

Caduff · Reulecke · Vedder (Hrsg.)

PASSIONEN

Corina Caduff · Anne-Kathrin Reulecke ·
Ulrike Vedder (Hrsg.)

PASSIONEN

Objekte – Schauplätze – Denkstile

Wilhelm Fink

Umschlagabbildung:
Blaue Passionsblume („Passiflora caerulea“), Blüte von oben
Fotograf: Michael Gasperl (lizenziert unter Creative Commons SA 3.0)

„Die Blätter schwefelgelb und violett, / Doch wilder Liebreiz in der Blume waltet. /
Das Volk nennt sie die Blume der Passion.“ (Heinrich Heine)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestattet.

© 2010 Wilhelm Fink Verlag, München
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5006-7

DAN DINER

Passionen der Ordnung

In ihrer Schrift *Über Revolution* (1963) bekennt sich Hannah Arendt zu einer politischen Passion des Mitfühlens – einer *passion for compassion*. Die Wurzeln dieses Mitfühlens sind wesentlich dem semantischen wie begrifflichen Humus der schottischen Aufklärung entliehen. Der Text ergänzt jene von Arendt idealisierte Figur der griechischen *polis* als Fundament einer guten, erstrebenswerten Ordnung. Die Resultante aus der Passion des Mitfühlens und der Figur der *polis* – so will es scheinen – ist die Republik, wie sie sich idealerweise in den Institutionen der Amerikanischen Revolution niederschlägt; und dies in Kontrast zu der von Arendt wenig gelittenen Traditionslinie der Französischen Revolution, die ihrerseits von glühenden, indes wenig regulierten Passionen eines sich sozial begründenden Mitgefühls angefacht wird.

Hannah Arendts so wohlwollende Übernahme der Traditionslinie der schottischen Aufklärung und die ihr eigene Passion des Mitfühlens als Grundvoraussetzung des solidarischen Zusammenhalts des Gemeinwesens ist im 18. Jahrhundert von den moralphilosophischen Lehrstühlen in Glasgow und Edinburgh ausgegangen. Dabei ist in erster Linie Adam Smith zu benennen, dem in Glasgow der nicht minder wirksame Francis Hutcheson vorausgegangen war. Auf Smith wiederum folgte Thomas Reid, so wie in Edinburgh Dugald Stewart Adam Ferguson beerbte. Allen gemeinsam war die Suche nach einer anthropologisch begründeten sozialen Wissenschaft vom Menschen und der von Menschen begründeten guten sozialen Ordnung. Es ging um die Etablierung einer *human knowledge*, einer Art Philosophie des „guten Geschmacks“ menschlicher Tugenden, die auf den als vorausgesetzten Attributen von *pity*, *compassion*, *benevolence* und *sympathy* beruhte. Diesen moralischen Kompetenzen für gutes menschliches Handeln lag ein gemeinsamer *common* oder *moral sense* zugrunde, der letztlich als Voraussetzung galt, moralisch urteilen zu können.

Bei allen die schottischen Moralphilosophen kennzeichnenden Unterschieden – vor allem jene in der Deutung dessen, was dem *common sense* wohl zugrunde liegen möge – mochten sie doch in dem übereinstimmen, was der in seiner Zeit nicht unumstrittene David Hume im Ersten moralischen Urteil mit der Kategorie des *fellow feeling* in Verbindung brachte. Es handelte sich dabei um das emotionale und als natürlich erachtete Vermögen des Menschen, mit anderen Menschen zu empfinden, genauer: am Leiden anderer zu leiden – eben jene Komponente, die Hannah Arendt in der Form der *passion for compassion* so beeindruckt hatte.

In Arendts Schrift *Über Revolution*, aber auch in anderen und früheren Schriften wird eine nicht geringe Sympathie für den britischen Kritiker der Französischen Revolution, Edmund Burke, erkennbar. Im Unterschied zu der von Adam Smith vertretenen Annahme, Religion wie Vernunft seien in der Begründung von Moral

