

Ingo Elbe, Sven Ellmers

Das öffentliche Leben

Zu Hannah Arendts Theorie wirtschaftlichen Wachstums

Zusammenfassung: Arendt zufolge sind die Beschleunigungs- und Wachstumsprozesse der modernen Ökonomie darauf zurückzuführen, dass die ehemals verborgen gehaltene Reproduktion des menschlichen Lebens zum Gegenstand der Öffentlichkeit wurde; der biologische Stoffwechsel des Menschen und die für ihn zu leistende Arbeit kolonisieren seitdem alle anderen Weltbezüge. Der Artikel erläutert und hinterfragt die Grundannahmen dieser Zeitdiagnose. Dabei zeigt sich, dass Arendt i) Grundbegriffe wie ‚Arbeit‘ und ‚Herstellen‘ uneindeutig bestimmt, ii) gewisse sozialstrukturelle und ökonomische Tendenzen ihrer Zeit theoretisch überdehnt, indem sie sie als Endziele der Moderne ausgibt, und iii) mit dem biologischen Stoffwechsel keine tragfähige Erklärung für das von ihr beschriebene selbstreferentielle Wirtschaftswachstum anbietet.

Schlüsselwörter: Vita activa, Wirtschaftswachstum, Leben, Arbeit, Herstellen, Handeln, Animal laborans, Homo faber, Massengesellschaft, Überflusgesellschaft

Public Life. On Hannah Arendt's Theory of Economic Growth

Abstract: According to Hannah Arendt, the processes of acceleration and growth of modern economy result from the fact that the once concealed reproduction of human life has become a matter of public interest. Ever since, the biological metabolism of mankind and the labour required to sustain it are colonizing all other relations to the world. The following article calls these fundamental assumptions into question. It seeks to show i) that Arendt's basic notions, such as 'labour' and 'producing', remain wholly ambiguous, ii) that she overgeneralizes certain social and economic tendencies of her time, and iii) that the biological metabolism offers no satisfactory explanation for the self-referential economic growth she describes.

Keywords: Vita activa, economic growth, life, labour, producing, acting, animal laborans, homo faber, mass society, affluent society

1. Einleitung

Hannah Arendts Schriften galten schon zu Lebzeiten als Klassiker der Politischen Theorie. Mit *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951) und *Eichmann in Jerusalem* (1963) legte sie Deutungsmuster vor, die die Debatten über Nationalsozialismus und Holocaust bis heute prägen. Angemessen verstehen lassen sich beide Schriften nur vor dem Hintergrund von Arendts Theorie der Moderne, wie sie in *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1958) ausgeführt ist. Argumentativ entfaltet und kritisch reflektiert wird sie dennoch selten.¹ Vorherrschend ist vielmehr das affirmative und oberflächliche Nacherzählen (wie bei Schindler 1996 oder Raimondi 2014, 64ff.), sofern Arendts Mo-

¹ Zu den wenigen Ausnahmen gehört Jaeggi 1997. Sie konzentriert sich wie Benhabib (2006, Kap. V) darauf, Arendts Unterscheidung des Politischen vom Sozialen infrage zu stellen.

derne-Theorie nicht gleich ganz übergangen wird. Überraschend ist das geringe Interesse darüber hinaus, weil sich Arendts Genealogie der Arbeits- und Massengesellschaft wie ein früher Beitrag zur aktuellen Degrowth-Debatte liest: Topoi der gegenwärtigen Wachstumskritik – wie Beschleunigung, Konsumismus, Überfluss und Ramsch – werden hier bereits eingehend erörtert.

Im Zuge der Arendt-Renaissance, die mit der postmodernen politischen Philosophie einsetzte, hat sich an der selektiven Rezeption wenig geändert. Um die Unterscheidung des Politischen von der Politik (Bedorf 2010) inhaltlich mit Leben zu füllen, war es zwar naheliegend, auf Arendts Handlungsbegriff zurückzugreifen, jedoch fand der argumentative Kontext ihrer Diagnose, dem (politischen) Handeln sei durch den Sieg des *animal laborans* der Boden entzogen, kaum Beachtung. Weit mehr als bei Arendt selbst wird solche politische Philosophie in einem gesellschaftstheoretischen Vakuum formuliert.

Welche Bedeutung den ökonomischen Überlegungen Arendts zukommt, lässt sich bereits werkgeschichtlich erahnen. Nach der Niederschrift der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* beginnt Arendt ein Buchprojekt mit dem Arbeitstitel ‚Totalitäre Elemente des Marxismus‘ (siehe Young-Bruehl 2013, S. 384ff.), das schließlich in ihrem philosophischen Hauptwerk *Vita activa* sowie den Büchern *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* (1961/68) und *Über die Revolution* (1963) aufgeht. Für eine kritische Gesellschaftstheorie stellen diese Werke eine Herausforderung dar. Arendt geht in ihnen nämlich nicht nur auf die Legitimationsideologie des Marxismus-Leninismus ein, sondern entwickelt ihre Gedanken über weite Strecken in direkter Auseinandersetzung mit Marx' Kritik der politischen Ökonomie. Die Frage, wie Arendt Marx rezipiert, berühren wir in unserem Beitrag jedoch nur am Rande; im Mittelpunkt steht vielmehr die Konsistenz und Nachvollziehbarkeit ihrer wachstumstheoretischen Alternative.

Gegen dieses Vorgehen ließe sich möglicherweise einwenden, Arendt habe weder Konsistenz beansprucht noch stünden die ökonomischen Zusammenhänge im Zentrum ihres Denkens. Beide Einwände überzeugen uns nicht. Zum einen ist Konsistenz kein Kriterium, über das sich großzügig hinwegsehen ließe, ohne den wissenschaftlichen Anspruch preiszugeben, den Arendt mit ihrer politischen *Theorie* durchaus verband. Welchen Status soll eine Untersuchung auch haben, die empirische Tendenzaussagen ohne logisch schlüssige und stichhaltige Argumente tätigt? Der gut gemeinte Versuch, Arendt auf diese Weise zu verteidigen, läuft darauf hinaus, sie als Wissenschaftlerin nicht ernst zu nehmen. Zum anderen hängt Arendts Theorie des politischen Handelns ohne die Untersuchung des ökonomischen Wachstums buchstäblich in der Luft: Sie könnte nicht mehr einsichtig machen, warum menschliche Freiheit in der Moderne gefährdet sei. Die ökonomische Theorie ist darum alles andere als Zierrat der politischen Theorie.

2. Menschliche Grundtätigkeiten: Arbeiten, Herstellen, Handeln

Arendts Theorie der Moderne ist eingebettet in eine normative Anthropologie: Sie unterscheidet mit dem *Leben*, der *Weltlichkeit* und der *Pluralität* drei *Grundbedingungen* der irdisch-menschlichen Existenz, sie ordnet diesen Grundbedingungen mit der *Arbeit*, dem *Herstellen* und dem *Handeln* drei menschlichen *Grundtätigkeiten* zu und bringt letztere schließlich in eine evaluative Rangfolge.

Unter *Arbeit* versteht Arendt eine instinktgeleitete Tätigkeit, die vergängliche Naturdinge für den sie verbrauchenden menschlichen Organismus stets aufs Neue bereitstellt; ihre subhumane Funktion besteht darin, die Reproduktion von Individuum und Gattung zu sichern.

Unter *Herstellen* versteht Arendt die erste wirklich menschliche Tätigkeit, die sie auf das Bedürfnis nach Ausdruck, gegenständlicher Wirkmächtigkeit und irdischer Unvergänglichkeit zurückführt. Im Herstellen zeige

sich das Widernatürliche eines von der Natur abhängigen Wesens, das sich der immerwährenden Wiederkehr des Gattungslebens nicht fügen kann und für seine individuelle Vergänglichkeit keinen Ausgleich findet in der potentiellen Unvergänglichkeit des Geschlechts (V, S. 16).

Das Herstellen bringt eine Welt tradierbarer und Heimat vermittelnder Gegenstände hervor, die im Unterschied zu den Erzeugnissen der Arbeit nicht *verbraucht*, sondern *gebraucht* werden.

Während die ersten beiden Grundtätigkeiten angeblich ohne die Kooperation mit anderen Menschen vollzogen werden können, ist das *Handeln* ohne interpersonelle Bezüge noch nicht einmal denkbar (vgl. V, S. 33f.). Da Arbeit und Herstellen die Beteiligung anderer jedoch auch nicht ausschließen, definiert das Handeln eine *bestimmte Form* der Interpersonalität: Handeln ist die von allem Nützlichen und Notwendigen sich abgrenzende, darum selbstzweckhafte Praxis des Miteinanderredens, in der sich menschliche Freiheit betätigt und die Einzigartigkeit der Person offenbart. Genauer, Freiheit zeigt sich im Handeln, das Arendt mit dem Politischen assoziiert, (i) als Befreiung von den gegenständlichen und interpersonellen Zwängen der materiellen Reproduktion, (ii) als eine besondere, von Arendt mit der Natalität in Verbindung gebrachte Form der Spontaneität: nicht nur als Befähigung, spontan eine Kausalkette in Gang zu setzen, sondern etwas gänzlich Neues, Großes oder Außergewöhnliches zu tun (das antike Vorbild ist hier Homers Achill), schließlich (iii) als kollektive Selbstbestimmung, die auf den politischen Freiheiten der Rede und Versammlung beruht: An die Stelle der vopolitischen Befehlsgewalt tritt die Fähigkeit, andere mit (herausragenden) Worten zu überzeugen oder zu überreden (vgl. V, S. 36f.). Der Mensch ist darum nicht nur ein *soziales* Lebewesen – denn das sind nach Arendt auch Tiere –, sondern ein genuin *politisches*.

Damit die menschliche Gattung sich erhalten, eine geteilte Welt bedeutsamer Gegenstände geschaffen und menschliche Pluralität offenbart werden kann, ist es Arendt zufolge zwingend erforderlich, dass die drei Grundtätigkeiten nur das Ihrige tun: Arbeiten, Herstellen und Handeln dürfen jeweils nur *ein* soziales Feld prägen. So ordnet Arendt unter Rückgriff auf antike Vorbilder das Arbeiten dem privaten Haushalt (*oikos*) zu, während das Handeln in der Öffentlichkeit (*polis*) seinen Ort habe. Normativ gesehen ist das humanspezifische freie Handeln für Arendt dem Herstellen und das Herstellen der niederen Tätigkeit des Arbeitens übergeordnet: Das Arbeiten hat lediglich eine funktionale Bedeutung, ist nur die äußere Bedingung für das politische Handeln, was umgekehrt bedeutet, dass für Arendt das politische Handeln kein Mittel für ökonomische Belange sein darf. Der Inhalt des politischen Redens und Versammelns soll (neben der Auszeichnung der Einzelnen) nur das politische Reden und Versammeln selbst sein.

