielen im Bilde der ins Große projizierten Seelenverfassung des Einen sehen und in ihm eine Ordnung etablieren, welche scheinbar die »Natur« des Menschen, seine Dreigeteiltigkeit in Geist-Seele-Körper, imitiert; die Realitätsblindheit dieser Utopie liegt nicht nur darin, daß hier aus den Vielen ein Einer konstruiert wird – dies ist das eigentlich tyrannisch-gewalttätige Element der Platonischen Politik –, sondern vor allem darin, daß das Maßgebende selbst einer Erfahrung aus dem Umgang mit sich selbst, und nicht mit anderen, entstammt. Dagegen beruhen die leitenden Prinzipien, die sich aus dem Doppelvermögen, zu verzeihen und zu versprechen, ableiten lassen, auf Erfahrungen, die im Rahmen des Umgangs mit sich selbst überhaupt nicht auftauchen, in ihm gar nicht vorkommen. Will man in der Parallele mit der von außen angelegten, politischen Moral Platonischer Prägung bleiben, so könnte man sagen: so wie die Art und Weise der Selbstbeherrschung die Herrschaft über Andere rechtfertigt und bestimmt, wird die Art und Weise, wie jemand erfährt, daß Verzeihungen gewährt und Versprechen gehalten werden, darüber entscheiden, wie weit er imstande ist, sich selbst zu verzeihen oder ein Versprechen zu halten, das nur ihm selbst betrifft. Nur wenn bereits verziehen ist, kann sich

selbst verzeihen; nur wem Versprechen gehalten werden, kann sich selbst etwas versprechen und es halten.

Da die vom Handeln selbst erzeugten Gegenmittel gegen die ungeheuer widerstandskräftige Zähigkeit seiner eigenen Prozesse nur dort ins Spiel kommen, wo die Pluralität einer Welt das Medium des Handelns ist, ist es so außerordentlich gefährlich, dieses Vermögen außerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten zu betätigen. Die moderne Naturwissenschaft und Technik, für welche Naturprozesse nicht mehr Objekt der Beobachtung oder ein Kraft- und Material-Reservoir oder Gegenstand der Nachahmung sind, sondern die tatsächlich in den Haushalt der Natur hineinhandeln, scheinen damit Unwiderrufflichkeit und Unabschbarkeit in einen Bereich getragen zu haben, in dem es kein Mittel gibt, Getanes und Geschehenes rückgängig zu machen. Ganz ähnlich verhält es sich mutatis mutandis, wenn man der herstellenden Fähigkeit und der ihr eigenen Zweck-Mittel-Kategorie gestattet, in den Bereich des Handelns einzudringen; auch in diesem Fall hat man sich der spezifischen, dem Handeln eigentümlichen Mittel für Wiedergutmachen beraubt und sieht sich nun gezwungen, nicht nur mit den für alles Herstellen notwendigen Gewaltmitteln zu tun, sondern auch gewalttätig *ungenut* zu machen, also mit den gleichen Mitteln der Zerstörung, deren man sich bedient, wenn ein herzustellender Gegenstand mißraten ist. Gerade in solchen Versuchen und ihren verhängnisvollen Folgen zeigt sich, wie ungeheuer menschliche Macht ist, deren Quelle in dem Vermögen des Handelns liegt und die ohne die dem Handeln innewohnenden Heilmittel unweigerlich anfängt, nicht einmal so sehr den Menschen zu überwältigen, wie die Bedingungen zu zerstören, unter denen diesem mächtigsten aller irdischen Wesen das Leben überhaupt gegeben ist.

Was das Verzeihen innerhalb des Bereiches menschlicher Angelegenheiten vermag, hat wohl Jesus von Nazareth zuerst gesehen und entdeckt. Daß diese Entdeckung in einem religiösen Zusammenhang gemacht und ausgesprochen ist, ist noch kein Grund, sie nicht auch in einem durchaus diesseitigen Sinne so ernst zu nehmen, wie sie es verdient. Die abendländische Tradition politischer Philosophie hat sich – aus Gründen, die