und moralischem Urteilen gleichwertig, setzt sich Burke vom gängigen Utilitarismus der schottischen Schule dahingehend ab, als er darauf besteht, dass es letztendlich doch religiös gebundene zivilisierte *manners* seien, also Moral, Recht und Tradition, die einen auf Vertrauen beruhenden Umgang der Menschen miteinander ermöglichen. Werden indes die religiös gebundenen Tugenden gering geschätzt, werde auch dem auf Eigeninteresse beruhenden Utilitarismus der Boden eines auf Selbstverpflichtung beruhenden Verhaltens entzogen. Damit schließt Burke an die zeitlich weiter zurückliegende Begründung des Kontraktualismus durch John Locke an, der in der religiösen Bindung des Menschen die Grundlage seiner Vertragstreue erkannte. Die jeweilige religiöse Zugehörigkeit, die jeweils unterschiedliche konfessionelle Provenienz des Menschen ist dabei unerheblich. Wichtig ist der sichtbare Glaube an Gott. Dass Atheisten hingegen nicht wirklich kontrahierungsfähig seien, sei schon daran erkennbar, dass sie den Schwur auf die Existenz Gottes, der ihre Redlichkeit vor Gericht demonstrieren soll, nicht abzulegen in der Lage sind. Nicht eine launisch sich gebärdende Vernunft kann die letzte Quelle des Vertrauens sein, sondern allein die Transzendenz.

Den schottischen Aufklärern ist die Erkenntnis einer *human knowledge* als Voraussetzung des *common sense* gemeinsam. Die Unterschiede werden in Nuancen deutlich. Francis Hutcheson als Lehrer von Adam Smith kommt das Verdienst zu, den letzten Grund menschlicher Existenz in der glücklichen Selbsterfüllung, der *happiness* auszumachen – ein Zustand seelischer wie geistiger Zufriedenheit. Voraussetzung hierfür war die Versöhnung des egoistischen Selbstinteresses mit dem Altruismus in einer höheren Form der Moral. Eine solche Versöhnung ursprünglich als widerstrebend erachteter Regungen, die auf die Erfüllung des eigenen wie des Glücks anderer zielt, wird zum obersten Gebot zivilisierten Verhaltens. So nimmt es nicht Wunder, wenn Hutcheson, der die Freiheit und die in ihr gründenden Voraussetzungen moralischen Urteilens zur Grundlage seines posthum erschienenen Werkes *A System of Moral Philosophy* (1755) macht, damit den zu seiner Zeit wohl schärfsten Angriff auf die Sklaverei verbindet. Das Buch sollte von London bis Philadelphia zur Bibel der Abolitionisten werden. Thomas Jefferson, der Verfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, stützte sich auf den schottischen Aufklärer, als er dessen Glücksversprechen in der Formulierung vom *pursuit of happiness* aufnahm, die diesem Dokument der Freiheit eingeschrieben ist. Dabei war mit der Glücksformel an erster Stelle keineswegs die private Wohlfahrt gemeint, sondern die Verfolgung des öffentlichen Glücks in Gestalt der Teilhabe und Teilnahme am Wohlbefinden der größtmöglichen Zahl der Bürger – der *Passion mithin*, sich an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen.

Gestützt wurde das Begehren öffentlicher Selbstverwirklichung vom antiskeptischen und gegenrelativistischen Denken Thomas Reids. Seine Interpretation des *common sense* war im Übrigen in der Wendung von der *self-evident truth* in die amerikanische Unabhängigkeitserklärung mit aufgenommen worden. Thomas Paine, ein anderer Gründungsvater der Vereinigten Staaten von Amerika und ihr Namensgeber, adelte Reids Wort vom *common sense*, indem er das wohl populärste Pamphlet der Amerikanischen Revolution von 1776 danach betitelte: *Common sense*.

Zur Grundausrüstung menschlicher Selbsterfüllung gehört nicht zuletzt ein Sinn für Eigentum. Diese Vorstellung war der Moralphilosophie des Juristen Henry Home Kames entsprungen. In seinem Werk entwickelt er den Gedanken, dass der Mensch von Natur aus dazu neige, sich Dinge anzueignen. Dabei sei der Drang nach Eigentum weit mehr denn eine bloße Sucht nach Verfügung über materielle Objekte, nämlich durchaus Ausdruck eines *sense of self*. So stehe das Ding in einem ganz besonderen Verhältnis zu der über das selbige verfügenden Person. Es sei ihr gegenüber *proper*, sprich: eigentümlich, eigen, passend. Eigentum (*property*) trage zudem im Sinne von *propriety* zu einem angemessenen Verhalten, zu Schicklichkeit und Anstand bei. Und mit der Pflege des Eigentums als einem der Person zustehenden Ding trage der Einzelne sein Scherflein zur Instandhaltung des Gemeinwohls bei.

