

Anna Schulze

Hannah Arendt und die Aporien der Menschenrechte

WORKING PAPER NUMMER 5

APRIL 2015

http://www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/ab_ideengeschichte/index.html

In der Working-Paper-Reihe stellt der Arbeitsbereich Politische Theorie und Ideengeschichte des Otto-Suhr-Instituts Arbeiten vor, die sich mit aktuellen Debatten und diskussionswürdigen Begriffen dieses Themenfeldes auseinandersetzen. Die aus herausragenden Abschlussarbeiten hervorgegangenen Beiträge sollen jungen Wissenschaftlern ein Forum für Veröffentlichung bieten und Außenstehenden einen Einblick in aktuelle Forschung im Kontext des Arbeitsbereichs gewähren.

Die Working Papers können Sie auf der Homepage des Arbeitsbereiches für Politische Theorie und Ideengeschichte herunterladen.

Eine Druckversion können Sie unter dgrothe@zedat.fu-berlin.de im Sekretariat bei Frau Grothe-Haaser anfordern.

© 2015 beim Autor: Anna Schulze

Schulze, Anna (2015): Hannah Arendt und die Aporien der Menschenrechte
Working Paper Nr. 5, März 2015
Arbeitsbereich Politische Theorie und Ideengeschichte, Freie Universität Berlin

ISSN 2196-0968 (Print)
ISSN 2196-0976 (Internet)

Freie Universität Berlin
Arbeitsbereich Politische Theorie und Ideengeschichte
Herausgeber: Prof. Dr. Gerhard Göhler, Prof. Dr. Bernd Ladwig, Prof. Dr. Klaus Roth
Fachbereich für Politik- und Sozialwissenschaften
Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft
Innestr. 22, 14195 Berlin, Deutschland
Phone: +49(0) 30 838 54 625, Fax: +49(0) 30 838 52 101
dgrothe@zedat.fu-berlin.de

Hannah Arendt und die Aporien der Menschenrechte

Anna Schulze

Abstract

Wohlbekannt ist, dass Hannah Arendt der Idee unveräußerlicher Menschenrechte skeptisch gegenüberstand. Gemeinhin wird ihre Skepsis durch das empirische Faktum des Versagens der Menschenrechte während der Zeit des Holocausts begründet und damit eher auf eine pragmatische Einschätzung zur politischen Durchsetzbarkeit überstaatlich definierter Menschenrechte denn auf eine philosophische Position zurückgeführt.

Diese Lesart der arendtschen Menschenrechtskritik greift jedoch zu kurz. Der Vorwurf der Unbrauchbarkeit von Menschenrechten ist eingebettet in Arendts Kritik an der philosophischen Tradition insgesamt und trägt die Züge von Arendts Auseinandersetzung mit der Scholastik des Aurelius Augustinus und dem Frühwerk Martin Heideggers. Die vorliegende Arbeit zieht folglich Arendts Augustinus-Dissertation sowie *Sein und Zeit* heran, um das philosophische Begründungsgerüst der arendtschen Menschenrechtskritik herauszuarbeiten. Als deren zentrales Element wird ein von Arendt immer wieder aufgegriffenes erkenntnistheoretisches Dilemma der Philosophie und ihres Werkzeugs, der Sprache, herausgestellt: die Unmöglichkeit, das überzeugend zu definieren, was jeden Menschen einzigartig und damit schützenswert macht – sein Personsein. Die philosophische Logik lässt Menschen immer nur als Bündel von Eigenschaften erscheinen, die für sich die Schutzwürdigkeit des Einzelnen nicht plausibel machen können, ihr entzieht sich die durch Einzigartigkeit erst hervorgebrachte Pluralität des politischen Raumes. So kann eine jede Menschenrechtstheorie als Produkt philosophischer Abstraktion zwar einen Katalog von Normen aufstellen, doch die eigentliche Achtung jedes einzelnen Menschen kann sie damit nicht erwirken. Schlimmer noch, sie hat als Ausgangspunkt ein entpersonalisiertes Menschenbild, an das sich, mangels intuitiver Erfassbarkeit der Würde des Einzelnen, auch menschenverachtende Theorien anschließen lassen.