hier nicht erörtert werden können – immer außerordentlich selektiv verhalten und eine große Zahl echter politischer Erfahrungen ausgeschlossen, d. h. begrifflich ungeklärt gelassen, unter denen sich nicht wenige befinden, die so elementarer Natur sind, daß man den politischen Bereich schwerlich auch nur im Rohen abstecken kann, ohne ihnen Rechnung zu tragen. Zu ihnen gehören zweifellos gewisse Aspekte der Predigt Jesu von Nazareth, nämlich Lehren, die nicht primär auf die christliche Heilsbotschaft bezogen sind, sondern vielmehr den Erfahrungen entsprochen, die die Urgemeinde der Jünger in ihrem Konflikt mit den öffentlichen Behörden in Israel gemacht hatte und die als solche keineswegs ausschließlich religiöser Natur sind. Außerhalb der Evangelien jedenfalls finden wir Spuren einer Einsicht in die Relevanz des Vergebens für den Schaden, den alles Handeln unweigerlich mitanrichtet, nur noch bei den Römern, in dem Prinzip des *parcere subiectis*, der Schonung der Besiegten – das den Griechen ganz unbekannt war – und vielleicht dem Begnadigungsrecht des alten römischen Königtums, das noch heute im Falle der Todesstrafe zu den Vorrechten des Staatsoberhauptes aller Rechtsstaaten gehört.

Entscheidend in unserm Zusammenhang ist, daß Jesus gegen die »Schriftgelehrten und Pharisäer« die Ansicht vertritt, daß nicht nur Gott die Macht habe, Sünden zu vergeben,⁷⁹ ja daß diese Fähigkeit unter den Menschen noch nicht einmal auf die göttliche Barmherzigkeit zurückzuführen sei – als vergäben nicht die Menschen einander, sondern Gott den Menschen, indem er sich eines menschlichen Mediums bedient –, sondern umgekehrt von den Menschen in ihrem Miteinander mobilisiert werden muß, damit dann auch Gott ihnen verzeihen könne. Jesus spricht sich in dieser Hinsicht mit aller Schärfe und Deutlichkeit aus. Nach dem Evangelium soll der Mensch nicht vergeben, weil Gott vergibt und er gleicherweise handeln müsse, sondern umgekehrt: Gott vergibt »uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern«⁸⁰. Zweifellos bildet die Einsicht »Denn sie wissen nicht, was sie tun« den eigentlichen Grund dafür, daß Menschen einander vergeben sollen; aber gerade darum gilt auch diese Pflicht des Vergebens nicht für das Böse, von dem der Mensch im vorhinein weiß, und sie bezieht

sich keineswegs auf den Verbrecher. Dies ergibt sich bereits aus dem Vers: »Und wenn er siebenmal des Tages an dir sündigt würdest du siebenmal des Tages wieder käme und spräche: es reuet mich, so sollst du ihm vergeben.«⁸¹ Daß jemand das Böse direkt will, ist selten, es geschieht nicht siebenmal des Tages; Verbrecher sind nicht häufiger als tätige Güte. Was sie betrifft, so meint Jesus, daß sie in der Tat nur von Gott vergeben oder gerichtet werden können am Tage eines jüngsten Gerichts, das aber im irdischen Leben keine Rolle spielt und für das überhaupt nicht Verzeihung oder Erbharmung charakteristisch sind, sondern daß einem jeglichen »vergolten« werden wird nach seinen Werken (ἀποδοῦναι).⁸² Aber Verfehlungen sind alltägliche Vorkommnisse, die sich aus der Natur des Handelns selbst ergeben, das ständig neue Bezüge in ein schon bestehendes Bezugsgewebe schlägt; sie bedürfen der Verzeihung, des Vergehens und Vergessens, denn das menschliche Leben könnte gar nicht weitergehen, wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen betreten würden, was sie getan haben, ohne zu wissen, was sie tun.⁸³ Nur durch dieses dauernde gegenseitige Sich-Entlasten und Entbinden können Menschen, die mit der Mitgift der Freiheit auf die Welt kommen, auch in der Welt frei bleiben, und nur in dem Maße, in dem sie gewillt sind, ihren Sinn zu ändern und neu anzufangen, werden sie instand gesetzt, ein so ungeheures und ungeheuer gefährliches Vermögen wie das der Freiheit und des Beginnens einigermassen zu handhaben.