Die Eigentumstheorie des Juristen Kames war von den als materialistisch gezeichneten Überlegungen David Humes nicht weit entfernt, als dieser dem Eigeninteresse, dem *self-interest*, eine dem zwischenmenschlichen Verhalten zugrunde liegende Bedeutung zuwies. Dieser Leidenschaft des *self-interest* hat indes die regulierende Wirkung vernünftigen Handelns Grenzen zu setzen, will sie nicht einer Zerstörung aller sozialen Bindungen Vorschub leisten. Auf die politische Ordnung des Gemeinwesens übertragen, wiederholt sich dieser Dualismus im Gegensatz von Freiheit und Autorität. Die ideale Ordnung sucht zwischen einer Freiheit, die die Individualität schützt, und einer Autorität, die das Gemeinwesen bewahrt, die Balance zu halten.

Dass sich diese Tradition in Amerika niedergeschlagen und ihren unverwechselbaren Ausdruck in der amerikanischen Verfassung gefunden habe, hatte es Hannah Arendt angetan. Die Lockesche Formel von Amerika als politischem Urzustand ohne Herrscher und Beherrschte, allein beruhend auf dem gemeinsamen Bund der Selbstverpflichtung rechtlich Gleicher, wurde von ihr als ein gleichsam anthropologischer Ausdruck einer Fundamentalwahrheit verstanden, wie sie allem politischen Handeln inhärent sei. An diesem gerade in Amerika sich einstellenden Urzustand lasse sich die elementare Grammatik ebenso wie die komplexe Syntax von Politik erkennen, vor allem aber ermögliche sie die Einsicht, dass allein die Heilkraft von Institutionen zur Verbesserung der a priori nicht gerade als gut erachteten menschlichen Natur beitragen könne. Und es ist die Institution, die gute Verfassung, der es gelingt, die politische Passion in regulierte Bahnen zu lenken. Dies ist der Unterschied, der Arendt zur Bewunderin der Amerikanischen und zur Kritikerin der Französischen Revolution werden ließ.

Obschon beide Revolutionen der Aufklärung entsprungen, waren Voraussetzung wie Verlauf jeweils ganz verschieden. Die Amerikanische Revolution richtete sich allein gegen den englischen König, mithin gegen eine als illegitim erachtete Oberhoheit, nicht aber gegen die zuvor schon etablierten Institutionen und Körperschaften. Auch nach der Trennung vom illegitim erachteten Souverän wurden die gesetzgebenden Versammlungen nicht in Frage gestellt. Und da sie dem Gemeinwesen ohnehin zugrunde lagen, trat mit dem Fall des monarchischen Kleids die darunter nur verborgen gewesene republikanische Ordnung vollends zutage. So gesehen erscheint die Amerikanische Revolution recht unrevolutionär, war sie doch

der erkämpften Unabhängigkeit eigentlich vorausgegangen und im Akt des Aufstandes als Rebellion gegen den englischen König allenfalls mit sich selbst identisch geworden.

Die Französische Revolution hingegen war eine Umwälzung ganz anderer Art. Schließlich hatte sie ein *ancien régime* abzuschütteln. Der Bruch war umfassend, gleichsam total, denn er richtete sich nicht nur gegen Aristokratie und Klerus, sondern auch gegen die Monarchie als Ausdruck einer bislang gültigen, transzendental gebundenen Legitimität. Die öffentliche Hinrichtung des Königs bedeutete eine zutiefst empfundene Wendung, die jede bestehende Ordnung annullierte. Damit war das Gemeinwesen in den Stand eines Naturzustands zurückgestoßen worden – freilich in eine ganz andere Art von Naturzustand, als dieser von Locke hinsichtlich der Begründung Amerikas, hervorgegangen aus der institutionellen Selbstbindung der Bürger ohne Herrscher und Beherrschte, etabliert worden war – und dies zudem in einem als geschichtslos empfundenen kolonialen Raum des Anbeginns. In dem aus der Französischen Revolution hervorbrechenden Naturzustand blieb die Macht indes institutionell wenig reguliert. Ihre Wucht brachte alle Ordnung zum Bersten, löste alle Bande und Bindungen auf, die vormals auf königlich verbrieften Privilegien beruhten. Die alte, die vertikal gefügte, sprich: die korporative Ordnung der Stände sollte sich unter gewaltigen Geburtswehen horizontalisieren, und zwar entlang dem Prinzip der Gleichheit. Ob es sich bei dieser Gleichheit indes allein um die Gleichheit in der Form, eine Gleichheit vor dem Gesetz handelte oder um eine darüber hinaus gehende soziale Gleichheit, blieb unentschieden. So war es nicht verwunderlich, dass die der Französischen Revolution inhärente Spannung zweier Arten der Gleichheit – der Gleichheit der Form als Rechtsgleichheit und der sozialen Gleichheit als substanzielle, als materielle Gleichheit – zu ihrem Schicksal wurde.