In dieser Studie wird Arendts Beschreibung des Holocaust unter Gesichtspunkten der von ihr allgemein formulierten Philosophiekritik untersucht und so der Brückenschlag zwischen ihren erkenntnistheoretischen und empirisch-analytischen Aussagen vollzogen. Die Menschenrechtskritik wird auf diese Weise im begrifflichen Kosmos Arendts lokalisiert.

Im Anschluss daran wird ein weites Konzept des „Rechts auf Rechte“ vorgestellt, welches der von Arendt formulierten These Rechnung trägt, der blinde Punkt der Philosophie hinsichtlich der Personalität des Einzelnen könne nur kompensiert werden durch die Schaffung eines politischen Raums, in

welchem der lebensweltliche Umgang der Menschen miteinander einen zweiten Erkenntnismodus jenseits der philosophischen Logik eröffne. Eine Begrenzung des „Rechts auf Rechte“ auf einen formaljuristischen Status erscheint vor diesem Hintergrund unzulässig, da die Anerkennung seiner Rechtsfähigkeit für das Subjekt politische Rahmenbedingungen voraussetzt, in denen dieses seinen Mitmenschen das eigene Personsein stets offenbaren kann – ein Anspruch mit weitreichenden Implikationen für die Beschaffenheit politischer Gemeinwesen.

Zur Autorin

Anna Schulze hat in den Jahren 2004 bis 2010 am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin und an der Université de Pau et des pays de l'Adour Politikwissenschaft mit Schwerpunkt auf Politische Theorie studiert. Parallel dazu begann sie ein Studium der Rechtswissenschaften an der Freien Universität, welches sie im September 2014 mit dem ersten Staatsexamen abgeschlossen hat. Sie ist Mitarbeiterin am Sonderforschungsbereich 700 für Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit im Teilprojekt “Rule of Law als Governance-Ressource” und arbeitet daneben als freie Lektorin.

Inhalt

| | |
|--|----|
| Einleitung | 6 |
| Zur Literaturlage und Gliederung | 8 |
| I Vita activa und vita contemplativa – Hannah Arendts Philosophiekritik | 12 |
| I.1 Weltentfremdung und Nächstenliebe – die Dissertation zu Augustinus..... | 12 |
| I.2 Der Mensch in der Wüste..... | 15 |
| I.3 Die Welt zwischen den Personen..... | 17 |
| I.4 Wüste und Welt – eine Zusammenfassung..... | 19 |
| I.5 Heideggers Erbe..... | 20 |
| I.6 Augustinus – Heidegger – Arendt. Eine Zusammenschau | 25 |
| II Die Wüste und die Menschenrechte | 31 |
| II.1 Das Verbrechen als Pendant zur Güte..... | 32 |
| II.2 Sandstürme in der Wüste – Staatenlosigkeit und der Holocaust..... | 33 |
| II.3 Das Verbrechen gegen die Menschheit und das radikal Böse..... | 36 |
| II.4 Das Versagen der Menschenrechte..... | 38 |
| II.5 Das Recht auf Rechte..... | 42 |
| II.6 Elitarismus und Egalitarismus | |
| - zur philosophischen Begründung des Rechts, Rechte zu haben..... | 46 |
| II.7 Politische Philosophie und politische Theorie..... | 51 |
| Fazit | 56 |
| Literatur | 58 |

Einleitung

Kennlich sind wir nur im Zwischen der Welt [...]

Hannah Arendt, Denktagebuch

Menschenrechte waren bei Hannah Arendt nie ein Kernthema, sie haben in der arendtschen Philosophie und in ihren historischen Analysen nie einen festen Platz gefunden. Es ist, als würden sie in Arendts Denken einfach nicht hineinpassen. Für Arendt geht der Gedanke eines Katalogs von Rechten, welche jedem Menschen qua Menschsein zustehen, an allem vorbei, was die menschliche Existenz bestimmt: Der Gedanke der Menschenrechte verfehlt die Art und Weise, wie Menschen miteinander leben und handeln und das, was ein menschliches Leben ausmacht. Und damit ebenjene Fragen, welche Arendt ihre gesamte Schaffenszeit über umtrieben: zu verstehen, was das ist, ein menschliches Leben, in welche Sphären es zerfällt, wie es als sinnhaft erlebt wird, welche Erfahrungen es prägen. An diesen Themenkreisen, an denen sich Arendt immer wieder abgearbeitet hat, perlen Menschenrechtsideen ab, sie verfehlen den Kern der Sache und sind damit unbrauchbar.

