

KONRAD PAUL LIESSMANN

**LOB DER GRENZE**



Kritik der politischen Unterscheidungskraft

ZSOLNAY



Zsolnay E-Book

Konrad Paul Liessmann

**Lob der Grenze**

Kritik der politischen  
Unterscheidungskraft

Paul Zsolnay Verlag

ISBN 978-3-552-05594-0

Alle Rechte vorbehalten

© Paul Zsolnay Verlag Wien 2012

Satz: Eva Kaltenbrunner-Dorfinger, Wien

Unser gesamtes lieferbares Programm und viele andere  
Informationen finden Sie unter [www.hanser-  
literaturverlage.de](http://www.hanser-literaturverlage.de)

Erfahren Sie mehr über uns und unsere Autoren auf  
[www.facebook.com/ZsolnayDeuticke](http://www.facebook.com/ZsolnayDeuticke)  
<http://homepage.univie.ac.at/konrad.liessmann/>

Datenkonvertierung E-Book:  
Kreutzfeldt digital, Hamburg

# Inhalt

Vorwort	
<i>Krinein</i> : wie zu unterscheiden sei	<a href="#"><u>7</u></a>
Am Anfang	
An der Grenze zwischen Sein und Nichts	<a href="#"><u>14</u></a>
Hier und nicht dort	
An der Grenze der Grenze	<a href="#"><u>29</u></a>
Der Riss im Zaun	
An den Grenzen des Menschenparks	<a href="#"><u>45</u></a>
Der Wert des Menschen	
An der Grenze des Humanen	<a href="#"><u>60</u></a>
Der Staat	
An der Grenze zwischen Macht und Ohnmacht	<a href="#"><u>74</u></a>
Der offene Kontinent	
An den Grenzen Europas	<a href="#"><u>93</u></a>
Mit Unsicherheiten leben	
An den Grenzen des Risikos	<a href="#"><u>106</u></a>
Der Geschmack der Nachhaltigkeit	
An den Grenzen der Zukunft	<a href="#"><u>119</u></a>

Urbanität	
An den Grenzen der Stadt	<a href="#"><u>129</u></a>
Lärm	
An der Grenze des Erträglichen	<a href="#"><u>149</u></a>
Freiwillige vor!	
An der Grenze zwischen Profession und Ehrenamt	<a href="#"><u>161</u></a>
Am Ende	
An der Grenze zwischen Leben und Tod	<a href="#"><u>176</u></a>
Drucknachweise	<a href="#"><u>199</u></a>
Anmerkungen	<a href="#"><u>202</u></a>

## **Vorwort**

*Krínein*: wie zu unterscheiden sei

Vom deutschen Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel stammt die sinnige Bemerkung, dass man erst dann weiß, wann etwas begonnen hat, wenn es zu Ende ist. Die Menschen, die den Schwarzen Freitag des Jahres 1929 erlebten, wussten nicht, dass dies der Beginn eines der furchtbarsten Kapitel der neueren Geschichte war. Die Menschen, die im Jahre 2008 den Zusammenbruch traditionsreicher Banken und Automobilhersteller erlebten, wissen noch immer nicht, welche Seite im Buch der Geschichte damit aufgeschlagen wurde. Erst im Rückblick werden wir erkennen, ob überhaupt und in welcher Krise wir uns am Ende des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts befunden haben.

Diese Überlegung ist keine unnötige geschichtsphilosophische Spekulation. Denn sie zeigt, dass die Einschätzung der Lage und, davon abhängig, die Frage, was zu tun sei, selbst in hohem Maße Spekulation sind. Wann ist eine Krise eine Krise? Wenn die Börsenkurse abstürzen? Wenn das Wirtschaftswachstum zurückgeht? Wenn die Inflation steigt? Wenn die Arbeitslosenrate zunimmt? Wenn in Umfragen Angst und Zorn bekundet werden? Oder ist eine Krise erst eine Krise, wenn es politische Radikalisierung, Massendemonstrationen,