Die Französische Revolution scheiterte mithin an der sozialen Frage, an der Frage des *bonheur du peuple*, des Wohlbefindens des Volkes – Volk im Sinne der niederen Klassen. Deren nacktes Elend schien die Anwendung nackter Gewalt zwecks ihrer Besserung zu rechtfertigen. Die aus Mitleiden mit den Armen und Schwachen erwachsene Legitimität der Gewalt schlug – direkt und unmittelbar, ganz ohne institutionelle Vermittlung – auf die Sphäre des Politischen durch und beschleunigte deren Verfall. In einer solchen Unmittelbarkeit und Direktheit entfaltete sie zerstörerische Wirkung, als sie den vorübergehend sich geöffneten Raum politischer Freiheit vernichtete. Die Vernichtung des Politischen durch die Glut des sozialen Mitfühlens machte vor seinen Trägern – den Revolutionären – nicht halt. Die Passion der Revolution trieb sie gleichsam vor sich her. Und indem sie sich gegenseitig in der Demonstration ihrer Passion des Mitfühlens zu überbieten trachteten, wurden sie von ihr einer nach dem anderen verschlungen.

Ganz anders die Amerikanische Revolution. Schon von ihrem Charakter her war sie ausschließlich eine politische gewesen. Vom Übergreifen sozialer Fragen auf das Politische blieb Amerika verschont. Dies ist dem Phänomen der Neuen Welt gleichsam eingeschrieben. Das mag ungewöhnlich, im besten Falle paradox erscheinen, schließlich war Amerika ein Land des Asyls der Armen – jene als über-

schüssig erachteten Menschen, die dem beißenden Hunger und dem chronischen Elend Europas zu entkommen suchten.

Die anhaltende Legende vom Reichtum Amerikas war in ihrer Wirkung nicht gering zu schätzen. Die Kunde von leicht zu erwerbendem Wohlstand verbreitete sich in jeden Winkel des alten Kontinents, auch dann, wenn in der Neuen Welt Armut gelitten wurde. Dass dies die anziehende Wirkung Amerikas nicht zu beeinträchtigen mochte, war dem Umstand geschuldet, dass Armut in Amerika als etwas Vorübergehendes, Vorläufiges erachtet wurde. Jedenfalls unterschied sie sich vom erfahrenen, eingefressenen habituellen Elend Europas. Der Exodus in die Neue Welt war allenthalben von dem Willen getragen, sich dem andauernden Fluch der Armut in den alten Welten zu entziehen.

Diese und andere von Hannah Arendt in ihrer Schrift *Über Revolution* gemachten Beobachtungen über die Unterschiede zwischen Amerikanischer und Französischer Revolution führen bei der politischen Philosophin zu einer durchaus beunruhigenden Konsequenz: jener nämlich, dass die Voraussetzung politischer Beteiligung auf der Grundlage politischer Freiheit als Gleiche, die Teilhabe an den so genannten *charmes of liberty*, recht eigentlich nur für diejenigen gelten, die nicht den drückenden Lasten der Notwendigkeit ausgeliefert sind. Dies will nichts anderes heißen, als dass die aktive Beteiligung an der Gesetzgebung eigentlich nur jenen möglich ist, die der Bürde der tagtäglichen Mühsal enthoben sind. Eine solche Konstellation bindet die Freiheit an die Befreiung von Armut und damit vom Joch der Notwendigkeit – eine Vorstellung von der Mitwirkung an den öffentlichen Angelegenheiten, die jenem Idealbilde von Politik entspricht, deren konstitutionellen Vorläufer Arendt in den Zuständen der griechischen Polis zu erkennen glaubte. Die genossene Freiheit, am öffentlichen Glück mitzuwirken und so zur *public happiness* beizutragen, war mithin eine Freiheit von Wenigen. In Amerika, dem ‚Schlaraffenland der Menschheit‘, sollte sie sich verallgemeinern. Zumindest in Gestalt eines allseits geglaubten, weil dort möglichen Versprechens.