3. Verhältnis von Arbeiten und Herstellen

Eine argumentative Voraussetzung für Arendts Wachstumstheorie ist ihre Abgrenzung von Arbeit und Herstellen. In den beiden gleichnamigen Kapiteln der *Vita activa* zieht sie folgende Attribute zur Unterscheidung der beiden Tätigkeitsformen heran:

- i. *Haltbarkeit des Produkts*: Die Produkte der Arbeit „überdauern kaum den Augenblick ihrer Fertigstellung“ (V, S. 114). Sie sind nicht von Bestand, weil sie von Menschen konsumiert oder durch die Zersetzung des organischen Materials von der ihr entnommenen Natur wieder einverleibt werden. Das Produkt des Herstellens, das Werk, widersetzt sich hingegen relativ lange den Angriffen der Natur.
- ii. *Zweckcharakter des Produkts*: Beim Herstellungsakt werden Mittel verwandt, um einen vorgefassten Zweck zu realisieren, der nicht wieder instrumentell als Mittel für andere Zwecke ein-

gesetzt wird; das Herstellen ist *eine zweckhafte Tätigkeit für ein selbstzweckhaftes Produkt*, weshalb Arendt das Werk letztlich vom Kunstwerk her versteht, dem „weltlichsten aller Dinge“ (Arendt 2013a, S. 289). Bei der Arbeit hingegen werden die Produkte „sofort wieder zu Mitteln, ihr Zweckcharakter ist eine ganz vorübergehende Eigenschaft“ (V, S. 169). An späterer Stelle nimmt Arendt eine Präzisierung vor, indem sie die Zweckhaftigkeit des Produkts durch zwei Standpunkte unterscheidet: den Standpunkt des Herstellens und den Standpunkt des Gebrauchs. Vom „Standpunkt des Herstellungsprozesses selbst ist das Endprodukt [...] ein Selbstzweck, ein unabhängig autonom Seiendes“ (VA, S. 187), vom Standpunkt des Gebrauchs hingegen ist das Produkt kein Endzweck. So wird der Stuhl zum Mittel für einen „neuen Zweck“ – dem Zweck, sitzen zu können –, sobald er „die Tischlerwerkstatt“ (VA, S. 182) verlässt.²

- iii. *Qualität des Produkts*: Arendt unterscheidet Arbeit und Herstellen nach der Tradierungswürdigkeit von Produkten. So argumentiert sie, dass der gegenwärtige „Verfall der Kultur“ nicht darin besteht, dass die „Vergnügungsindustrie“ der breiten Masse durch den Einsatz von Reproduktionstechnologien erinnerungswürdige Kulturgüter zugänglich macht, sondern dass sie den Kulturgütern zuvor ihre Substanz raubt. Um sie massenhaft absetzen zu können, müssen die Kulturgüter so „zugerichtet“ (Arendt 2013a, S. 280) werden, dass sie das Verlangen nach flüchtigem Vergnügen und oberflächlichem Konsumieren bedienen. Kriterium für die Unterscheidung von Arbeit und Herstellen ist hier nicht die Haltbarkeit, sondern der *kulturelle Gehalt* des Produkts sowie der *Umgang* mit ihm: Die „Dinge der Welt“, das heißt *hergestellte* Dinge, werden in der Massenkultur so „zubereite[t]“ und „so behandel[t], als seien sie Naturdinge“ (Arendt 2013a, S. 280).
- iv. *Qualifikation der Tätigkeit*: Arbeit ist eine ungelernete Tätigkeit, Herstellen setzt den Erwerb technischen Wissens und Könnens voraus.
- v. *Mühsal der Tätigkeit*: Arbeit ist eine „qualvoll-erschöpfende[.] Anstrengung“ (V, S. 166), Herstellen hingegen beruht auf „Kraft und Stärke“ (V, S. 165), ist eine „gewalttätige[.] Vergewaltigung eines Teils der [...] Natur“ (V, S. 165).
- vi. *Isoliertheit der Tätigkeit*: Im Zuge der Arbeitsteilung wird der Gesamtvorgang der Arbeit auf das Kollektiv der Unqualifizierten aufgeteilt. Der werktätige Meister hingegen ist auf „das ungestörte Alleinsein“, auf die „Isoliertheit gegen die Mitwelt“ (V, S. 191) angewiesen. „Es gibt kaum etwas der eigentlichen Werkstätigkeit Fremderes als die Zusammenarbeit des Teams, bei der es im Prinzip einen Meister nicht gibt“ (V, S. 192).
- vii. *Antizipativer Charakter der Tätigkeit*: Arbeit ist ein instinktartiger Prozess, dem die „drängenden Antriebe des Lebensprozesses im Arbeiter [...] vorangehen“ (V, S. 167) und der „frei ist von willentlichen Entscheidungen und vorgefaßten Zwecken“ (V, S. 124). Daraus folgt zum einen, dass der durch Arbeit definierte Mensch, das *animal laborans*, sich nicht wesentlich vom Tier unterscheidet (vgl. V, S. 102), zum anderen, dass „das Ende des Arbeitsprozesses nicht durch das Endprodukt determiniert ist, sondern durch die Erschöpfung der Arbeitskraft“ (V,

² Die Behauptung, der Stuhl erhalte nach Verlassen der Tischlerwerkstatt einen *neuen* Zweck, überzeugt insofern nicht, als er im Hinblick auf diesen Zweck von vornherein konzipiert wurde. Was Arendt hier möglicherweise im Sinn hat, ist, dass der Stuhl aus Sicht des Handwerkers nicht nur ein Mittel zum Zweck des Gelderwerbs ist, sondern dass das Herstellen von Stühlen ein wesentliches Moment seines Daseins ausmacht. Aber schon dieser Identitäts-Aspekt ist nicht davon zu trennen, dass der Handwerker *Dinge produziert, die von anderen Menschen gebraucht werden*. Mit anderen Worten: Es gibt – vielleicht abgesehen vom nichtkommerziellen Kunstwerk – keinen reinen Standpunkt des Herstellens; noch die sein Selbst verwirklichenden Produkte des Handwerkers haben einen inwendigen Bezug zum Gebrauch durch andere.

S. 169). Beim Herstellen hingegen vollziehe sich die Herstellung „unter der Leitung eines Modells“ (V, S. 166), einer „geistigen Vorstellungswelt“ (V, S. 167); die Tätigkeit endet mit dem realisierten Zweck.

Für unsere folgenden Ausführungen ist weniger relevant, dass Arendt offenbar drei verschiedene Unterscheidungskriterien verwendet: Sie differenziert Arbeit und Herstellen nach der *stofflichen und qualitativen Beschaffenheit des Produkts* (i, iii), nach dem *Zweck, den ein Subjekt mit dem Produkt verfolgt* (ii, iii) und nach den Attributen der *Tätigkeit*, die das Produkt hervorbringt (iv, v, vi, vii). Diese Kriterien sind mitunter inkompatibel: Ist die prachtvolle fünfstöckige Hochzeitstorte Resultat des Herstellens oder der Arbeit? Einerseits ist sie vom Konditor, einem Meister seines Fachs, aufwendig gestaltet, was für das Herstellen spräche, andererseits ist ihre Haltbarkeit derart gering, dass ihre Hervorbringung der Arbeit zuzurechnen ist. Auch die Tätigkeitsaspekte weisen nicht zwingend in dieselbe Richtung. So sind hochqualifizierte Tätigkeiten vorstellbar, die körperlich und psychisch äußerst belastend sind – man denke etwa an die mehrstündige Operation eines Chirurgen. Arbeitet er oder ist er werktätig? Wie verhält es sich bei der Kooperation von Fachpersonal? Entscheidender als die mögliche Unvereinbarkeit der Unterscheidungskriterien ist für Arendts Wachstumstheorie jedoch, dass sie alle darauf hinauslaufen, Arbeit dem Natürlichen oder bloß Biologischen anzunähern: Arbeit ermangelt des Ideellen, des Künstlerischen, ist Ausdruck reiner Naturbefangenheit.

4. Kolonialisierung durch Arbeit

Die Moderne zeichnet sich Arendt zufolge durch einen Verfall der am Vorbild der klassischen Antike orientierten Ordnung aus, in der jede Tätigkeit noch ihren angestammten Ort hatte.³ Ihre Diagnose lautet: Kolonialisierung der dem Herstellen und Handeln zugeordneten Praxisfelder durch das Arbeiten. Ihre Argumentation (A) lässt sich folgendermaßen darstellen (L=Gesetz, C=Randbedingung, E=Explanandum):

A1:

(L1) Naturprozesse führen zu einem Überschuss über das unbedingt Notwendige.⁴

(C1) Arbeit ist ein Naturprozess: instinktartig, unqualifiziert, qualvoll-erschöpfend.

(E1) Also produziert Arbeit Überschüsse über das unbedingt Notwendige.⁵

A2:

(L2) Wird Arbeit als Naturprozess aus institutionellen Grenzen befreit, produziert sie einen *hypertrophen* Überschuss.

(C2) Die Moderne zeichnet sich durch die Entgrenzung der naturhaften Arbeit aus.

(E2) Also produziert Arbeit in der Moderne nicht nur einen Überschuss, sondern einen unkontrollierten, *hypertrophen* Überschuss.

³ Arendt bezieht sich auch auf wenige Ereignisse in der Moderne positiv, so auf die amerikanische Revolution des 18. Jahrhunderts und den ungarischen Aufstand des 20. Jahrhunderts. Doch wird auch die US-Revolution wieder als Verfallsgeschichte erzählt (vgl. R, S. 164, 170, 174, 178, 284f.), in der sinnloser Konsum und Streben nach privatem Glück das republikanische Ideal der *public happiness* zerstören.

⁴ Arendt spricht vom „Überfluss und der Überfülle, die wir überall im Haushalt der Natur beobachten können.“ (V, S. 126)

⁵ Im Widerspruch zu ihrer These, Naturprozesse *generell* bewirkten einen Überschuss, behauptet Arendt an einer Stelle ihres *Denktagebuchs*, es sei die *menschliche* Arbeit, die im Gegensatz zum Tier ein Mehrprodukt hervorbringe (vgl. D, S. 357). Die Differenz zwischen dem tierischen und dem menschlichen ‚Stoffwechsel mit der Natur‘ erläutert sie an dieser Stelle jedoch nicht weiter.

4.1 Die erste Erklärung (A1)

Bereits die erste Randbedingung – Arbeit als Naturprozess – enthält fragwürdige Annahmen und Inkonsistenzen:

- i. Behauptet Arendt, Arbeit sei eine menschliche Tätigkeit ohne vorgängige Bestimmung von Ziel und Mittel, widerspricht sie sich bestenfalls selbst, denn in den ‚Einleitenden Bemerkungen‘ der *Vita activa* hieß es noch: „Im Sinn von Initiative – ein Initium setzen – steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten“ (V, S. 18).
- ii. Selbst wenn man diesen Widerspruch dadurch aufzulösen versucht, dass man Arendts Projekt als eine Phänomenologie idealtypischer Weltverhältnisse liest, ist ein Arbeitsbegriff, der lediglich biologisch bedingte Akte ohne vorgängige Willensentscheidung und Zwecksetzung fasst, aufgrund seiner geringen Extension völlig unzweckmäßig: Da der Griff zum Apfel, das Backen eines Brotes oder das Hantieren am Fließband unbestreitbar intentional-reflexive Akte sind, stellt sich die Frage, was dieser Arbeitsbegriff überhaupt trifft. Offensichtlich verfolgt Arendt damit den Zweck, alles Humanspezifische und damit alle normativen Gehalte aus der Sphäre materieller Reproduktion zu entfernen: Nur im Herstellen, vor allem aber im Handeln kann der Mensch demnach seine Potentiale entfalten und können normative Orientierungspunkte jenseits technischer Imperative gefunden werden, die dem Leben Sinn verleihen.
- iii. Weil Arendt Arbeit in einen instinktartigen Akt verwandelt, muss sie zu der Annahme greifen, die Arbeit habe die natürliche Qualität, ein Mehrprodukt hervorzubringen. Damit verwechselt sie die *Möglichkeit* mit der nur durch freien Entschluss oder Zwang herbeizuführenden *Wirklichkeit* der Mehrarbeit.⁶
- iv. Erklärt Arendt das Ende des Arbeitsprozesses allein aus der Erschöpfung der Arbeitskraft, konfundiert sie das endlose Verwertungsbedürfnis des Kapitals mit dem endlichen Konsumbedürfnis der Menschen. Letztere hören auf zu arbeiten, sobald ihre Bedürfnisse befriedigt sind oder ein gewisser Vorrat angehäuft ist, das Kapital hingegen ist ständig bestrebt, neue Bedürfnisse zu wecken und die freie Zeit zur Ausdehnung der Mehrwertakkumulation zu nutzen. Zwar können selbstverständlich auch in nicht-kapitalistischen Gesellschaften jederzeit neue Bedürfnisse entstehen, doch sind diese dann zunächst das Maß des Prozesses; dieser ist keineswegs prinzipiell maßlos und endet nicht erst mit der Erschöpfung der Arbeitskraft.