Barrikaden, Streiks, Plünderungen, brennende Stadtviertel gibt? Weil wir keine verlässlichen Indikatoren haben, um das Ausmaß und den Charakter der Krise festzustellen, haben wir auch keine wirklich plausiblen Theorien über die Ursachen dieser Krise. Insofern bietet die Krise tatsächlich jedem eine Chance: Jeder kann die Ursache dort sehen, wo es ihm gerade beliebt. Der unregulierte Finanzsektor, die Gier der Manager, die Gier der kleinen Anleger, die faulen Kredite der Amerikaner, der Kasinokapitalismus, eine falsche Industriepolitik, zu viel oder zu wenig Staat, zu viel oder zu wenig privat, das Versagen der Märkte oder der Eingriff in diese: Die Liste ließe sich fortsetzen und spiegelte doch nur die Interessen derjenigen wider, die sich mit der einen oder anderen Vermutung dazu äußern. Sollte diese Krise tatsächlich gravierende soziale und politische Folgen haben, wird man noch in Jahrzehnten darüber streiten, was nun die tieferen Ursachen und die eigentlichen Auslöser waren; sollte diese Krise nach einer kurzen Rezession wieder zu einer Erholung der Wirtschaft und zur Fortsetzung des Üblichen führen, wird sie nicht viel mehr als eine Fußnote für die Diskurse der Zukunft abgeben.

Eine Krise, so legt es die Etymologie dieses Wortes nahe, ist eine Phase, in der sich die Dinge scheiden. Das griechische Verb *krínein* bedeutet trennen oder unterscheiden, die davon abgeleitete *kritikē téchnē*, die Kritik, bezeichnet die Kunst der Beurteilung, die auf der Fähigkeit beruht, zu unterscheiden und Unterschiede zu

erkennen. Kritik und Krise stammen aus derselben sprachlichen Wurzel, und sie markieren Grenzen. Nur während wir in der Kritik Unterscheidungen vornehmen, werden wir in der Krise von Unterscheidungen getroffen. Krise ist vorab ein Synonym für Differenzerfahrungen. Es ändert sich etwas, und es steht zu erwarten, dass nachher nichts mehr so sein wird wie vorher.

Was hat sich also so verändert, dass wir von einer Krise sprechen müssen? An welchen Kriterien lässt sich jene Grenze festlegen, die die Krise vom Normalzustand trennt? Wann sind jene kritischen Zustände erreicht, die etwas kippen lassen? Konjunkturzyklen und damit verbundene steigende oder sinkende Zahlen von Arbeitslosen, platzende Spekulationsblasen, das Auf und Ab an den Börsen, Insolvenzen und Neugründungen von Unternehmen, stagnierende oder sinkende Wachstumsraten: All das gehört zum Alltag des Kapitalismus. Früher sagte man gerne, dass der Kapitalismus prinzipiell krisenanfällig sei, ja geradezu von diesen krisenhaften Zyklen lebe. So gesehen wäre die Krise des Kapitalismus keine Krise, sondern seine Normalität. In den letzten Jahren haben wir uns aber gerne einreden lassen, dass es gelungen sei, dieser Krisenanfälligkeit Herr zu werden, und dass die Normalität des Kapitalismus nun ein ständiges Wachstum sei, von dem alle, die einen mehr und schneller, die anderen langsamer und weniger, profitierten. Kaum einer der renommierten Wirtschafts-, Trend- und Zukunftsforscher hatte deshalb auch diese

Krise kommen sehen. Sie gehörte nicht mehr zum Bild unserer Welt. Es mangelte den modernen Auguren an Urteilskraft; anders formuliert: an Unterscheidungskraft. Man könnte also auch sagen: Was jetzt geschieht, ist die Rückkehr zu einer vergessenen Normalität. Und diese erleben wir paradoxerweise als Krise.