In diesem Sinne handelte es sich bei Amerika nach Arendt um eine „Gründung der Freiheit“ – die Neue Welt als ein „Empire of Liberty“. Nicht mehr von Freiheiten als Ausdruck traditioneller Privilegien war die Rede, nicht von Befreiung von unmittelbarem Zwang und Bedrückung – also nicht um Freiheit *von* etwas, sondern um Freiheit *für* etwas, mithin um Freiheit an und für sich und damit der Freiheit an der Mitwirkung an den Voraussetzungen der Freiheit. Das sich durch Selbstregierung konstituierende Moment von Freiheit als Kollektivsingular bedeutet Arendts Auffassung nach einen weltgeschichtlich neuen, zuvor unbekannt gewesenen Zustand – ein durch das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz sich verallgemeinerndes Privileg der Teilnahme und Teilhabe an der Pflege der öffentlichen Angelegenheiten. Die in Amerika realisierte *constitutio libertatis* indes war erst durch die „Legitimität der Neuzeit“ (Blumenberg) möglich geworden – und dies in doppelter Hinsicht: zum einen durch die politischen Ideen der Aufklärung vornehmlich in ihrer Montesquieuschen Variante, die sich auf eine mittels des Prinzips institutioneller Teilung der Gewalten regulierten Volkssouveränität und auf die Herrschaft des Gesetzes richteten, nicht aber auf die Herrschaft der Menschen;

zum anderen durch die von der Moderne angestoßenen materiellen Möglichkeiten der Produktion von Reichtum über die physisch begrenzte menschliche Arbeitskraft hinaus. Für die Überwindung eines vorgeblich vom Schicksal verfügt Mas-senelends in der Alten Welt stand Amerika als konkrete Utopie und als Quelle schier unerschöpflichen Wohlstandes; und dies *bevor* die menschliche Arbeitskraft sich ihrer natürlichen Begrenzung durch beschleunigende maschinelle Repetition entledigte, um so ihre Möglichkeiten schier grenzenlos zu potenzieren. Freiheit als universelles Versprechen für *alle* bedurfte also einer grundlegenden Befriedigung materieller menschlicher Bedürfnisse – zumindest einer als greifbar erachteten Zu-sage.

Freiheit vermag sich nicht unter den Umständen des Mangels zu etablieren. Vielmehr wird Freiheit erst durch den Springquell des Überflusses bzw. seiner als realisierbar geglaubten Möglichkeit vorausgesetzt. Dieser Quell schien in der besonderen amerikanischen Konstellation gleichsam naturhaft angelegt – ein Gründungsakt der Freiheit, dem die Befreiung von der Armut vorausgegangen war. Auf der Grundlage einer unter kolonialen Bedingungen sich einstellenden verbürgerlichten Gleichheit sowie dank einer naturgegebenen materiellen Fülle vermochte Amerika eine Freiheit zu versprechen, deren universelle Möglichkeit sich erst unter den Bedingungen eines von der Maschinenwelt erzeugten grenzenlosen Reichtums realisieren sollte. Dies mag der tiefere Sinn der Arendtschen Aussage von Amerika als Idee und Wirklichkeit einer „Gründung der Freiheit“ sein – eine Freiheit jenseits der sozialen Frage, der damals auf dem alten Kontinent schwärenden Frage der Armut. In „Amerika“ als dem „Weltasyl der Freiheit“ (Edmund Burke) im Sinne von Utopie, von Wirklichkeit, umspült von einem tosenden „Meer der Notwendigkeit“ (Hannah Arendt), harrt die Frage des Sozialen zwar ihrer Lösung, aber ihre ansonsten das Politische verschlingende Notwendigkeit findet sich allen Verwerfungen zum Trotz tendenziell neutralisiert.