Mithin naturalisiert Arendt das Arbeiten in zweifacher Hinsicht. Zum einen nähert sie Arbeit dem automatisch ablaufenden organischen Lebensprozess an, indem sie ihr jede antizipative Dimension abspricht⁷, zum anderen deutet sie historisch-spezifische Formbestimmungen der Arbeit zu Bestimmungen von Arbeit an sich um und plausibilisiert dieses Verfahren durch naturalisierende Analogien:

⁶ Marx war dieser Unterschied bewusst: „Gesetzt, ein [...] Brotschneider brauche 12 Arbeitsstunden in der Woche zur Befriedigung aller seiner Bedürfnisse. Was ihm die Gunst der Natur unmittelbar gibt, ist viel Mußzeit. Damit er diese produktiv für sich selbst verwende, ist eine ganze Reihe geschichtlicher Umstände, damit er sie in Mehrarbeit für fremde Personen verausgabe, ist äußerer Zwang erheischt. Würde kapitalistische Produktion eingeführt, so müßte der Brave vielleicht 6 Tage in der Woche arbeiten, um sich selbst das Produkt eines Arbeitstags anzueignen. Die Gunst der Natur erklärt nicht, warum er jetzt 6 Tage in der Woche arbeitet oder warum er 5 Tage Mehrarbeit liefert. Sie erklärt nur, warum seine notwendige Arbeitszeit auf einen Tag in der Woche beschränkt ist. In keinem Fall aber entspränge sein Mehrprodukt aus einer der menschlichen Arbeit eingebornen, okkulten Qualität“ (Marx 1962, S. 538).

⁷ Arendt bestimmt automatische Prozesse wie folgt: „alle Bewegungsarten, die, sind sie erst einmal angelaufen, von selbst weiterlaufen, also nicht angewiesen sind auf willentliche und zweckbestimmte Eingriffe“ (V, S. 178).

„Die eigentliche Kraft der Arbeit, die Arbeitskraft, wie die Kraft des Lebens ist Fruchtbarkeit.“ (V, S. 127)⁸

4.2 Die zweite Erklärung (A2)

4.2.1 Die Genealogie der Arbeitsgesellschaft

Nach Arendt gewinnt die vermeintliche Natureigenschaft der Arbeit, fruchtbar wie das Leben zu sein, das heißt Mehrarbeit hervorzubringen, ihre unkontrollierte Eigendynamik erst unter der Bedingung der Auflösung des Eigentums. Die Diagnose, dass in der Moderne das Eigentum im Schwinden begriffen ist, deutet auf eine weitere Umdeutung der uns zunächst vertraut klingenden Begriffe hin: Unter Eigentum versteht Arendt mit dem privaten Grund und Boden, dem Haus, dem Herd und den Sklaven alles, was „an einen bestimmten Ort gebunden“ (V, S. 76) ist.

Das unbewegliche Eigentum hat mehrere Funktionen. Zum einen ist es als räumlich klar abgegrenzter Bezirk ein „Ort der Verborgenheit, in dessen Obhut Menschen vor dem Licht des Öffentlichen geschützt geboren werden und sterben“ (V, S. 77), zum anderen ist es als Grund wirtschaftlicher Autarkie funktional auf den öffentlichen Raum bezogen: Der das Lebensnotwendige besorgende *oikos* ermöglicht es den gleichgestellten Freien, die sich durch ihre Abgrenzung von den Unfreien erst definieren, sich in der *polis* für die öffentlichen Belange einzusetzen.

Den Zusammenhang von Eigentum und Öffentlichkeit thematisiert Arendt nicht nur anhand der griechischen Antike. Noch in der Neuzeit, so argumentiert sie in ihren Ausführungen zum Herstellen, habe das Eigentum des Handwerksmeisters einen öffentlichen Bereich ermöglicht, den sie *Tauschmarkt* nennt und „der aus der Tätigkeit des Herstellens selbst erwächst“ (V, S. 265). In dieser unpolitischen Öffentlichkeit stellen isoliert produzierende, durch das Privateigentum geschützte Meister ihre Produkte und Fertigkeiten stolz zur Schau. Das Produkt werde hier zwar „auch verkauft“ (V, S. 196), aber nicht bloß für den Austausch geschaffen. Das Privateigentum ist folglich nicht nur durch den unbeweglichen Schutzraum des Haushalts bestimmt, sondern wird von Arendt mit einer bestimmten Tätigkeitsform verbunden: dem Herstellen hochwertiger und auf dem Tauschmarkt präsentierbarer Gegenstände. Nach der Qualität der Produkte habe sich zudem ihre quantitative Austauschrelation bemessen. Auf dem Tauschmarkt bestimmte noch der „Gebrauchswert des betreffenden Gegenstands seinen Tauschwert“ (V, S. 196). Gebrauchswert steht hier für die „objektiven“, das heißt zuschreibungsunabhängigen qualitativen Eigenschaften des Gegenstands, für den „intrinsic natural worth“ (V, S. 197) John Lockes, an dem sich die Tauschmarktteilnehmer bei ihrer Bewertung noch orientierten.

Das den antiken Hausherrn für das Handeln freistellende oder dem Meister als Basis für seine Qualitätsproduktion dienende Eigentum unterscheidet Arendt vom *beweglichen Besitz* der Neuzeit. Unter Besitz versteht Arendt zunächst den stofflichen Reichtum der Konsumprodukte. Der bewegliche Besitz der Neuzeit zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht länger unproduktiv verzehrt wird, sondern eine Bewegung in Gang setzt, durch die er sich erhält und vermehrt.

Bevor die Neuzeit diesen Punkt erreichte, musste erst der Tauschmarkt durch den *Warenmarkt* abgelöst werden und schließlich der Warenmarkt in die *Arbeitsgesellschaft* übergehen. Historisch werde der Tauschmarkt der Handwerksmeister vom Warenmarkt der Kaufleute und Händler mit dem

⁸ Dass Arendt durchgängig ihren Naturalismus in marxische Kategorien hineinliest, nur um Marx dann des naturalistischen Reduktionismus zu zeihen, sei nur am Rande erwähnt. Der Umgang mit dem Begriff der Arbeitskraft ist dabei paradigmatisch. Gilt er für Marx als „Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt, sooft er Gebrauchswerte irgendeiner Art produziert“ (Marx 1962, S. 181), so versteht Arendt ihn lediglich als Inbegriff reiner, unqualifizierter Naturkraft (vgl. V, S. 107), unterstellt Marx aber ihr eigenes Verständnis.

Beginn der Manufakturperiode abgelöst. Der frühkapitalistische Warenmarkt trage einerseits noch „Spuren“ des Produzentenstolzes, dieser werde jedoch zunehmend durch den „Tauschtrieb [...] überspielt“ (V, S. 193): Das kompetitive Erwerbstreben verdrängt die selbstzweckhaften Anteile der Meisterschaft. Weil die Produkte nur noch hergestellt werden, um sie zu verkaufen, entspricht der Tauschwert auch nicht länger ihrer „immanenten Qualität“ (V, S. 197), sondern kontingenten Nutzenbeimessungen unter der Bedingung von Angebot und Nachfrage – „aber diese Veränderung ist graduell und nicht radikal“ (V, S. 196). Eine radikale Änderung der Weltbezüge trete erst mit der Arbeitsgesellschaft ein. Der Mensch werde nun weder vom Produzentenstolz noch vom kompetitiven Erfolgshunger angetrieben, sondern vom Distinktionsgewinn durch „das eitle und müßige Zurschaustellen dessen, was man sich zu konsumieren leisten kann“ (V, S. 194).

Bereits hier deutet sich an, dass Arendt zwar in sprachlicher Anlehnung an Marx einen „Akkumulationsprozeß“ sieht, „in dem Reichtum dauernd in Kapital und Kapitalprozesse verwandelt wird“ (V, S. 82f.), jedoch bezieht sie den Akkumulationsprozess durchgehend auf außer ihm liegende Zwecke (an dieser Stelle auf das Streben nach Distinktion durch Konsum). Noch deutlicher wird die Differenz zum marxischen Kapitalbegriff, sobald wir uns den *Gründen* zuwenden, die Arendt für die moderne Unvergänglichkeit des doch vergänglichen Besitzes angibt: Ausschlaggebend für dieses „eigentliche ‚Wunder‘ der kapitalistischen Wirtschaft“ sei gewesen, dass „der Besitz aus einem privaten Anliegen zu einer öffentlichen Angelegenheit wurde.“ (V, S. 83)

Arendt hat hier eine doppelte Entwicklung im Sinn. Zunächst sei der Besitz insofern eine öffentliche Angelegenheit geworden, als die „besitzenden Klassen“ daran interessiert waren, eine Institution zu etablieren, die Hegel einst „Verstandesstaat“ (Hegel 2013, S. 182) nannte: einen Staat, der „die Privatbesitzer in ihrem Kampf um Erwerb voreinander schützen sollte“ (V, S. 83), sie ansonsten jedoch in ihrem privaten Treiben unbehelligt ließ und von der leidigen Pflicht zur Beteiligung an öffentlichen Angelegenheiten freistellte. Der die Öffentlichkeit auf eine Ermöglichungsbedingung privatkapitalistischer Konkurrenz reduzierende Staat ist nach Arendt jedoch nur „ein temporäres Phänomen“ (V, S. 83), denn das im Schutz- und Privatismusbedürfnis bloß *konvergierende Interesse* der egoistischen Einzelnen wird ersetzt durch „das Interesse der Gesellschaft als Ganzes“ – einer Gesellschaft, der es „gelungen ist, das Private wie das Öffentliche zu absorbieren“ (V, S. 83). Mithin zeichnet sich die moderne Gesellschaft nicht nur dadurch aus, dass der öffentliche Raum durch das Einsickern privatkapitalistischer Anliegen seinen freiheitlichen Charakter verliert, sondern das politische Gemeinwesen verstehe sich zunehmend als „gigantische Über-Familie“: Die besitzenden Klassen, die sich zunächst der staatlichen Institutionen als Mittel für ihre selbstüchtigen Interessen bedienten, werden nun selbst vom Familienkollektiv und seinem „ins Gigantische gewachsene[n] Haushaltsapparat“ (V, S. 39) erfasst. Der Haushalt einer Nation trage bereits „die Keime einer kommunistischen Gesellschaft“ (V, S. 56) in sich. Bereits hier deutet sich an, dass das, was Arendt unter ‚Gesellschaft‘ versteht, nicht durch die kapitalistische Konkurrenz angetrieben wird – diese sei nur „ein Oberflächenphänomen“ (D, 363) –, sondern Gesellschaft tendiere umgekehrt zur Aufhebung der Konkurrenz von Privateigentümern. Wie bereits Friedrich Engels geht sie offenbar davon aus, dass Privateigentum und Privatbesitz an bestimmte Formen der Arbeitsorganisation gebunden sind.⁹ Anders lässt sich folgende Bemerkung kaum erklären:

⁹ Engels behauptet, die private Form der Aneignung sei nur dem „Kleinbetrieb“ (Engels 1978, S. 211) einfacher Warenproduzenten angemessen, während im Kapitalismus eine „Aneignungsform, die die Privatproduktion einzelner zur Voraussetzung hat“ nun im Widerspruch zur „gesellschaftlich geworden[en] [...] Produktionsweise“ stünde (S. 213). Zur Kritik an diesem Theorem vgl. Kittsteiner 1977, S. 40-47.