Diese Rückkehr zur Normalität zeigt sich in vielen Bereichen der Gesellschaft. Krisen, wenn es welche sind, holen die Fiktionen und Illusionen einer Gesellschaft zurück auf den Boden der Realität. Dafür muss man den Blick schärfen. Jetzt zeigt sich: Ohne Staat, das heißt ohne politische Entscheidungen, geht nichts. Egal, was man den Märkten alles zutraut und wie man die Ursachen der Krise definiert: Dass der Ausweg nur über staatliche Interventionen, Garantien und Bürgschaften führen kann, war bald klar. Wie schnell sich allerdings die ehemaligen Propagandisten der freien Märkte nun bei dem lange lächerlich gemachten Staat um Aushilfszahlungen, ja sogar um Teilverstaatlichungen anstellten, ist einigermaßen verdächtig. Wer so schnell seine Gesinnung ändert, hatte offenbar gar keine - oder er ändert sie gar nicht, sondern holt sich nur, wo es etwas zu holen gibt. Die beliebte These, dass nun der Staat - also die verpönte öffentliche Hand - einspringen soll, um zu retten, was zu retten ist, um dann, wenn die Krise vorbei ist, sich vornehm und ausgeblutet zurückzuziehen, um dem privaten Gewinnstreben wieder das Feld zu überlassen, ist nicht nur ein wenig frivol, sondern zeugt vor allem davon, dass wir von einer

wirklichen Renaissance des Politischen und der politischen Unterscheidungs- und Entscheidungskraft sowie einer damit verbundenen Neutralisierung des Primats der Ökonomie noch weit entfernt sind. Eher drängt sich manchmal die Vermutung auf, dass die Krise bewusst auch beschworen wurde, um mit ihrer Hilfe das zu bekommen, was ohne Krise nur schwer möglich gewesen wäre. Erst jetzt sind sogenannte schmerzhafteste Einschnitte kein Problem mehr, denn wer wollte in einer schweren Krise noch überzogene Forderungen stellen? Natürlich hat jede Krise disziplinierende Wirkung, und manche Rede zur Krise, vor allem die rituell gewordenen Aufrufe zum Sparen, kann ihre Nähe zur barocken Predigt auch nicht verleugnen.

Die Rückkehr zur Normalität zeigt sich aber auch darin, dass auch die virtuelle Ökonomie hart auf die Realität geprallt ist. Es ist noch immer die Irritation der Realwirtschaft und dort in erster Linie die klassische industrielle Produktion, die den Maßstab für die Tiefe der Krise abgibt und wo auch die schärfsten sozialen Auswirkungen zu spüren sind. Von der Wissensgesellschaft sind wir in der Krise weiter entfernt denn je; und wäre es nicht so traurig, dann könnte man auch darüber staunen, dass gerade auch von Unternehmerseite, die sich ja schon ständig in der Zukunft wähnte, nun Krisenbewältigungsvorschläge kommen, die ganz an den frühkapitalistischen Verhältnissen des 19. Jahrhunderts orientiert sind: Lohnverzicht und Arbeitszeitverlängerung,

bei gleichzeitiger realer Kurzarbeit und tendenzieller Massenarbeitslosigkeit. Es mag schon stimmen, dass nur durch solche Maßnahmen kurz- oder mittelfristig die Wirtschaft wieder in Schwung kommen kann; aber man muss das weder ein zukunftsorientiertes Konzept noch eine postindustrielle Gesellschaft nennen. Auch hier gilt es, zu unterscheiden und eine scharfe Grenze zwischen wohltönender Rhetorik und den Lebenswirklichkeiten zu ziehen.

Auf den Boden der Realität zurückgeholt wurde auch die gesamte Leitbildideologie der letzten Jahre. Galten bis vor kurzem der Manager und das Unternehmen noch so sehr als Modelle für alle Lebensbereiche, dass Professoren zu Wissensmanagern und Museumsdirektoren zu CEOs avancierten und man nicht nur öffentliche Institutionen, Bildungseinrichtungen, Krankenhäuser und Kirchen, sondern die *res publica* insgesamt am liebsten als Unternehmen gesehen hätte, das nach betriebswirtschaftlichen Gesichtspunkten gewinnorientiert zu führen war, sind diese Denkmuster nun einigermaßen ramponiert. Galt vor kurzem der Satz »In der Privatwirtschaft wäre dies nicht möglich« als schlechterdings unwiderlegbares universales Argument, weiß man mittlerweile, was in der Privatwirtschaft so alles möglich ist. Das bedeutet nicht, dass man zu alten, antiquierten Leitbildern bürokratischer Herrschaft zurückkehren muss; aber die Einsicht, dass es für verschiedene Tätigkeiten auch verschiedene

Anforderungen gibt, die nicht alle im Modell des Managers oder Unternehmens Platz haben, könnte die Krise schon mit sich bringen. Und angesichts dessen, was in letzter Zeit an Spitzenmanagern, Lobbyisten und Beratern zu sehen war, gewinnt das Bild des unbestechlichen Beamten doch wieder an Charme.