Was die Verfehlungen und somit das vergangene Gehandelte betrifft, so ist der natürliche Gegensatz der Verzeihung die Rache, welche in der Form der Re-aktion handelt und daher an die ursprüngliche, verfehlende Handlung gebunden bleibt, um im Verlauf des eigenen reagierenden Tuns die Kettenreaktion, die ohnehin jedem Handeln potentiell innewohnt, ausdrücklich virulent zu machen und in eine Zukunft zu treiben, in der alle Beteiligten, gleichsam an die Kette einer einzigen Tat gelegt, nur noch re-agieren, aber nicht mehr agieren können. Im Unterschied zur Rache, die sich als eine natürlich-automatische Reaktion gegen Verfehlungen jeder Art einstellt und die auf Grund der Unwiderrufflichkeit der Prozesse des

Handelns berechenbar ist, stellt der Akt des Verzeihens in seiner Weise einen neuen Anfang dar und bleibt als solcher unberechenbar. Verzeihen ist die einzige Reaktion, auf die man nicht gefaßt sein kann, die unerwartet ist, und die daher, obwohl ein Reagieren, selber ein dem ursprünglichen Handeln ebenbürtiges Tun ist. Weil das Verzeihen ein Handeln eigener und eigenständiger Art ist, das zwar von einem Vergangenen provoziert, aber von ihm nicht bedingt ist, kann es von den Folgen dieser Vergangenheit sowohl denjenigen befreien, der verzeiht, wie den, dem verziehen wird. Die Freiheit, welche die Ehre Jesu in dem Vergeben-einander ausspricht, ist negativ die Befreiung von Rache, die, wo sie das Handeln wirklich bestimmt, die Handelnden an den Automatismus eines einzigen, einmal losgelassenen Handlungsprozesses bindet, der von sich aus niemals zu einem Ende zu kommen braucht.

Wenn Rache und Verzeihen im Verhältnis eines Gegensatzes zueinander stehen, so stellt die einzige echte Alternative des Vergehens die Strafe dar, insofern ihnen beiden eigentümlich ist, daß sie etwas zu beenden suchen, was ohne diesen Eingriff endlos weitergehen würde. Es gehört zu den elementaren Gegebenheiten im Bereich der menschlichen Angelegenheiten, daß wir außerstande sind zu verzeihen, wo uns nicht die Wahl gelassen ist, uns auch anders zu verhalten und gegebenenfalls zu bestrafen, und daß umgekehrt diejenigen Vergebenen, die sich als unbestraffbar herausstellen, gemeinhin auch diejenigen sind, die wir außerstande sind zu vergeben. Bei den letzteren handelt es sich um das, was wir seit Kant »das radikal Böse« nennen, ohne doch recht zu wissen, was das ist, obwohl doch gerade wir Gelegenheit genug gehabt haben, in diesen Dingen einige Erfahrung zu sammeln. Auf jeden Fall können wir das »radikal Böse« vielleicht daran erkennen, daß wir es weder bestrafen noch vergeben können, was nichts anderes heißt, als daß es den Bereich menschlicher Angelegenheiten übersteigt und sich den Machtmöglichkeiten des Menschen entzieht. Daß wir dem Bösen nur mit Gewalt begegnen können, besagt nicht, daß wer Böses erduldet und sich wehrt, nun auch böse wird, aber es heißt wohl, daß das Böse den zwischenmenschlichen Machtbereich zerstört, wo immer es in Erschei-

nung tritt. Böse Taten sind buchstäblich Un-taten; sie machen alles weitere Tun unmöglich, und man kann, was den Täter der Untat betrifft, nur mit Jesu sagen: »Es wäre ihm nützer, daß man einen Mühlstein an seinen Hals hängte und würfe ihn ins Meer«, bzw. es wäre besser, er wäre nie geboren – zweifellos das Furchtbarste, was man von einem Menschen sagen kann.