[D]er zu einem Anliegen der Öffentlichkeit gewordene gesellschaftliche Reichtum hat solche Proportionen angenommen, daß er die Formen des Privateigentums wie des Privatbesitzes automatisch sprengt. Es ist, als hätte das Öffentliche sich an denen gerächt, die es für ihre Privat-zwecke [...] auszunutzen suchten (V, S. 85).

Arendt zufolge sind dirigistischer Kapitalismus und Kommunismus letztlich Zwillingenbrüder: Die Gesellschaft „in allen ihren Spielarten“ weise einen „monolithische[n] Charakter“ auf, einen „natürliche[n] Konformismus“, der „immer nur *ein* Interesse und *eine* Meinung kennt“ (V, S. 58), nämlich das Interesse *an der Erhaltung des Lebens* (was es damit auf sich hat, erläutern wir weiter unten).

In den Sog der Gesellschaft geraten daher nicht nur die Vermögenden, sondern auch die Arbeiter; das Lebensinteresse transformiert die Klassen- zur Massengesellschaft:

So hat in unserem Jahrhundert die Massengesellschaft schließlich die sozialen Klassen und Gruppierungen aufgesogen und nivelliert. In der Massengesellschaft hat das Gesellschaftliche nach einer jahrhundertelangen Entwicklung schließlich den Punkt erreicht, wo es jeweils alle Glieder einer Gemeinschaft gleichermaßen erfaßt und mit gleicher Macht kontrolliert. Die Massengesellschaft zeigt den Sieg der Gesellschaft überhaupt an (V, S. 52).

Mit ihrer These, dass sich die Klassengesellschaft zur Massengesellschaft transformiert, spricht Arendt zwei Tendenzen an:

- i) *Klasse* bezeichnet zum einen den Zusammenhang von sozialer Lage, kollektivem Identitätsbewusstsein, Habitus, ‚zivilgesellschaftlichen‘ Organisationen und politischer Repräsentation. Diese relativ stabilen *sozialen Klassen* oder *Milieus*, in denen sich spezifische Gruppeninteressen herausbilden und in den politischen Diskurs eingespeist werden, sollen in der Massengesellschaft untergehen, in der nun atomisierte Individuen einem übermächtigen Staatsapparat direkt gegenüberstehen.
- ii) Neben der Auflösung *sozialer* Klassen sieht Arendt auch die Tendenz zur Auflösung *ökonomischer* Klassenlagen. Einen „eigentlichen Klassenkampf“, schreibt sie, „bei dem der Interessengewinn einer Klasse stets auf Kosten einer anderen geht, gibt es nicht mehr in der Überflußgesellschaft“ (R, S. 351). Es sei eine „ständige[.] und überall noch anwachsende[.] Einebnung aller gesellschaftlichen Schichten und Klassen“ zu verzeichnen, ein „Zug zur Egalität“ (R, S. 357).

Beide Thesen fügen sich nahtlos in den seinerzeit allgegenwärtigen Massengesellschaftsdiskurs ein¹⁰, insbesondere macht sich Arendt die in der Nachkriegszeit populäre These einer „nivellierten Mittelsstandsgesellschaft“ (Schelsky 1965, S. 340) zu Eigen. Im Hintergrund steht dabei ihre Annahme, die soziale Frage stehe kurz vor ihrer rein technischen Lösung: Nicht „Urteil, Entschluß und Überzeugung“ (R, 116), sondern technischer Fortschritt und Expertenwissen würden die Lebensbedingungen

¹⁰ Bereits in der Endphase der Weimarer Republik entfaltet Arendts Lehrer Karl Jaspers alle wesentlichen Züge einer Theorie der ‚Massengesellschaft‘, die sich später oft nur wenig variiert in ihrem Werk wiederfinden: So die Diagnose der allumfassenden Funktionalisierung des Menschen im „Apparat der Daseinsvorsorge“ (Jaspers 1960, S. 75), der kulturellen Nivellierung (S. 77), der demokratischen Durchschnittlichkeit, die keine aristokratische Größe mehr zulasse (S. 52, 78), des sinnlosen hedonistischen Sekuritätsstrebens (S. 36, 41), der technischen Lösung der sozialen Frage (S. 41), der Wegwerfökonomie (S. 41), der Weltlosigkeit (S. 38), der Selbstlosigkeit (S. 41, 43), der ‚Eigentums‘losigkeit (S. 38), des Autoritätsverlusts (S. 78) und der anonymen Herrschaft der bürokratischen Apparate (S. 47, 52).

der Menschen verbessern (vgl. Arendt 2013b, S. 249f.; R, S. 145). Da Arendt die Wirtschaft als technisch-naturale Sphäre gilt, die bloß naturgesetzlichen Imperativen folge, nicht als Herrschaftsverhältnis zwischen Menschen, verwechselt sie hier offensichtlich notwendige mit hinreichenden Bedingungen der Lösung der sozialen Frage: Das technikbasierte Produktivitätsniveau wird mit seiner ökonomischen Ausrichtung auf ein spezifisches Produktionsziel und mit der Art der gesellschaftlichen Organisation der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel konfundiert. Tatsächlich sei jeder Versuch der Politisierung ökonomischer Ungleichheiten nicht nur „veraltet[...] und überflüssig[...]“ (R, S. 145), sondern nachgerade gefährlich, weil er das Politische dem der Naturnotwendigkeit gehorchenden Arbeitsprozess und Wohlstandstreben unterwerfe (vgl. R, S. 180).

In ihrem Endstadium trägt die Gesellschaft als Massengesellschaft denn auch totalitäre Züge. Während im Altertum sich jeder Bürger öffentlich „durch Hervorragendes in Tat, Wort und Leistung zu beweisen hatte“ (V, S. 53), produziert und verlangt die Gesellschaft den durchschnittlichen Konformisten: Im hypertrophen Arbeitsprozess mutiert der Mensch zum „Exemplar der Gattung“ (V, S. 58); er wird der Naturnotwendigkeit materieller Reproduktion unterworfen und vollzieht die keine Individualität oder Meisterschaft mehr zulassende Tätigkeit des Arbeitens und Konsumierens. Die Gleichheit der Arbeitenden (und Konsumierenden) ist dabei die *unterschiedslose Homogenität* auswechselbarer Körper. Die sozialen Verhältnisse zwischen arbeitenden Menschen bestehen Arendt zufolge

in der einfachen Multiplizität von Gattungsexemplaren, die einander bis zur Austauschbarkeit gleichen, insofern sie nämlich lediglich in ihrer Eigenschaft als lebende Organismen sind, was sie sind (V, S. 271).

Der Mensch werde mittelmäßig, unfähig zu spontanem Handeln, suche nur noch „das ‚Glück‘ des Alltäglichen“ (V, S. 55) und sei darum berechenbar.¹¹ Zudem lasse das Bevölkerungswachstum den Behaviorismus und statistische Gesetze praktisch wahr werden: Je größer die Bevölkerung, desto wahrscheinlicher sei es, „daß das Gesellschaftliche und nicht das politische Element den Vorrang innerhalb des öffentlichen Bereichs erhält“ (V, S. 54) – und der bevölkerungsbedingte Vorrang des Gesellschaftlichen sei gleichbedeutend mit der „nahezu automatische[n] Tendenz zu despotischen Herrschaftsformen, sei es nun die despotische Herrschaft eines Mannes oder der Despotismus von Majoritäten.“ (V, S. 55) Die Bevölkerungszunahme als Grund des Konformismus ist ebenso wie die Beschleunigung des ökonomischen Wachstums jedoch selbst noch Effekt eines grundsätzlicheren Übels, nämlich der Reduktion aller Weltbezüge auf den des Lebens:

und der Grund für das ja sehr merkwürdige Phänomen des Anwachsens selbst liegt darin, daß durch die Gesellschaft der Lebensprozeß [...] in den Raum des Öffentlichen hineingeleitet worden ist (V, S. 58); dass man das wesentlich Private des rein biologischen Lebens, nämlich den Verbrennungsprozess des Biologischen, der auf Konsumtion beruht und für den Menschen ohne Arbeit – Stoffwechsel mit der Natur – nicht möglich ist, öffentlich machte. (D, S. 425)

¹¹ Hier steht Arendt in der Tradition von Heideggers Kritik des „Man“: Das Man ist ein uneigentlicher Modus der Jemeinigkeit (des unvermeidbaren Selbstbezugs) (vgl. Heidegger 1993, S. 115f.), in dem man eine anonyme Norm darüber befinden lässt, was zu tun und zu lassen ist – sie nimmt „dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab“ (S. 127). „Das ‚Wer‘ [des Handelns] ist das Neutrum, *das Man*.“ (S. 126) Es ist Durchschnittlichkeit, Einebnung, Gerede, Neugier, Zerstreuung. „Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt [...]; wir finden ‚empörend‘, was *man* empörend findet“ (S. 126f.). Arendts Differenzen zu Heidegger sind an dieser Stelle nicht von Belang.

Das Leben wird zum einzigen Ziel des Öffentlichen. Arendts hat hier wohlgermerkt nicht nur das Überleben oder angenehme Leben des Individuums im Sinn, denn die Instrumentalisierung des Gemeinwesens für egoistische Zwecke ist in ihrer genealogischen Darstellung ja nur ein Übergangsphänomen. Vielmehr zähle am Ende einer jahrhundertelangen Entwicklung jeder nur noch als Exemplar der Gattung; jedes Mitglied der Gesellschaft ist angehalten, das *Wohlergehen der Gattung* über die individuellen Befindlichkeiten zu stellen. Erst mit dieser Verlagerung des Produktionsziels auf die „Volkswohlfahrt“ (R, S. 347) wird „ein unnatürliches Wachstum des Natürlichen selbst entfesselt“ (V, S. 60):

Nur wenn man an die Stelle des begrenzten individuellen Lebens das Leben der Gesellschaft im Ganzen als das eigentliche gigantische Subjekt des Akkumulationsprozesses setzt, kann der Prozeß selbst ungehindert und in dem ihm angemessenen Tempo vonstatten gehen, gleichsam befreit von den Begrenzungen, die die Lebensspanne der Einzelnen und das Eigentum von Privatpersonen ihm setzt. Erst wenn die Menschen nicht mehr als Privatpersonen handeln, die um ihr eigenes Leben und Überleben besorgt sind, sondern, wie Marx zu sagen pflegte, als ‚Gattungswesen‘, für welche die Reproduktion ihres individuellen Lebens aufgeht im Lebensprozeß des Menschengeschlechts, kann der kollektive Lebensprozeß einer ‚vergesellschafteten Menschheit‘ sich nach den Gesetzen einer ihm inhärenten Notwendigkeit entfalten, d.h. den Automatismus der Fruchtbarkeit in dem doppelten Sinne loslassen, der ungeheuren vervielfältigenden Vermehrung von Einzelleben und einer entsprechend ungeheuer vervielfältigenden Vermehrung von Konsumgütern (V, S. 136).