Dieses Urteil muss umso mehr verstören, als es sich bei Arendt um eine Denkerin handelt, welche, frei von jedem Zynismus, stets die Fähigkeiten der Menschen zum gemeinsamen Handeln und zur gegenseitigen Achtung betont. Wenn sie also die Unwirksamkeit von Menschenrechten kritisiert, so geschieht dies nicht aus einer negativen Anthropologie heraus, welche dem Menschen die Einhaltung von Menschenrechten schlichtweg nicht zutraut. Es spielen andere Überlegungen eine Rolle, welche weniger mit dem menschlichen Charakter als mit den Bedingungen menschlicher Existenz, der *human condition*, zu tun haben. Wollen wir sie in ihrer ganzen Tiefe verstehen, müssen wir uns mit einem Themenkreis in Arendts Werk auseinandersetzen, welcher mit den Menschenrechten zunächst kaum etwas zu tun zu haben scheint:

Der Vorwurf der Unbrauchbarkeit von Menschenrechten ist eingebettet in Arendts Kritik an der philosophischen Tradition insgesamt, insbesondere repräsentiert durch die Erkenntnislehre Platons, die Scholastik des Aurelius Augustinus und das Frühwerk Martin Heideggers. Arendt meint hier eine Denktadition ausmachen zu können, welche die alltäglichen Angelegenheiten der von Menschen geteilten Welt immer schon zugunsten der einsamen Kontemplation des Denkenden abgelehnt hat. In der Isolation von aller weltlichen Geschäftigkeit glaubten die Philosophen das zu finden, was bei Platon die Ideen, bei Augustinus Gott und bei Heidegger das Sein ist, also die von aller innerweltlichen Verzerrung gereinigten ewigen Wahrheiten. Was der Philosophie auf diesem Wege verloren ging, so Arendt, ist das Wissen darum, dass sich im menschlichen Miteinander eine ganz eigene Wirklichkeit konstituiert, die der *Person*,

der Einzigartigkeit eines jeden Menschen, welche in der distanzierten Betrachtungsweise der Philosophie gar nicht erfasst werden kann. Um die Einzigartigkeit eines Menschen zu erfahren, muss man mit ihm umgehen, nur dann tritt sein Personsein hervor, welches sich nicht in der Kombination bestimmter – auch rational fassbarer – Eigenschaften erschöpft. Und eben diese vom Gegenüber erkannte Einzigartigkeit bildet die Grundlage für den Schutz des Einzelnen vor den Übergriffen anderer. So kann eine jede Menschenrechtstheorie zwar einen Katalog von Normen aufstellen, doch die eigentliche Achtung jedes einzelnen Menschen kann sie damit nicht erwirken. Dafür bedarf es einer von Menschen im täglichen Umgang miteinander geteilten Welt, in welcher die menschliche Personalität als Quelle aller Rechtsansprüche zutage tritt.

Arendts Menschenrechtsskepsis wird erst vor dem Hintergrund dieser erkenntnistheoretischen Überlegungen plausibel. Ziel dieser Arbeit soll es sein, die philosophischen Bezugspunkte von Arendts Kritik herauszuarbeiten und nachzuvollziehen, wie ihre theoretischen Überlegungen in die Beurteilung historischer Menschenrechtsverletzungen im großen Maßstab – dem Holocaust und der ihm vorgelagerten Problematik der Staatenlosigkeit – einmünden. Im Zuge dieser Analyse wird die Thematik der Menschenrechte immer präziser im Gesamtsystem des arendtschen Denkens lokalisiert und ihr Verhältnis zu anderen wichtigen Konzepten aufgezeigt.