Die Unsicherheit, wie wir die Gegenwart verstehen sollen, drückt sich in letzter Instanz aber in unserem Verhalten aus. Würde diese Krise tatsächlich an die Wurzeln unseres Systems reichen – was noch nicht ausgeschlossen werden kann –, müssten wir versuchen, mit einer prinzipiellen Kritik des Kapitalismus darauf zu reagieren. Die Geschichte hat uns aber in dieser Hinsicht die Hände gebunden. Die furchtbaren Erfahrungen, die die Menschheit mit allen Versuchen, den Kapitalismus zu überwinden, gemacht hat, erlauben es uns nicht mehr, blauäugig an einer großen Alternative zu basteln, obwohl sie natürlich denkmöglich wäre. Der Kapitalismus ist kein Naturgesetz, auch wenn das manche seiner Apologeten gerne so sähen, und sich wegen des Scheiterns realsozialistischer Experimente die Lektüre von Marx zu verbieten, ist nicht besonders klug. Aber am historischen Horizont zeichnet sich keine Perspektive einer Überwindung des Kapitalismus ab. Realistischer wäre unter der Annahme einer fundamentalen Systemkrise der Versuch, jene Balancen zwischen privaten Interessen und öffentlichem Wohl, zwischen Markt und Staat, zwischen individueller Freiheit und sozialer Sicherheit, zwischen

schrackenloser Gier und verantwortungsbewusster Mäßigung wiederzufinden oder überhaupt erst herzustellen, an denen es offenbar mangelt. Dazu aber gehört auch ein Bewusstsein von Grenzen und von Differenzen, von Unterschieden und ihrer Bedeutung jenseits aller Moral.

Unterscheidungen zu treffen, wird einer Zeit schwer, die sich prinzipiell davor scheut, überhaupt noch Unterscheidungen im Denken zuzulassen – denn unterscheiden bedeutet ausschließen, und das behagt der aktuellen Inklusionsrhetorik wenig. Grenzen zu ziehen, sei es in der Wirklichkeit, sei es im Denken, gilt als unfein. Der Zeitgeist will Grenzen überschreiten, beseitigen, aufheben, zum Verschwinden bringen. Er täuscht sich damit allerdings über die Funktion und Möglichkeiten von Grenzen ebenso wie über die Bedeutung, die diese für die Analyse und Bewältigung von Krisen einnehmen müssen. Aber auch derjenige, der aus guten Gründen Grenzen zum Verschwinden bringen will, müsste das Lob der Grenze singen, denn nur diese signalisiert ihm, was die Grenze einst schied und was nun offenbar hinfällig geworden ist. Es lohnt sich deshalb, einmal darüber nachzudenken, wie alles begann, wann, wo und warum erste Grenzen gezogen werden müssen, wann und unter welchen Bedingungen Grenzen aufgehoben oder überschritten werden können, wer durch Grenzen ausgeschlossen, aber unter Umständen auch geschützt werden kann, entlang welcher Bruchlinien im Denken und in der Wirklichkeit die Grenzen unserer

Tage verlaufen, wo, im Kleinen wie im Großen, in einer Stadt und in Europa, in der Gegenwart und in der Zukunft Grenzen virulent sind und wann wir an äußerste Grenzen stoßen, die, weil unüberschreitbar, keine Grenzen mehr sind.