Die Arbeitsgesellschaft ist eine wahre Überflusgesellschaft. Sie produziert immer mehr Menschen¹², die nicht in die Ordnung politischen Handelns integrierbar sind, und immer mehr minderwertige Verbrauchsgüter. Bedingung dieser „waste economy“ (V, S. 158) sei, dass „alle Welt Dinge, die ursprünglich Endprodukte eines Herstellungsprozesses waren, in ihn mit ständig wachsender Geschwindigkeit zurückgeleitet“ (V, S. 326) werden. Dabei spielt die moderne Technik, spezieller die Maschine, eine wesentliche Rolle. Sie stehe nicht mehr „im Dienst der Welt und ihrer Dinghaftigkeit“, sondern habe umgekehrt „angefangen“, die „von ihr produzierten Gegenstände in den eigenen automatischen Prozeß wieder zurückzuziehen“ (V, S. 179). Maschinell und arbeitsteilig produzierte Gegenstände litten unter einem Verlust von Qualität und Haltbarkeit, womit das Herstellen zum Arbeiten transformiert werde. Zudem gehe damit eine Verkehrung von Mittel und Zweck einher, die Arendt darin begründet sieht, dass Gegenstände so entworfen werden, „daß sie maschinell hergestellt werden können, anstatt Maschinen zu erfinden, die sich für die Fabrikation bestimmter Gegenstände eignen“ (V, S. 179f.). *Das Leben* kolonialisiert also vermittelt über die Arbeit und die fürs Arbeiten verwendete Technik die Dingwelt, wobei, hier zitiert Arendt zustimmend Werner Heisenberg,

dann die Technik [...] als ein biologischer Vorgang im Großen [erscheint], bei dem die im menschlichen Organismus angelegten Strukturen in immer weiterem Maße auf die Umwelt des Menschen übertragen werden; ein biologischer Vorgang also, der eben als solcher der Kontrolle durch den Menschen entzogen ist (V, S. 181).

¹² Schon zu Arendts Lebzeiten war ihre Behauptung widerlegt, die Moderne tendiere *prinzipiell* zur „Bevölkerungsexplosion“ (Arendt 2013d, S. 396). In Deutschland kamen 1860 auf jede Frau noch 5,0 Lebendgeburt, 1965 hingegen nur noch 1,5 (vgl. Birg 2011, S. 20). „In den Industrieländern haben sich die Geburtenraten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von 1950-1955 bis 1995-2000 von 2,81 auf 1,55 Lebendgeborene je Frau fast halbiert.“ (ebd.)

4.2.2 Kritische Anmerkungen zu einer verfehlten Wachstumsdiagnose

Zur Kausalität des beschleunigten Wachstums

Das grundsätzliche Problem, Texte von Hannah Arendt unter dem Gesichtspunkt klar nachvollziehbarer und konsistenter Kausalzusammenhänge zu lesen, stellt sich auch bei ihrer Wachstumstheorie. So ist Gesellschaft einerseits als *Resultat* der Bemächtigung der Öffentlichkeit durch den Lebensprozess definiert – was die unbeantwortete Frage aufwirft, durch welche Prozesse das Gesellschaftliche entstand –, andererseits soll „*durch die Gesellschaft* der Lebensprozeß [...] in den Raum des Öffentlichen hineingeleitet worden“ (V, S. 58, Herv. durch uns) sein – womit die Gesellschaft *als Voraussetzung* des selbstzweckhaften wirtschaftlichen Wachstums bestimmt ist (sollte die Formulierung „*durch die Gesellschaft*“ überhaupt einen kausalen Sinn haben). Beide Bestimmungen sind unvereinbar.

Das unnatürliche Wachstum des Natürlichen

Arendts Aussage, dass die beschleunigte Expansion des Ökonomischen ein *unnatürliches* Wachstum des *Natürlichen* sei, ist in zweifacher Hinsicht problematisch. Erstens erscheint das moderne Wachstum als *unnatürlich* vor der Folie der normativ ausgezeichneten *polis-oikos*-Ordnung: Im Haushalt habe das natürliche Wachstum – verstanden als ohne Zutun des menschlichen Willens im Arbeitsprozess erzielt Mehrprodukt – noch die ihm gemäße und in diesem normativen Sinne ‚natürliche‘ Funktion erfüllt, die äußere Bedingung für politisches Handeln zu schaffen. Wie eine solche Privateigentumsordnung heute aussehen könnte, ohne auf das antike Produktivitätsniveau zurückzufallen und ohne das freie Handeln in der Politik nur als Privileg zu ermöglichen, wird von Arendt jedoch nicht einmal angedeutet.¹³ Die Aussage ist zweitens problematisch, weil sie das Wachsende nicht als soziales Verhältnis bestimmt, sondern ebenfalls als etwas Natürliches: Das, was wächst, ist nicht das Kapital, sondern *das Leben*. Arendt kritisiert, dass die Menschen nicht mehr die gemeinsame gute *praxis* im Politischen anstreben, sondern „ihre Tätigkeit vornehmlich als Lebensunterhalt für sich selbst und ihre Familien ansehen“ (V, S. 59). Alle Tätigkeiten sind fortan nur noch Mittel zum Zweck des Lebens, das heißt niedere Tätigkeiten, deren Ausübung nur Bedingung für höhere Tätigkeiten sein sollte. Nur wie kam es dazu? Handelt es sich um ein Problem der Mentalität und Perspektive (wie das Verb „ansehen“ aus dem vorherigen Zitat nahelegt¹⁴)? Oder werden die Menschen nicht vielmehr zu dieser Zweck-Mittel-Verkehrung durch eine ökonomische Struktur genötigt, die noch die grundlegendsten Bedürfnisse des Lebens, wie Adorno bemerkt, höchstens „beihier, als Sekundäres befriedigt“? „Primär ist der Profit“ (Adorno 1998a, S. 13).

Arendts Kritik der Vergnügungsindustrie

Diese Profitorientierung entgeht Arendt. Daher kommt sie auf die Idee, der Zweck der Arbeitsgesellschaft sei das Wohlergehen der Gattung, womit sie die homogenen Körper und ihr „Narrenparadies“

¹³ Arendt verewigt diese exklusive Form der politischen Freiheit, indem sie das Recht auf politische Partizipation an das Engagement für wahrhaft öffentliche Belange binden will und die Gleichgültigkeit der Mehrheit für diese Belange – und damit ihre politische Entrechtung – zur unvermeidlichen Tatsache erklärt (vgl. R, S. 355-360). Selbst wenn sie diese rechtliche Hürde nicht errichten würde, könnte unter den Bedingungen der kleinbürgerlichen Eigentumsverhältnisse, die sie favorisiert, niemals ein Produktivitätsniveau erreicht werden, dass es allen Mitgliedern der Gesellschaft gestatten würde, sich am politischen Handeln zu beteiligen.

¹⁴ Auch später heißt es, dass „weltliche Gegenstände nicht mehr primär auf ihren Gebrauchscharakter *angesehen*“ (V, S. 393) werden.

(V, S. 156) des sinnlosen Zeittotschlagens in der Freizeit meint.¹⁵ Den Konsumenten der Verbrauchsgüter kreidet sie denn auch ihre „Verfressenheit“ (Arendt 2013a, S. 278) und ihre „ins Gigantische gestiegenen Bedürfnisse“ (R, S. 180) an. Diese Bedürfnisse seien die der „reich gewordenen armen Leute“ (R, S. 88). Die Überfluggesellschaft sei nämlich Ideal des Hungernden „in der Wüste des Elends“ und dieses der Armut entspringende Ideal „überwucher[t] und verwüste[t]“ nun die öffentliche Freiheit des Politischen (R, S. 180). Arendt beschuldigt also die Armen und betrachtet, wie Aristoteles, den *bios apolaustikos* als Quelle der *polis*-zerstörenden Maßlosigkeit. Da der sinnliche Genuss am „Übermaß“ hänge, so Aristoteles, suchten die ihm Ergebenen „nach einer Kunst, die ihnen das Übermaß dieses Genusses verschafft“ (Aristoteles 2003, S. 65). Die Maß- und Endlosigkeit der Bewegung G-G' wird damit fälschlicherweise auf ein – immer begrenztes – Begehren von Gebrauchswerten zurückgeführt. Die Arbeitenden sind für Arendt zudem Schuld an der Kulturzerstörung, da sie nun einfach zu viel Zeit hätten, sich an der Kultur zu vergreifen und diese damit in verkitschte und bedeutungslose Vergnügungsmittel zu verwandeln. „Kultur“, schreibt sie,

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 der 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 (Arendt 2013a, S. 280).

Während die Frankfurter Schule die kulturindustriellen Phänomene noch in einen Zusammenhang mit dem kapitalistischen Verwertungsimperativ bringt, tritt bei Arendt *das Leben als solches* in Gestalt der Arbeitenden als Subjekt der Weltentfremdung auf.

Kapitalistische Nutzung der Natur

Da Arendt keinen Begriff von Kapital hat, muss ihr schließlich der Akkumulationsprozess, das ‚Zurückleiten‘ des Werts in den Prozess der Produktion von Wert, als Zurückleiten der *stofflichen* Bedingungen des Produktionsprozesses und seiner stofflichen Produkte erscheinen. Diese werden aber nicht sämtlich zurückgeleitet – das wäre ja zu begrüßendes Recycling –, sondern in der (produktiven und nicht-produktiven) Konsumtion zu einem erheblichen Teil verbraucht. Was Arendt hier übersieht, ist die kapitalistische Nutzung natürlicher Ressourcen ohne Rücksicht auf die langfristigen Folgen: Ein Großteil des Plastikmülls wird in die Ozeane geleitet, nicht in die Produktion. Was hingegen in die Produktion zurückgeleitet wird, ist der durch den Verkauf der Waren realisierte Mehrwert.