Arendt hat an keiner Stelle ihres Werkes eine systematische Theorie der Menschenrechte entwickelt. Stattdessen kommt sie immer wieder punktuell auf diese Thematik zu sprechen und beleuchtet sie vor dem Hintergrund des jeweiligen Hauptgedankens neu. Eine Ausnahme bildet ihr Aufsatz »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht« (1949), in welchem sie kaleidoskopartig alle zentralen Argumente ihrer Menschenrechtskritik zusammenfasst, ohne sie jedoch noch einmal kontextunabhängig zu rekonstruieren, so dass sie sich in ihrer Tiefe gar nicht erschließen, sondern recht unverständlich nebeneinander stehen. Es ist eine Eigenart Arendts, zwar wieder und wieder zu denselben Themen zurückzukehren, aber immer nur diejenigen Aspekte auszuführen, welche sie im jeweiligen Moment interessieren, ohne auf eine Vollständigkeit der Argumentation Wert zu legen. In einem Interview mit Günter Gaus sagte sie von sich: »Wenn ich arbeite, bin ich an Wirkung nicht interessiert [...] Ich muss [nur] *verstehen*. Zu diesem Verstehen gehört bei mir auch das Schreiben.«¹ Auch wenn wir diese Selbstbeschreibung als überspitzt nehmen, so deckt sie sich doch teilweise mit unserer Erfahrung bei der Rezeption arendtscher Werke: Man hat schnell einen Eindruck davon, welche Themen sie umtreiben, doch Arendts Schriften sind Selbstgespräche; die Bruchstücke ihrer Theorien muss man sich regelrecht zusammensammeln² und auch dann passen sie noch nicht genau aneinander. Ziel dieser Arbeit kann es also nicht sein, dem arendtschen Denken eine Systematik abzurufen, die es von sich aus nie besessen hat. Dennoch glaube ich, dass sich ein Kreis

1 Arendt / Gaus, 1964.

2 So kommt es denn auch, dass in dieser Arbeit Arendts Werke mit Ausnahme ihrer Dissertation nicht als geschlossene Einheiten untersucht werden, sondern die Text-Belege zu einzelnen Fragestellungen gleichzeitig aus all ihren Schriften beigebracht werden.

von miteinander verwobenen Gedanken herausarbeiten lässt, welche Arendts Menschenrechtskepsis beleuchten und erklären.

Zur Literaturlage und Gliederung

Wie bereits erwähnt muss Arendts Menschenrechtskritik vor dem Hintergrund der allgemeineren Philosophiekritik in ihrem Werk betrachtet werden. Dieser wiederum liegt eine Unterscheidung zugrunde, welche von zentraler Bedeutung für Arendts gesamtes Denken ist: Es ist die zwischen der *vita activa* und der *vita contemplativa*, oder genauer, zwischen den Modi des Seins, in welchen diese sich je vollziehen. Diese beiden bezeichnet Arendt als ›Welt‹ und ›Wüste‹. Sie zu bestimmen wird Gegenstand des ersten Teils dieser Arbeit sein. In diesem Zusammenhang wird Arendts erste Publikation, ihre Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer Philosophischen Interpretation* (1929) wichtig, da sich hier die Welt-Wüste-Dichotomie bereits angelegt findet.³

Dieser Schrift wird gemeinhin kaum Bedeutung beigemessen. Ihr sind lediglich einzelne Aufsätze gewidmet, welche sich dann speziell mit der Stellung dieses Werkes im Gesamtkorpus des arendtschen Œuvre beschäftigen (vgl. u.a. Frank, 2001; Beiner, 1996). In größeren Monografien bleibt dieses Frühwerk oftmals gänzlich unerwähnt (u.a. bei Benhabib, 2006; Trawny, 2005) oder wird nur gestreift (u.a. bei Brunkhorst, 1999). Gemeinhin scheint davon ausgegangen zu werden, dass Arendts politische Philosophie eine Antwort auf die Gräueltaten des Dritten Reiches waren (u.a. Seitz, 2002; Cohen, 1996),⁴ und dass es sich folglich gar nicht lohne, im Denken der jungen Arendt nach den Grundmustern ihrer späteren Anschauungen zu suchen.⁵ Diese Ansicht mag noch dadurch erhärtet worden sein, dass sich Arendt in ihrer Dissertation auf den ersten Blick nur mit theologischen Denkfiguren beschäftigt.