## **Am Anfang**

### An der Grenze zwischen Sein und Nichts

Am Anfang, so viel steht fest, schuf Gott Himmel und Erde. Jeder, der in einer christlichen Kultur sozialisiert wurde, lernte an diesem Satz, was es heißt, überhaupt anzufangen. Denn dieser Anfang, so kündigt der Mythos, ist der Anfang schlechthin, der Anfang allen Anfangens, der Anfang, vor dem es keinen anderen Anfang gab. Es ist der absolute Anfang. Mit diesem Anfang aber schuf Gott auch die Grenze – nein: die Grenzen. Denn schon der Schöpfungsakt zieht einerseits die Grenze zwischen Himmel und Erde, andererseits aber die Grenze zwischen Nichts und Sein. Nach dem Anfang ist alles anders. Was aber war vor diesem Anfang? Was tat Gott eigentlich, bevor er Himmel und Erde schuf?

Diese etwas ketzerische Frage stellte sich niemand Geringerer als Aurelius Augustinus, und er versucht erst gar nicht, die paradoxe Problemkonstellation, die mit dieser Frage verbunden ist, zu beschönigen: »Ich gebe nicht die Antwort, die einst jemand gegeben haben soll, der mit einem Scherz dieser drängenden Frage auswich: [Gott] machte Höllen für die, die solche Geheimnisse ergründen wollen. Doch Witze helfen nicht zum Wissen. Nein, diese Antwort gebe ich nicht, denn lieber würde ich antworten: Was ich nicht weiß, weiß ich nicht, als dass ich den

verspottete, der Geheimnisse ergründen will, und für verkehrte Antworten mich loben ließe. Aber ich sage: Du, unser Gott, bist Schöpfer aller Kreatur, und wenn die Worte Himmel und Erde ein Inbegriff aller Kreatur sind, sage ich getrost: Ehe Gott Himmel und Erde machte, machte er nichts.«<sup>1</sup>

Das Nichts, das Gott machte, ist ernst zu nehmen. Wo nichts gemacht wird, ist auch Nichts. Damit hat Augustinus eine erste Antwort auf die Frage nach der Zeit gegeben. Nämlich: Die Zeit ist kein ewiges Prinzip, die Zeit ist Moment, Ausdruck und Resultat der Schöpfung. Es gibt keine Schöpfung in der Zeit, sondern nur eine Schöpfung der Zeit, vor der Schöpfung hat Gott also nichts gemacht, weil die Frage nach einem Davor sinnlos ist. Vorher war nichts, weil ohne Zeit die Frage nach einem Davor oder Danach gegenstandslos ist. Es war buchstäblich nichts; es wurde erst etwas, als geschaffen worden war – dann aber entstand eines nach dem anderen. Mit der Schöpfung wurde auch Zeit geschaffen. Modern gesagt: Die Zeit ist selbst eine Funktion des Universums. Die Frage, was war vor dem Urknall, ist genau so unsinnig wie die Frage, was tat Gott, bevor er Himmel und Erde schuf, denn vor dem Urknall, der »Schöpfung«, hat es, so zumindest eine kosmologische Theorie, keine Zeit gegeben. Es gab, so Augustinus, kein *Davor*, sondern das, was vorher war, war *Ewigkeit*: Augustinus bestimmt Ewigkeit nicht als unendliche Zeitdauer, sondern als das Außerhalb-von-Zeit-

Sein. Ewigkeit ist das Zeitlose, das Nicht-Zeitliche, deshalb das nicht zu Verzeitlichende.

Der Anfang konstituiert die Zeit. Mit der Zeit aber werden jene elementaren Grenzen konstituiert, die es uns erlauben, ein Jetzt, ein Davor und ein Danach zu unterscheiden. Erst wenn angefangen wurde, kann es weitergehen. Und es ging weiter, indem neue Unterschiede und damit Grenzen gesetzt wurden: Sonne und Mond, Adam und Eva, Tier und Mensch, Kain und Abel. Und jeder dieser Unterschiede bestimmt sich dadurch, dass der eine nicht der andere ist. Die Grenze dazwischen kann sehr weiträumig gedacht sein wie bei Sonne und Mond, sie kann auch sehr eng sein wie bei Adam und Eva, und sie kann in einer fatalen Weise auch überschritten werden wie bei Kain und Abel.

Betrachtet man die Ereignisse in der Zeit als Differenz, hervorgerufen durch die Zeit, landet man als erster Ursache immer beim absoluten Anfang. Ohne Schöpfung, ohne Urknall gäbe es uns nicht, nicht die Guten und nicht die Bösen. Aber was heißt es überhaupt, mit etwas zu beginnen? Und wann beginnt etwas? Und vor allem: Warum beginnt etwas? Was bedeutet es, eine Grenze zwischen Sein und Nichts, und damit den Unterschied schlechthin zu setzen?