Arendts Technikverständnis

Diese Beschränkung auf die stoffliche Dimension modernen Wirtschaftens macht sich auch in Arendts Technikkonzeption geltend. Wenn sie die industrielle Produktionsweise als solche zum sinnlos in sich kreisenden Organismus hypostasiert, dann geht die kapitalistische Formbestimmtheit der Maschinerie verloren. Die Verkehrung von Mittel und Zweck, Produktionsprozess und Produkt, die Arendt mit der modernen Technik als solcher verbindet, ist aber *erstens* keine zwingende Folge fab-

¹⁵ Dass die Freizeit „leere Zeit“ sei, die ‚totgeschlagen‘ werden muss, wird von Arendt wiederum naturalisiert: „Die leere Zeit“, schreibt sie, „die hier vertrieben wird, ist biologische Zeit“ (Arendt 2013a, S. 279). Adorno zeigt hingegen, dass freie Zeit vornehmlich von denen als Langeweile empfunden wird, die in der meisten Zeit ihres Lebens, nämlich ihrer Arbeitszeit, fremdbestimmt sind und daher in ihrer freien Zeit nicht einfach auf Selbstbestimmung umschalten können, zumal es hier wenig Relevantes zu entscheiden gibt. Die Empfindung der Zeit als leer ist demnach spezifisch gesellschaftlich bedingt (vgl. Adorno 1998b, S. 650f.).

rikmäßiger Produktion, in der vielmehr konkurrenzinduzierte Verwertungsgesichtspunkte im Zentrum stehen, die auch die Frage des Maschineneinsatzes und die Richtung technischer Innovationen wesentlich bestimmen. *Zweitens* ist das von Arendt unterstellte Problem inflexibler Massenfließfertigung spätestens mit dem Umschalten auf flexible, rechnergestützte und modularisierte Einzel- und Kleinserienfertigung weitgehend erledigt (vgl. Bischoff/Detje 1989, S. 62–68). Und schließlich gibt es *drittens* kein prinzipielles Argument dafür, dass maschinell produzierte Produkte a) weniger haltbar sein müssen als handwerklich produzierte und dass b) automatisierte Produktion den Zweckcharakter (für menschliche, ‚weltliche‘ Bedürfnisse) gefährden würde. Auch hier projiziert Arendt kapitalistische Formbestimmungen in die Technik als solche: Nicht die Maschinerie überhaupt bringt den gegen welche Bedürfnisse auch immer gleichgültigen, sich beständig beschleunigenden Prozess einer Produktion um der Produktion willen hervor, sondern das Kapital als konkurrenzvermittelter Zwang der Anhäufung und Reinvestition von Geld, das heißt der verdinglichten Form des gesellschaftlichen Zusammenhangs von Privateigentümern. Und nicht maschinenmäßige Produktion per se reduziert die Qualität von Produkten (wenigstens gilt das nicht für alle Produkte), sondern das Interesse des Kapitals an der beständigen Reproduktion mehrwertrealisierender Nachfrage, die durch geplante Obsoleszenz befördert wird. Zudem wird ein großer Teil von Waren mit schlechter Qualität eigens für Menschen mit geringer Zahlungsfähigkeit produziert, womit diese mindere Qualität ein unmittelbarer Ausdruck von Klassenverhältnissen ist.

Arendts Werttheorie

Die Ausblendung der kapitalistischen Reichtumsformen zugunsten einer reinen stofflichen Betrachtung macht sich schließlich in Arendts Werttheorie geltend: Sie vertritt a) eine unausgearbeitete subjektive Werttheorie, die b) eingebettet ist in die genealogische Darstellung des *Qualitätsverlusts* der für den Austausch produzierten Dinge.

Ad a: Wert, so Arendt, hat ein Produkt nicht schon als solches, sondern „wertstiftend ist allein die Öffentlichkeit“ (V, S. 197) des Marktes. Dass unter privat-arbeitsteiligen, das heißt unkoordinierten Produktionsbedingungen ein Produkt nicht vor seinem Austausch Wert und Wertgröße zukommt, ist eine Einsicht, die bereits Marx’ Kritik substantialistischer Arbeitswerttheorien zugrunde lag (vgl. Heinrich 1999, S. 206–219). Von Marx setzt sich Arendt jedoch insofern ab, als die relativen Werte den Nutzenschätzungen der Konsumenten entspringen sollen – oder wie es der von Arendt zustimmend zitierte Abbé Galiani (1728–1787) ausdrückt: aus der „Vorstellung [...], die sich ein Mensch von dem Verhältnis zwischen dem Besitz einer Sache und dem Besitz einer anderen macht“ (V, S. 197). Wie schon Aristoteles geht Arendt davon aus, dass das in Geld dargestellte Bedürfnis es vermag, eine Gleichheit herzustellen, die in den Produkten gar nicht vorhanden sei: Das Geld werde „an die in sich ungleichen Tätigkeiten des Arztes und Bauern von außen herangetragen [...], um sie vergleichbar zu machen“ (V, S. 273). Arendts Ausführungen sind leider in zweierlei Hinsicht wenig ergiebig. Zum einen enthalten sie keine Argumente gegen die (marxsche) Arbeitswerttheorie. Die Aussage, Tauschwerte „sind niemals die Produkte einer speziellen, menschlichen Tätigkeit“ (V, S. 198), stellt zwar möglicherweise eine implizite Kritik dar, trafe jedoch nicht Marx, denn ihm zufolge ist nicht die konkrete, sondern die abstrakte Arbeit die Substanz des Werts (und die abstrakte Arbeit wiederum ist keine besondere Form der konkreten Arbeit, wie die monotone Fließbandarbeit, sondern Resultat einer sich im Austausch hinter dem Rücken vollziehenden Reduktion). Zum anderen sind Arendts Ausführungen zur subjektiven Werttheorie selbst äußerst vage. Es ist unklar, welche Variante sie vertritt (etwa die Grenznutzentheorie, denn in V, S. 197, Anm. 33 bezieht sie sich positiv auf Alfred

Marshall?); sie diskutiert folglich auch nicht die schon damals bekannten Probleme, die der interpersonelle und intrapersonelle Nutzenvergleich mit sich bringen (siehe Büttner 2009).

Ad b: Arendt geht davon aus, dass mit der Entwicklung vom Tauschmarkt zum Warenmarkt eine Perspektive überhandnimmt, in der ein Gegenstand nicht mehr als solcher geschätzt, sondern nur noch in quantitativer Relation zu anderen Waren betrachtet wird: Es kommt zur „universale[n] Relativierung, in der ein Gegenstand seine Berechtigung nur durch sein Verhältnis zu anderen Gegenständen, seine Austauschbarkeit, ausweisen kann“ – und diese universale Relativierung führe unweigerlich auch zum „Qualitätsverlust“ (V, S. 199f.) der Produkte, ja letztlich zu einem ‚nihilistischen‘ Weltbezug des Menschen. Die Suche der Politischen Ökonomie nach einer objektiven Quelle des Werts interpretiert Arendt nun als eine Suche nach Sinn oder Absolutheit innerhalb der allseitigen Relativierung:

Der Grund [...], warum die nationalökonomischen Werttheorien [...] so verzweifelt nach einer objektiven Quelle der Werte suchten, die sie je nachdem in der Arbeit oder im Land oder im Profit zu finden meinten [...], war, daß niemand sich mit dem simplen Tatbestand abfinden konnte, daß es auf dem Warenmarkt [...] einen ‚absoluten Wert‘ schlechterdings nicht gibt und daß dort danach Umschau zu halten der Quadratur des Zirkels verteufelt ähnlich sah (V, S. 199, Herv. durch uns).

Die „Unerträglichkeit einer völligen Relativierung“ war vor allem darin begründet, „daß diese Relativierung sich an einem Menschentypus auswirkte, der im Wesentlichen von dem Denken von Homo faber geprägt war.“ (V, S. 200) Erneut unterstellt Arendt ihre eigene Thematik – die der Weltentfremdung – anderen Autoren. Die Fragestellung politischer Ökonomen wie Smith und Ricardo lässt sich jedoch auch darstellen, ohne ihnen eine durch allseitigen Relativismus irritierte Handwerksperspektive zu unterstellen: Sie wollten erklären, was den Wert einer Ware bestimmt, wenn Angebot und Nachfrage deckungsgleich sind, und was passiert, wenn sich die quantitative Mengenrelation zweier Waren in ihrem Austauschverhältnis verändert. Ihnen zufolge muss es dem relativen Wert zugrundeliegend noch einen absoluten geben. Diese Frage ist von der klassischen politischen Ökonomie richtig gestellt worden, sie wird erst zur „Quadratur des Kreises“, wenn Smith et. al. ein in seinem Wert unveränderliches Wertmaß, eine wertbestimmte Ware also als Grundlage dieser Bestimmung suchen (Wert der Arbeit, Wert des Weizens etc.). Mit der abstrakten Arbeit hatte Marx das Problem eines argumentativen Zirkels jedoch bereits gelöst: Abstrakte Arbeit ist selbst nicht wertbestimmt, sondern wertkonstituierend.

Kommunistische Fiktion oder kommunistische Tendenz?

Arendt spricht für die Moderne von „Ländern mit *angeblich* kapitalistischer Wirtschaft“ (V, S. 85, Herv. durch uns). Ihre These einer Konvergenz von Kommunismus und Liberalismus führt dazu, dass sie Marx nicht als Kritiker, sondern als Vollender der ‚eigentlich‘ totalitären Logik des ökonomischen Liberalismus versteht. So wird ihm unterstellt, „die allen ökonomischen Theorien zugrundeliegende ‚kommunistische Fiktion‘ in der Wirklichkeit [...] etablieren“ zu wollen (V, S. 56). Den Begriff der ‚kommunistischen Fiktion‘ entlehnt Arendt Gunnar Myrdals Untersuchung über *Das Politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung* (1953; vgl. V, S. 427). Ihr Bezug auf Myrdal ist dabei ein Paradebeispiel projektiver Hermeneutik. Myrdal *kritisiert* nämlich politökonomische Theorien, die für eine Analyse marktwirtschaftlicher Verhältnisse mit Kategorien arbeiten, die ein homogenes und einheitliches Gesellschaftsinteresse und -subjekt, also letztlich eine geplante Ökonomie ohne

Interessengegensätze unterstellen.¹⁶ So *widersprechen* ihm zufolge Ideen wie die einer allgemeinen Wohlfahrtsfunktion der *Wirklichkeit* der modernen marktgesteuerten Gesellschaft. Die Fiktion, so Myrdal, „schafft eine Einheit, wo Mannigfaltigkeit herrscht“ und „ist natürlich trügerisch“ (Myrdal 1976, S. 140). Arendt hingegen hält diese Fiktion letztlich gar nicht für eine Fiktion, sondern für eine in der liberalen Wirklichkeit angelegte reale Tendenz. Dass man der Idee eines einheitlichen „Interesses“ in der kapitalistischen Gesellschaft den *übertragenen* Sinn geben könnte, Mehrwertproduktion sei die Voraussetzung dafür, dass Gebrauchswerte produziert werden und insofern die ganze Gesellschaft dem Zwang zur Kapitalverwertung unterworfen ist, geht an Arendts Intentionen vorbei. Ihre Unterstellung eines einheitlichen Interesses bezieht sich explizit nicht auf solche formbestimmten Zwänge, sondern auf das Interesse an allgemeiner Wohlfahrt auf der Ebene von *Gebrauchswerten*.

War Marx Kollektivist?

Die Behauptung, Marx habe eine kollektivistische Tendenz als zu verwirklichendes Ideal ausgegeben, gehört zu den Gerüchten, bei denen sich der unvoreingenommene Leser fragt, wie sie überhaupt in die Welt kommen konnten. In den wenigen Stellen seines Werkes, die Marx einer befreiten Gesellschaft widmet, betont er nämlich nicht ein einziges Mal das Kollektiv, jedoch stets die Freiheit des seine Anlagen entfaltenden *Individuums*. Marx steht in der bis auf Aristoteles zurückgehenden Tradition des ethischen Perfektionismus, allerdings in einer liberalen, historisierten und egalitären Variante (siehe hierzu Henning 2009; Lindner 2013, S. 112–122, 349–356).

Dirigistischer Staat, Aktiengesellschaften, Monopole

In Arendts These, der Besitz sei nicht länger ein privates Anliegen, sondern Angelegenheit des „Familienkollektiv[s]“ (V, S. 39), vermischen sich überzeugende und problematische Überlegungen. So ist es durchaus richtig, dass der moderne Nationalgedanke auf eine vermeintlich durch Sprache, Geschichte oder Abstammung begründete Homogenität zurückgreift, die nach dem Muster der Familie gedeutet wird. Unbestritten sind auch die (begrenzten) Möglichkeiten des bürgerlichen Staats, in seinem Hoheitsgebiet den Wirtschaftsakteuren gewisse Rahmenbedingungen zu setzen und über den durch das Steueraufkommen gebildeten Haushalt nationale Zwecke zu realisieren. Diese staatlichen Maßnahmen sind jedoch etwas anderes als die von Arendt behauptete Transformation des kapitalistischen Staats zu einem dirigistischen Staat, der seine Bürger einerseits mit Konsumgütern ruhigstellt, sie andererseits dazu anhält, sich bedingungslos in den Dienst des Volkes und seiner „Lebensinteressen“ zu stellen.