Handeln, das an Untaten versagt, dem die Untat gleichsam den Boden unter den Füßen wegzieht, bewegt sich im Geflecht der Taten, und Verfehlungen sind auch Taten in dem gleichen Sinne, wie mißratene Gegenstände immer noch Produkte des Herstellens sind. Daß aber das Vergeben eine dem Handeln selbst innewohnende Fähigkeit zur Korrektur des Mißratenen ist, wie das Zerstören ein dem Herstellen inhärentes Korrektiv ist, zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der merkwürdigen Tatsache, daß das Verzeihen, also das Rückgängigmachen eines Gehandelten, die gleichen Person-enthüllenden und Bezugs-stiftenden Charaktere aufweist wie das Handeln selbst. Das Vergeben und die Beziehung, die der Akt des Verzeihens etabliert, sind stets eminent persönlicher Art, was keineswegs heißt, daß sie notwendigerweise individueller oder privater Natur sind. Ausschlaggebend ist vielmehr, daß in der Verzeihung zwar eine Schuld vergeben wird, diese Schuld aber sozusagen nicht im Mittelpunkt der Handlung steht; in ihrem Mittelpunkt steht der Schuldige selbst, um dessen Willen der Verzeihende vergibt. Das Vergeben bezieht sich nur auf die Person und niemals auf die Sache, und es kann daher auch objektiv ungerecht sein und sagen: *quod licet Iovi non licet bovi*. Denn wenn ein Unrecht verziehen wird, so wird demjenigen verziehen, der es begangen hat, was natürlich nicht das geringste daran ändert, daß das Unrecht unrecht war. Sofern die Redensart von dem »Alles verstehen heißt alles verzeihen«, überhaupt einen Sinn haben soll, so bezieht sich das Verstehen – das aber keineswegs notwendigerweise ins Spiel zu kommen braucht – nicht auf das Getane, sondern auf die Person, die getan hat.

Jesus bringt dies personale Element in Zusammenhang mit der Liebe in der Geschichte von der Sünderin: »Ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebet; wem aber wenig vergeben wird, der liebet wenig«; und für die Meinung, daß

nur die Liebe die Macht hat zu vergeben, spricht immerhin, daß die Liebe so ausschließend auf das Wer-jemand-ist sich richtet, daß sie geneigt sein wird, Vieles und vielleicht Alles zu verzeihen. Der Grund für diese Vergebensbereitschaft ist nicht, daß die Liebe alles versteht und daß sich für sie der Unterschied zwischen Recht und Unrecht verwischt, sondern daß ihr – in den äußerst seltenen Fällen, wo sie sich wirklich ereignet –⁸⁴ eine in der Tat so unvergleichliche Macht der Selbstenthüllung und ein so unvergleichlicher Blick für das Wer der Person in dieser Enthüllung eignet, daß sie mit Blindheit geschlagen ist in bezug auf alles, was die geliebte Person an Vorzügen, Talenten und Mängeln besitzen oder an Leistungen und Versagen aufzuweisen haben mag. Das heißt aber, daß der Scharfblick der Liebe gegen all die Aspekte und Qualitäten abblendet, denen wir unsere Stellung und unseren Stand in der Welt verdanken, daß sie das, was sonst nur mitgesehen wird, in einer aus allen weltlichen Bezügen herausgelösten Reinheit erblickt. In der Leidenschaft, mit der die Liebe nur das Wer des Anderen ergreift, geht der weltliche Zwischenraum, durch den wir mit anderen verbunden und zugleich von ihnen getrennt sind, gleichsam in Flammen auf. Was die Liebenden von der Mitwelt trennt, ist, daß sie weltlos sind, daß die Welt zwischen den Liebenden verbrannt ist. Solange die Liebe währt, ist das einzige Zwischen, durch das die Liebenden, wie die Anderen durch den Zwischenraum der Welt, miteinander verbunden und zugleich voneinander getrennt werden können, das Kind, der Liebe ureigenstes Erzeugnis. In dem Kind, das zwischen ihnen entstand und ihnen nun gemeinsam ist, meldet sich bereits wieder die Welt; es zeigt an, daß sie in die bestehende Welt ein neues Weltliches einzuschalten im Begriff stehen.⁸⁵ Es ist, als kehrten die Liebenden durch das Kind wieder in die Welt zurück, aus der ihre Liebe sie gleichsam vertrieben hatte. Aber diese Rückkehr in die Welt, obzwar sie das einzig mögliche Ende, jedenfalls das einzig mögliche Happy-End einer Liebesgeschichte bildet, ist in gewissem Sinne auch das Ende der Liebe, die entweder die Betroffenen aufs neue ergreifen oder sich in eine der vielen möglichen Formen der Zusammengehörigkeit umwandeln muß. Die Liebe ist ihrem Wesen nach nicht

nur weltlos, sondern sogar weltzerstörend, und daher nicht nur apolitisch, sondern sogar antipolitisch – vermutlich die mächtigste aller antipolitischen Kräfte.