Bei Augustinus, Hannah Arendt hat darauf aufmerksam gemacht, findet sich auch folgender Satz: »[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit« – Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es

niemand gab.<sup>2</sup> Der Anfang, so ließe sich der Gedanke komprimieren, wurde gemacht, damit ein Anfang sei. Arendt unterlegt diesem Gedanken eine streng anthropologische Deutung: Wer im Kontinuum einer Entwicklung unbewusst eingebunden ist, hat keinen Anfang und kann keinen Anfang machen. Der Mensch ist das einzige Wesen, das anfängt und deshalb anfangen kann. Einen Menschen zu schaffen, heißt, eine Welt zu schaffen, in der immer wieder – von neuem – angefangen werden kann. Das genau beschreibt Hannah Arendts Philosophie der Natalität, die als verschwiegener Gegenentwurf zu Martin Heideggers *Dasein zum Tode* entworfen worden war. Immer von neuem anfangen zu können, heißt aber: immer eine neue Differenz zu setzen. Denn das Neue wäre nicht, wenn es nicht den Unterschied zum Alten in sich trüge – oder zumindest behauptete.

Hannah Arendt unterschied in ihrem philosophischen Hauptwerk *Vita activa* drei Grundformen menschlicher Aktivität, die an entsprechende Überlegungen von Aristoteles anschließen: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Diese »Grundtätigkeiten« und die ihnen entsprechenden Bedingungen sind nun nach Arendt nochmals mit der fundamentalen Bedingtheit der menschlichen Existenz verbunden: Geburt und Tod, Natalität und Mortalität: Alles *Bearbeiten* der Natur, alles *Herstellen* von Werkzeugen, Gegenständen und Bauwerken, alles *Handeln* in einer Gemeinschaft von Menschen kann auch aufgefasst werden als Versuch, der Sterblichkeit etwas entgegenzusetzen: Die

Arbeit »sichert das Am-Leben-Bleiben des Individuums und das Weiterleben der Gattung: das Herstellen errichtet eine künstliche Welt, die von der Sterblichkeit der sie Bewohnenden in gewissem Maße unabhängig ist und so ihrem flüchtigen Dasein so etwas wie Bestand und Dauer entgegenhält; das Handeln schließlich, soweit es der Gründung und Erhaltung politischer Gemeinwesen dient, schafft die Bedingungen für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte.« Alle diese Tätigkeiten sind aber auch an der Geburtlichkeit, der Natalität orientiert, »da sie immer auch die Aufgabe haben, für die Zukunft zu sorgen, bzw. dafür, dass das Leben und die Welt dem ständigen Zufluss von Neuankömmlingen, die als Fremdlinge in sie hineingeboren werden, gewachsen und auf ihn vorbereitet bleibt«. Dabei allerdings, und dies ist eine entscheidende These von Arendt, ist »das Handeln an die Grundbedingung der Natalität enger gebunden als Arbeiten und Herstellen«. Denn Handeln selbst ist an die Möglichkeit, immer wieder einen Anfang setzen zu können, geknüpft: »Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln.«<sup>3</sup> Wer handelt, ergreift eine Initiative, er setzt ein initium, also einen Anfang. Daraus schloss Hannah Arendt übrigens, dass die Natalität, die Geburtlichkeit, für die politische Tätigkeit, die das

Handeln schlechthin definiert, von entscheidender Bedeutung sein müsste.