Ähnlich ambivalent sind Arendts Überlegungen zur unaufhaltsamen „Abschaffung des Privatbesitzes“ (V, S. 85) aufgrund der schieren Größe des gesellschaftlichen Reichtums. Arendt verweist hier insofern zu Recht auf einen Wandel in den kapitalistischen Eigentumsbeziehungen, als die „Aktiengesellschaften“ (D, S. 364) den Kapitalisten, der noch seine eigene Firma leitet, in der Tat weitgehend abgelöst haben – nur warum setzt sie die Ablösung des Eigentümer-Kapitalisten durch Aktionäre und Manager mit der *Abschaffung* des Privatbesitzes gleich, meint gar, die Aktiengesellschaften implizierten „verwaltetes, namenloses Eigentum“ als „Kollektiv-Eigentum“ (D, S. 364)? Dagegen ist festzuhalten: i) Unternehmen als Aktiengesellschaften erwirtschaften Profite und Dividende, die *privat-exklusiv* angeeignet werden. ii) Aktiengesellschaften ermöglichen es *privaten* Investoren, dass sie

¹⁶ Selbst in einer realen kommunistischen Gesellschaft, die Ökonomie über kollektive Beschlussfassung statt über Marktprozesse regle, sei die Annahme eines einheitlichen Interesses und einheitlicher Vorstellungen vom gesellschaftlich Nützlichen unrealistisch (vgl. Myrdal 1976, S. 147f.). Eine solche Idee habe höchstens in absolutistischen oder diktatorischen Regimen „eine gewisse politische Realität“ (ebd., S. 135, vgl. auch S. 141), weil dort der Wille eines Einzelnen bestimmend sei.

durch den Besitz einer *anteiligen* Summe von in einem Unternehmen investiertem Kapital die privat-exklusive Kontrolle über dessen *gesamtes* Kapital erringen können. iii) Es zeigt sich schließlich die Tendenz, dass

das formelle Verfügungsrecht (als anteiliges Stimmrecht bei den Aktionärsversammlungen) [...] so zersplittert, daß es real nicht bei den Aktionären liegt, sondern bei den von ihnen – indirekt – mit der Leitung des Unternehmens betrauten Managern. (Conert 1998, S. 189)

Damit werden Eigentum und reale Verfügungsmacht in der Form getrennt, dass die *exklusive* Verfügungsmacht in den Händen Weniger stärker konzentriert wird als das formelle Eigentumsrecht. Wenig überzeugend ist zudem die von Arendt angedeutete Tendenz zum Kartell und Monopol, denn ganz offensichtlich führt der kapitalistische Akkumulationsprozess nicht nur zu Unternehmenszusammenlegungen, sondern auch zu Neugründungen und zur Zersplitterung von Großunternehmen durch Aufspaltungen, Abspaltungen und Ausgliederungen (vgl. Marx 1962, S. 654 sowie Conert 1998, S. 186-192). Darüber hinaus hält der Staat mit den Kartellbehörden und der Förderung von Unternehmensgründungen Mittel bereit, einer fortlaufenden Kapitalzentralisation entgegenzuwirken.

Personale Herrschaft

Die über den Familienbegriff hergestellte Verbindung zwischen der antiken Hausgemeinschaft und dem modernen Nationalhaushalt legt darüber hinaus ein problematisches Verständnis des bürgerlichen Rechtsstaats nahe: Die Analogie lädt dazu ein, den modernen Nationalstaat nicht als Ausdruck *sachlich-anonymer*, sondern *persönlicher* Abhängigkeiten zu verstehen (vgl. Jaeggi 1997, S. 13).

Herrschaft des Niemand

Gleichwohl lassen sich Arendts Überlegungen zur „Herrschaft des Niemand“ (V, S. 57) als ihr Bemühen verstehen, die Versachlichung interpersoneller Beziehungen zu reflektieren. Die Gleichheit des modernen Bürgers „erinnert“ zwar „eher an die Gleichheit aller Glieder einer Familie unter der despotischen Macht eines Familienoberhaupts“ (V, S. 50); nur, so fügt Arendt hinzu, habe sich in der modernen Gesellschaft die personale Alleinherrschaft erübrigt: Herrschaft ist nunmehr „an keine Person gebunden“, die Bürokratie stehe exemplarisch dafür, dass „gerade niemand herrscht oder regiert“ (V, S. 51). Arendts Überlegungen bleiben an dieser Stelle undeutlich. Einerseits spricht sie davon, dass niemand herrsche – und der plötzlich als Gesamtsubjekt auftretende „Niemand“ sei „die hypothetische Einheitlichkeit des ökonomischen Gesellschaftsinteresses“ (V, S. 51). Dies klingt nach verselbständigten, personal nicht zurechenbaren Wirtschaftsstrukturen. Andererseits legt Arendt mit ihren Bemerkungen zur Bürokratie doch wieder ein personales Herrschaftsverständnis nahe. So betont sie, dass die Abschaffung des „monarchische[n] Prinzip[s] der Ein-Herrschaft“ durch die Bürokratie keineswegs auf „Nicht-Herrschaft“ (V, S. 51) hinauslaufe. Bürokratie sei eine Herrschaftsform, die sich „unter gewissen Umständen sogar als eine der grausamsten und tyrannischsten [...] entpuppen kann.“ (V, S. 51) Dies dürfte auf die *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* verweisen. Arendt unterscheidet hier a) zwischen rechtsstaatlicher Bürokratie und bürokratischer Herrschaft und bestimmt b) die bürokratische Herrschaft letztlich als personale Herrschaft in verschleierter Form, nämlich als Herrschaft einer Clique, die unterhalb formaler Gesetzesbindung und öffentlicher Verantwortlichkeit mittels willkürlicher Verordnungen und Maßnahmen auf die Bevölkerung einwirkt und darum mit dem klassischen Beamtenapparat der Nationalstaaten „kaum etwas zu tun“ hat (E, S. 405). Arendt zufolge ist

Bürokratie das Regime der Verordnungen. Die Macht, die in Verfassungsstaaten nur der Ausführung und Innehaltung der Gesetze dient, wird hier, wie in einem Befehl, zur direkten Quelle der Anordnung. Verordnungen sind ferner immer anonym, während Gesetze immer auf bestimmte Personen oder gesetzgebende Versammlungen zurückgeführt werden können (E, S. 516)

Bürokratie als Herrschaftsform ist eine Verfallsform bürgerlicher Rechtsstaatlichkeit:

Bürokratie ist eine Herrschaftsform, in welcher Verwaltung an die Stelle der Regierung, die Verordnung an die Stelle des Gesetzes und die anonyme Verfügung eines Büros an die Stelle öffentlich-rechtlicher Entscheidungen tritt, für die eine Person verantwortlich gemacht und zur Rechenschaft gezogen werden kann (E, S. 405).

Anonymität meint hier das Anonymisieren von Maßnahmen, die in Wirklichkeit auf konkrete Personen zurückzuführen sind – so wie sich ein Autor unkenntlich macht, der aber nach wie vor existiert. Dass Arendt „für die spät-kapitalistische Entwicklung“ vom „verwaltete[n], namenlose[n] Eigentum“ sowie vom „Eigentum von Niemand“ spricht (D, S. 364), scheint genau in diese Logik ihrer Theorie bürokratischer Herrschaft zu passen. Auch in der Ökonomie des Rechtsstaates sieht sie also diese Tendenz gegeben, womit zu vermuten ist, dass sie die große, paternalistische Unternehmerpersönlichkeit des 19. Jahrhunderts als nicht-anonyme Besitzform betrachtet, während die Aktiengesellschaften und modernen Managementstrukturen aus ‚anonymen‘, also ‚unverantwortlichen‘, unsichtbaren Angestellten bestehen. Dies bedeutet, entgegen Arendts Aussagen, aber weder ein Ende des Privatbesitzes, noch berücksichtigt sie, dass auch diese Manager den strukturellen Zwängen kapitalistischer Konkurrenz unterworfen bleiben.

Zum quasi-totalitären Telos der Moderne

Mit beiden möglichen Lesarten einer ‚Herrschaft des Niemand‘ läuft Arendt Gefahr, ‚totalitäre‘ Gesellschaften als Telos der Moderne zu betrachten. Obwohl sie explizit gegen Ideen zwangsläufiger historischer Entwicklungen argumentiert (vgl. Arendt 2013c), suggeriert sie entweder einen Verfallsprozess vom Rechtsstaat hin zu personal-bürokratischer Herrschaft oder sie beschreibt die moderne Gesellschaft so, dass sie das Ziel ‚totalitärer‘ Regime – die Reduktion des Menschen auf berechenbare Gattungsexemplare – immer schon enthält: Es sei die Konsequenz der vollends nach dem Muster der Arbeit strukturierten Gesellschaft, dass „das menschliche Zusammenleben mit nichts mehr Ähnlichkeit haben würde als mit einem Ameisenhaufen“ (E, S. 329).

Was in Arendts Ausführungen unter ‚totalitären‘ oder ‚monolithischen‘ Zügen der Gesellschaft zu verstehen ist, bleibt dabei oft unklar. In Anlehnung an Hartmut Rosa ließe sich für die Moderne durchaus von einem *Totalitarismus des Marktes* sprechen, da die *strukturellen* Zwänge kapitalistischer Vergesellschaftung buchstäblich alles durchdringen.¹⁷ Diesen Sachverhalt hat Arendt jedoch nicht im Sinn, wenn sie das Gesellschaftliche in die Nähe des Totalitarismus rückt, denn sie koppelt die von ihr diagnostizierten Zwänge ausdrücklich vom Markt ab und lastet sie stattdessen dem ominösen ‚Leben‘ an. Arendt scheint, wenn es um die Gesellschaft geht, vielmehr auf einen bestimmten Typus staatlicher Regulation, standardisierter Lebensformen und rigider Lebensstilkontrolle hinaus zu

¹⁷ Rosa selbst allerdings will diese „neue Form von Totalitarismus“ auf die neoliberale Phase „der spätmodernen Gesellschaft“ begrenzt wissen (Rosa 2012, S. 284).

wollen, die man im Fordismus der 1950er/60er Jahre allenthalben antreffen konnte.¹⁸ Damit thematisiert sie *normative und politische* Zwänge und Sanktionen¹⁹ einer bestimmten Phase kapitalistischer Vergesellschaftung, ohne diese freilich auf den Begriff zu bringen. Vielmehr hat ihre Diagnose eine bildungsaristokratische und konservative Schlagseite, die Massenkonsum, große Zahlen von Menschen und Alltäglichkeit per se, ungeachtet ihres jeweiligen Inhalts, ablehnt (vgl. V, S. 30, 54).