Hieraus folgt, daß die Fähigkeit des Vergebens ganz außerhalb unserer Betrachtungen zu bleiben hätte, wenn das Christentum recht hätte, daß nur Liebe vergeben kann, und zwar weil nur Liebe so ausschließlich auf das Wer-jemand-ist gerichtet ist, daß sie das Um-seinet-willen des Verzeihens gar nicht mehr ausdrücklich zu realisieren braucht, sondern es gleichsam ständig in dem Lieben selbst wie ein Selbstverständliches mitvollzieht. Indessen entspricht der Liebe, die nur in ihrem eigenen, eng umschriebenen Reich die Herrin ist, in dem weiteren Bereich menschlicher Angelegenheiten ein personaler Bezug, den wir vielleicht am besten mit dem Wort »Respekt« umschreiben können. Der Respekt ist wie die Aristotelische *φιλία πολιτική* eine Art »politischer Freundschaft«, die der Nähe und der Intimität nicht bedarf; er drückt die Achtung vor der Person aus, die aber in diesem Fall aus der Entfernung gesehen ist, welche der weltliche Raum zwischen uns legt, wobei diese Achtung ganz unabhängig ist von Eigenschaften der Person, die wir bewundern mögen, oder von Leistungen, die wir hochschätzen. So ist ja offenbar der moderne Respektverlust, bzw. die Überzeugung, daß wir Respekt nur schulden, wo wir bewundern oder schätzen, ein deutliches Zeichen für die fortschreitende Entpersonalisierung des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens. Jedenfalls bildet Respekt durchaus einen hinreichenden Beweggrund, jemandem das, was er getan hat, zu vergeben, um dessentwillen, der er ist. Daß aber das gleiche Wer, das sich im Handeln und Sprechen unwillkürlich offenbart, auch der eigentliche Gegenstand des Verzeihens ist, zeigt am deutlichsten, daß wir es hier noch mit einem Modus des Handelns zu tun haben, wie es denn auch der tiefste Grund dafür ist, daß niemand sich selbst verzeihen kann; das Wer, um dessentwillen jemandem etwas verzeihen wird, liegt außerhalb der Erfahrungen, die wir mit uns selbst zu machen vermögen; es ist überhaupt nur für andere wahrnehmbar. Gäbe es nicht eine Mitwelt, die unsere Schuld vergibt, wie wir unseren Schuldigern vergeben, könnten auch wir uns kein Vergehen und

keine Verfehlung verzeihen, weil uns, eingeschlossen in uns selber, die Person mangeln würde, die mehr ist als das Unrecht, das sie beging.

34 Die Unabsehbarkeit der Taten und die Macht des Versprechens

Im Unterschied zum Verzeihen, das im Politischen niemals ernst genommen worden ist, schon weil es in einem religiösen Zusammenhang entdeckt und von »Liebe« abhängig gemacht wurde, hat das Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten, und die ihm innewohnende Macht, das Zukünftige zu sichern, in der politischen Theorie und Praxis, wie sie uns aus der Überlieferung entgegenreten, eine außerordentliche Rolle gespielt. Was den Ursprung dieser Überlieferung anlangt, so können wir ebenso gut an die heilige Unverletzbarkeit von Verträgen und Abkommen denken, auf der das römische Recht beruht – *pacta sunt servanda* –, wie wir uns auf Abraham, den Mann aus Ur, berufen können, der »aus seinem Lande, aus seiner Verwandtschaft, aus dem Haus seines Vaters« in die Länder der Fremde ging, um überall, wohin er kam, Streitigkeiten mit Abkommen beizulegen, als sei er nur ausgezogen, die Macht gegenseitiger Versprechen zu erproben und die Ordnung, die sie in das Chaos der Menschenwelt tragen, bis schließlich Gott selbst angesichts dieser »Bewährung« mit ihm einen Bund schloß. Seit den Römern jedenfalls hat die Vertragstheorie im Zentrum politischen Denkens gestanden, was ja nichts anderes besagt, als daß man das Vermögen des Versprechens als die zentrale politische Fähigkeit ansah.

Die Unabsehbarkeit des Zukünftigen, dieser Nebel des Ungewissen und Nichtwißbaren, den der Akt des Versprechens hie und da aufhellt und zerstreut, steigt einerseits auf aus der Unergründbarkeit des menschlichen Herzens, das »ein trotzig und verzagt Ding« ist, und hat seinen Ursprung in der grundsätzlichen Unzuverlässigkeit des menschlichen Wesens, das niemals heute dafür einstehen kann, wer es morgen sein wird;