Natalität, Geburtlichkeit, bedeutet also nicht nur, in einem biologischen Sinn geboren zu werden, auf die Welt zu kommen, sondern damit verbunden ist die Möglichkeit – und erst dies unterscheidet das Arendt'sche Konzept der Natalität von einer reinen Reproduktionstheorie –, immer von neuem zu beginnen, einen Anfang in einer Welt zu setzen, die immer schon angefangen hat. Arendt unterscheidet sich damit auch deutlich von allen Konzeptionen, die die Möglichkeiten eines Neuanfangs für das Individuum aufgrund der von ihm immer schon vorgefundenen, also schon begonnenen Welt eher geringschätzen. Die Konzeptionen eines milieutheoretisch begründeten Determinismus etwa, die dem Einzelnen nur die Fortsetzung der immer schon begonnenen Erfahrungen zutrauen, konterkarieren dieses Konzept von Natalität ebenso wie der einstmals berühmte Satz von Karl Marx, der lautet: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen [...] Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.«<sup>4</sup> Demgegenüber setzt Hannah Arendt auf den Anfang als radikalen Neubeginn menschlicher Individualität und Einzigartigkeit, die wiederum die Möglichkeit des Anfangens voraussetzen.

Menschen, die nichts anderes tun, als das fortzusetzen, was die Vorfahren begonnen haben, bleiben in deren Bann, ohne Möglichkeit, das Eigene gegen das Vorgegebene zu setzen und sich durch diese Abgrenzung, also durch die Möglichkeit, selbst etwas zu beginnen, neu zu definieren. Die Faktizität der Geburt schafft wohl die Voraussetzung für solch einen Neubeginn, garantiert diesen aber noch nicht. Einen neuen Anfang kann nur jemand setzen, der sich vom Bisherigen distanziert, in Differenz zu diesem setzt, zwischen dem, was er sein will, und dem, was vor ihm war, eine scharfe Grenze zieht. Solch eine Abgrenzung vollzieht sich nach Arendt ausschließlich im Sprechen und Handeln: »Sprechen und Handeln sind die Tätigkeiten, in denen diese Einzigartigkeit sich darstellt. Sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart.«<sup>5</sup> In dem Maße, in dem menschliches Leben schlechthin mit diesen Daseinsweisen des Sprechens und Handelns verbunden ist, ist das Immer-wieder-von-neuem-anfangen-Können Konstituens nicht nur des Individuums, sondern auch der Gemeinschaft.

Anfangen können wir nur in den kommunikativen Akten des Sprechens und in den Weisen des Handelns, die wir anderen Menschen gegenüber setzen. Wir können dadurch den Anfang, das heißt die Initiative ergreifen. Damit beziehen wir allerdings auch Stellung zu der Welt, in die wir hineingeboren wurden: »Sprechend und handelnd

schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des GeboreNSEINS bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.« Damit ist aber das Prinzip des Anfangs aus seinem schöpfungstheologischen Kontext zu einem entscheidenden Moment menschlicher Existenz geworden: »Mit der Erschaffung des Menschen erschien das Prinzip des Anfangs, das bei der Schöpfung der Welt noch gleichsam in der Hand Gottes und damit außerhalb der Welt verblieb, in der Welt selbst und wird ihr immanent bleiben, solange es Menschen gibt; was natürlich letztlich nichts anderes sagen will, als dass die Erschaffung des Menschen als eines JemandS mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt.«<sup>6</sup>

Wenn Anfangen nur aus Freiheit geschehen kann, dann bedeutet dies allerdings, dass Anfänge nicht kalkulierbar sind. Jede Geburt, jeder Neuanfang, jedes In-die-Welt-Kommen eines Menschen stellt ein Risiko dar. Wir wissen nicht, welchen Anfang das Angefangene setzen wird: »Es liegt in der Natur eines jeden Anfangs, dass er, von dem Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unerrechenbar in die Welt bricht. Die Unvorhersehbarkeit des Ereignisses ist allen Anfängen und allen Ursprüngen inhärent [...] Der Neuanfang steht stets im Widerspruch zu statistisch erfassbaren Wahrscheinlichkeiten, er ist immer das unendlich Unwahrscheinliche.«<sup>7</sup> Hannah Arendt hat mit diesen

Überlegungen auf einen Zusammenhang aufmerksam gemacht, der in der gegenwärtigen Innovationsideologie gerne unterschlagen wird: Der Neubeginn, die Möglichkeit des Anfangens, damit die Möglichkeit des Neuen, ist nicht nur höchst unwahrscheinlich, sondern auch nicht berechenbar. Innovation und Initiative können weder gelernt noch trainiert werden. Wohl sind sie Ausdruck der *Conditio humana*, aber als solcher auch Ausdruck einer Freiheit, die sich letztlich jedem steuernden Zugriff entzieht. Wäre das Neue planbar, wäre Innovation lernbar, wäre der Anfang kontrollierbar, dann handelte es sich eben gerade nicht um neue Anfänge, sondern um die Fortsetzung des Üblichen, vielleicht mit anderer Rhetorik.