5. Resümee

Arendts Theorie der Moderne einer begrifflich-systematischen Lektüre zu unterziehen, ist mit vielen Schwierigkeiten verbunden. So entwickelt Arendt im Rahmen ihrer Unterscheidung von Arbeit und Herstellen unvereinbare Kriterien. Mitunter widersprechen sich ihre Aussagen auch einfach. Beispielsweise schreibt sie an einer Stelle, auf dem öffentlichen Warenmarkt träfen sich die „Produzenten“ (V, S. 266), an anderer Stelle, hier kämen „natürlich nicht mehr die Produzenten selbst zusammen“ (V, S. 194). Zudem unterstellt sie anderen Autoren regelmäßig ihre eigenen Begriffe und kritisiert oder lobt diese dann für Inhalte, die von ihnen gar nicht vertreten wurden. Vor allem leidet die Nachvollziehbarkeit jedoch darunter, dass sie epistemische Verfahren nicht sauber voneinander unterscheidet, denn die Begriffsanalyse von Arbeit, Herstellen und Handeln ist durchgängig verwoben mit genealogischen Rekonstruktionen und Zeitdiagnosen, die über die gesamte *Vita activa* verstreut sind und sich vom Leser nur mit viel Mühe in eine Ordnung bringen lassen. Ein weiterer Mangel ist darin zu sehen, dass Arendt einerseits die sich wandelnden Weltbezüge durchgängig nur beschreibt (und nicht erklärt), sie andererseits zu sprachlichen Mitteln greift, die eine Ursache suggerieren: Es ist dann das zum Subjekt hypostasierte *Leben*, das dieses oder jenes tut, obgleich schon durch den Kontext deutlich wird, dass das, was Arendt Leben nennt, nur dann seine Wirkung entfalten kann, wenn es durch externe Prozesse entgrenzt wird – nur werden diese Entgrenzungsprozesse nicht erklärt, weshalb nicht selten der Eindruck entsteht, dass Arendt die Subalternen für die Entwicklung zur Massengesellschaft verantwortlich macht.

Inhaltlich partizipiert Arendt in ihrer Theorie der Moderne an vielen zeitgenössischen Diskursen. Die Idee einer nivellierten Mittelstandsgesellschaft auf Grundlage einer industriell-technischen Lösung der sozialen Frage ist seinerzeit ein ebenso gängiger Topos wie die Herrschaft der Bürokratie oder die von der Kritischen Theorie behauptete Tendenz zur dirigistischen Ökonomie des ‚autoritären Staats‘. Es handelt sich bei diesen Topoi um theoretische Verabsolutierungen empirischer Entwicklungen.²⁰ Möglich sind diese Verabsolutierungen nur, weil Arendt keinen zureichenden Begriff von

¹⁸ Arendt zufolge werde in der Moderne versucht, „die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen und spontanes Handeln wie hervorragende Leistungen zu verhindern.“ (V, S. 51f.) Wiederholt spricht sie von „Konformismus“ und nivellierender Gleichheit als Signum der Moderne (V, S. 52). Dass die Bevölkerungen der Staaten im Zuge der Entwicklung des Kapitalismus zum Gegenstand ‚biopolitischer‘ Regulierung werden und dass die Individuen für einen freien Markt staatlich zugerichtet werden, ist ein weiterer Bedeutungsgehalt von Arendts Idee der Herrschaft des Niemand im Dienste des ‚Lebens‘. Hier scheint sie einige der späteren Überlegungen Foucaults zur „sorgfältige[n] Verwaltung der Körper“ und „rechnerische[n] Planung des Lebens“ (Foucault 1983, 167) in der Moderne zu antizipieren. Aber auch hier ist zu betonen, dass diese sozialtechnologischen Regierungsweisen zur Herstellung eines Regimes ‚freier‘ Privateigentümer beitragen sollen und insofern die Tendenz zur umfassenden gesellschaftlichen Regulation ein genuin liberales Projekt darstellt (vgl. Bohlender 2007).

¹⁹ Vgl. zur Differenz zwischen normativen Sanktionen und strukturellen Zwängen Giddens 1992, S. 228ff.

²⁰ Die These einer nivellierten Mittelstandsgesellschaft beispielsweise konnte sich darauf stützen, dass in den westlichen Industrieländern der Anteil der obersten 10 Prozent am (Löhne und Kapitaleinkommen umfassenden) Nationaleinkommen von 1910 bis 1960 kontinuierlich sank, in Europa etwa von 46 Prozent auf 32 Prozent (vgl. Piketty 2014, S. 429). Im Zuge dieser Entwicklung entstanden numerisch bedeutende Mittellagen. Gleichwohl war die unter Konservativen und „Führungsschichten“ (Geißler 1996, S. 73) verbreitete Diagnose einer nivellierten Mittelstandsgesellschaft insofern ideologisch, als die Vermögensverteilung weiterhin extrem un-

Kapital hat. An seine Stelle tritt bei ihr das hypertrophe Wachstum des zum zentralplanwirtschaftlichen Staatszweck erhobenen Lebens. Arendt verfehlt damit nicht nur die gesellschaftlichen Mechanismen des beschleunigten Wachstums – nämlich die kapitalistische Konkurrenz und Profitorientierung –, sondern auch das, *was* in der Moderne wächst: Da Arendt die moderne Wirtschaft nicht als herrschaftliches soziales Verhältnis von Privateigentümern, sondern naturalistisch versteht, erscheint ihr das Wachstum lediglich als Wachstum der stofflichen Träger (Gebrauchswerte) dieser Verhältnisse (Wert, Geld, Kapital, Zins usw.). Diese Diagnose wird schließlich normativ mit einer konservativ-elitären Kulturkritik verbunden, die den Horror vor einer durchschnittlichen Existenz mit bloß niederen leiblichen Genüssen artikuliert. Arendts Thematisierung wirtschaftlicher Zusammenhänge stellt somit keine kategorialen Mittel bereit, um den Bereich der ‚Gesellschaft‘ zu begreifen. Ihre sozialphilosophische Modernediagnose ist zudem unempfindlich gegen das alltäglich und systematisch vom Kapitalismus produzierte Leid. Die Prognosen und Tendenzaussagen Arendts haben sich meist nicht bewahrheitet und entbehrten auch schon zu ihren Zeiten der Grundlage: Weder wächst in den Metropolen unaufhörlich die Bevölkerung, noch leben wir alle in der bonbonbunten Wohlstands-Welt amerikanischer Einfamilienhaussiedlungen. Die Klassenunterschiede haben sich nicht auf ein allgemeines Mittelstandsniveau reduziert, und unser Problem ist nicht bloß, ob wir unsere vermeintlich massenhaft vorhandene Freizeit mit selbstzweckhafter politischer Debatte verbringen sollen oder mit dem Konsum von Chips bei Nachmittagstalkshows – schön wär’s.

gleich war: Selbst in den skandinavischen Ländern der 1970er und 1980er Jahre, das heißt in den Ländern „mit der größten Vermögensgleichheit“, „machen die 10 % der größten Vermögen allein etwa 50 % des Nationalvermögens aus“ (Piketty 2014, S. 338). Hinzu kommt, dass die Ungleichheit der Lohnneinkommen von 1910 bis heute relativ konstant geblieben ist (vgl. Piketty 2014, S. 359): Ein Anstieg des Lohnniveaus ist eben nicht gleichbedeutend mit der Nivellierung der Lohnunterschiede. Schließlich ist der Vorstellung, das Ende der Klassengesellschaft sei nah, ganz unabhängig von diesen Entwicklungen zu widersprechen: Selbst wenn es nicht nur zur konjunkturellen Verbesserung des Lohnniveaus, sondern auch zu einer Angleichung der Lohnabstände käme, änderte dies nichts daran, dass der überwiegende Teil der Gesellschaft nicht im Besitz der Produktionsmittel ist und darum seine Arbeitskraft auf dem Markt anbieten *muss*.

Siglen

- E Arendt, Hannah (1998): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. 6. Aufl. München: Piper.
- D Arendt, Hannah (2002): *Denktagebuch. 1950-1973*. Band 1. München: Piper.
- R Arendt, Hannah (2011), *Über die Revolution*. München: Piper.
- V Arendt, Hannah (2013): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 12. Aufl. München: Piper.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1998a): „Gesellschaft“. In: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 9–19.
- Adorno, Theodor W. (1998b): „Freizeit“. In: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 373–391.
- Arendt, Hannah (2013a): „Kultur und Politik“. In: Hannah Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. 2. Aufl. München: Piper, S. 277–304.
- Arendt, Hannah (2013b): „Revolution und Freiheit“. In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. 2. Aufl. München: Piper, S. 227–251.
- Arendt, Hannah (2013c): „Geschichte und Politik in der Neuzeit“. In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. 2. Aufl. München: Piper, S. 80–109.
- Arendt, Hannah (2013d): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. 7. Aufl. München/Zürich: Piper.
- Aristoteles (2003): *Politik*. 2. Aufl. Hamburg: Rowohlt-Verlag.
- Bedorf, Thomas (2010): „Das Politische und die Politik – Konturen einer Differenz“. In: Thomas Bedorf, Kurt Röttgers (Hrsg.): *Das Politische und die Politik*. Berlin: Suhrkamp, S. 13–37.
- Benhabib, Seyla (2006): *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Birg, Herwig (2011): „Zur aktuellen Lage der Weltbevölkerung“. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): *Informationen zur politischen Bildung 282: Bevölkerungsentwicklung*. Überarb. Neuaufl. Bonn, S. 19–29.
- Bischoff, Joachim/Detje, Richard (1989): *Massengesellschaft und Individualität. Krise des „Fordismus“ und die Strategie der Linken*. Hamburg: VSA.
- Bohlender, Matthias (2007): *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus*. Weilerswist: Velbrück.
- Büttner, Hans-Peter (2009): „Reichtum und Nutzen in der neoklassischen Wirtschaftslehre. Eine Kritik der Grundlagen der subjektiven Werttheorie“. In: Ingo Elbe, Sven Ellmers (Hrsg.): *Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat. Begründungskonstellationen der Moderne*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 201–239.
- Conert, Hansgeorg (1998): *Vom Handelskapital zur Globalisierung. Entwicklung und Kritik der kapitalistischen Ökonomie*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Engels, Friedrich (1978): „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 19, Berlin: Dietz Verlag, S. 189–228.
- Foucault, Michel (1983): *Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Geißler, Rainer (1996): *Die Sozialstruktur Deutschlands. Zur gesellschaftlichen Entwicklung mit einer Zwischenbilanz zur Vereinigung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Giddens, Anthony (1992): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Hegel, G.W.F. (2013): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heinrich, Michael (1999): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. Überarbeitete und erweiterte Neuauflage*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Henning, Christoph (2009): „Perfektionismus und liberaler Egalitarismus. Ein Versuch ihrer Vermittlung“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57/Heft 6, S. 845–860.
- Jaeggi, Rahel (1997): *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlin: Lukas-Verlag.
- Jaspers, Karl (1960): *Die geistige Situation der Zeit. Fünfter unveränderter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl.* Berlin: Walter de Gruyter.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter (1977): „Logisch“ und „historisch“. Über Differenzen des Marxschen und Engellschen Systems der Wissenschaft (Engels' Rezension „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ von 1859). In: *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung* 13, S. 1–47.
- Lindner, Urs (2013): *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Marx, Karl (1962): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 23, Berlin: Dietz Verlag.
- Myrdal, Gunnar (1976): *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*. 2. Aufl. Bonn-Bad Godesberg: Verlag Neue Gesellschaft.
- Piketty, Thomas (2014): *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. München: C.H.Beck.
- Raimondi, Francesca (2014): *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Rosa, Hartmut (2012): *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schelsky, Helmut (1965): „Gesellschaftlicher Wandel“. In: Helmut Schelsky (Hrsg.): *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*. Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs Verlag, S. 337–351.
- Schindler, Roland W. (1996): *Geglückte Zeit – gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2013): *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Frankfurt am Main: S. Fischer.