So weit die anthropologische Ausdeutung des Anfangs bei Hannah Arendt. Entscheidend ist der damit supponierte Zusammenhang zwischen der Fähigkeit des Menschen, etwas anfangen zu können, und seiner Freiheit und Individualität. Ohne Freiheit kein Anfang und ohne Anfang keine unverwechselbare Identität. Der Alltagssatz, mit dem wir manchmal uns allzu träg scheinende junge Menschen quälen - Was wirst du einmal anfangen? -, hat etwas von diesen Zusammenhängen aufbewahrt. Die Frage könnte auch lauten: Was wirst du einmal machen? Oder: Wer wirst du einmal werden?

Der Anfang ist so immer ein Akt, eine Tat, zumindest eine Sprechhandlung. Johann Wolfgang von Goethe hat in dem berühmten Faust-Monolog, in dem der greise Gelehrte, noch nicht verbündet mit Mephisto, noch nicht verjüngt,

aber schon in Anwesenheit des diabolischen Pudels, über eine Übersetzung des ersten Satzes des Johannesevangeliums nachdenkt, diese Einsicht in klassische Verse gekleidet:

*Geschrieben steht: »Im Anfang war das Wort!«  
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?  
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,  
Ich muß es anders übersetzen,  
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.  
Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.  
Bedenke wohl die erste Zeile,  
Daß deine Feder sich nicht übereile!  
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?  
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!  
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,  
Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.  
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat  
Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!<sup>8</sup>*

Am Anfang war die Tat! Der Satz ließe sich allerdings auch umkehren: Jede Tat, die diesen Namen verdient, jede (bewusste) Handlung ist ein Anfang, sofern sie Folgen und Wirkungen zeitigt. Allerdings: Nicht von jeder Handlung wissen wir, was da eigentlich anfängt oder angefangen hat. Das Paradoxe am Anfang ist, dass er, zumindest lebensweltlich betrachtet, vom Ende her gedacht werden muss. Erst wenn wir wissen, was geworden ist oder zu was

etwas geführt hat, wissen wir auch, was eigentlich angefangen worden war. Gerade weil einerseits jeder Mensch neu anfangen kann, sein Handeln aber Auswirkungen auf andere Menschen und deren Anfängen haben wird, ist nie ausgemacht, ob das, was wie bewusst auch immer begonnen worden ist, tatsächlich auch der Anfang jener Sache gewesen sein wird, die intendiert war. Umgekehrt: Das, was geschehen ist, versuchen wir deshalb auch zu begreifen, indem wir den Anfang rekonstruieren. Wann hat etwas eigentlich angefangen – und diese Frage gilt für das private Leben ebenso wie für die Historie. Anfang und Ursache fallen so zusammen, den Anfang in Händen zu haben, heißt auch zu wissen, warum etwas so geworden ist, wie es nun ist. Erzählungen vom Anfang verschaffen deshalb immer das beruhigende Gefühl, nun zu wissen, warum etwas ist, und dieses Moment zeichnet jede narrative Rede aus: vom Mythos über die literarische Erzählung bis hin zur Geschichtswissenschaft. Die Rekonstruktion einer Ursachenkette in der Zeit ist allerdings stets unabschließbar. Wenn man will, kann man jedes noch so belanglose Ereignis bis auf den Urknall oder Adam und Eva zurückverfolgen. So gut angesichts möglicher negativer Konsequenzen von Anfängen deshalb der politische Slogan »Wehret den Anfängen« auch klingt, im Kontinuum politischen Handelns ist selten, vielleicht nie klar, was, wenn etwas beginnt, damit eigentlich anfängt. Das aber würde bedeuten, dass, gerade weil wir einen Anfang suchen, die Dinge keinen Anfang haben. Das nötigt