Eine Ausnahme bildet das jüngst erschienene Buch *Hannah Arendt and Human Rights* (2006) von Peg Birmingham. In diesem wird – allerdings auf der Basis der von Arendt in den 1960er Jahren überarbeiteten Version des Dissertationstextes – versucht, die ontologischen Fundamente eines Begriffs der Menschenwürde in Form der arendtschen Theorie der Gebürtlichkeit offenzulegen.⁶ Ich stimme mit Birmingham insoweit überein, als auch ich davon ausgehe, dass in der Dissertation bereits die Grundlegung für Arendts späteres Denken stattfindet.⁷ Allerdings ist es mir eher um die Menschenrechtskritik bei

3 Ich arbeite mit der Original-Dissertation aus dem Jahre 1929. Arendt hat später eine Überarbeitung des Textes begonnen, hierbei aber insbesondere das augustiniische Motiv der Natalität stärker hervorgehoben, welches für meine Fragestellung von untergeordneter Bedeutung ist. Für eine intensive Analyse der überarbeiteten Fassung vgl. Birmingham, 2006.

4 Vgl. Beiner, 1996, S. 269.

5 Auch die Tatsache, dass Arendt ihr zentrales Werk, die *Vita activa*, ursprünglich »Amor Mundi« (Liebe zur Welt) nennen wollte, ein Topos, der in ihrer Dissertation im Mittelpunkt steht, hat an diesem Desinteresse nichts zu ändern vermocht.

6 Gelegentlich wird auch vermutet, Arendt entwickle bereits in der ursprünglichen Fassung ihrer Dissertation die Grundzüge ihrer Natalitätsphilosophie (Lütkehaus, 2005), welche tatsächlich auf ein augustiniisches Motiv zurückgeht. Diese Vermutung liegt umso näher, als Arendt Augustinus in ihren späteren Werken nahezu ausnahmslos in diesem Zusammenhang erwähnt, als Begründer der Idee der Gebürtlichkeit eines jeden Menschen. Allerdings tauchen in der Dissertation weder die entscheidenden Textstellen bei Augustinus noch ausführliche Überlegungen Arendts zu diesem Thema auf. Man muss dem Text schon Gewalt antun, um Arendt Natalitätskonzept aus ihm herauszulesen.

7 Vgl. Beiner, 1996, S. 270.

Arendt zu tun und folglich bewegt sich meine Arbeit entlang an einer ganz anderen Achse ihres Denken, welche das Natalitätskonzept nur streift.

Insgesamt lässt sich hinsichtlich der Literaturlage zum Zusammenhang zwischen der Augustinus-Dissertation und den Aporien der Menschenrechte, wie Arendt sie in ihren späteren Werken beschreibt, folgendes feststellen: *Entweder* wird aus dem Dissertations-Text, soweit er überhaupt ernst genommen wird, die Welt-Wüste-Dichotomie – wenn auch unter anderen Begrifflichkeiten – herausgelesen, jedoch der Brückenschlag zu Arendts Philosophie- und Menschenrechtskritik nicht vollzogen (Kurbacher, 2006; Beiner, 1996); *oder* es wird das Natalitätskonzept als Grundlage einer Ontologie der Menschenrechte bereits in diesem Frühwerk als relevante theoretische Figur benannt, diese Lesart beschränkt sich dann jedoch auf die Rekonstruktion desselben zur Begründung, nicht zur Kritik an Menschenrechten.

Tatsächlich kristallisiert sich jedoch, wie im Verlaufe dieser Arbeit zu zeigen sein wird, in Arendts Kritik am Weltbild Augustins bereits die ihr eigentümliche Skepsis gegenüber dem weltabgewandten Denken als Ursprung von Menschenrechtstheorien heraus. Es ist ein besonderes Anliegen dieser Arbeit, die Relevanz des Denkens der jungen Arendt für ihren theoretischen Werdegang, insbesondere ihre Kritik an den Menschenrechten, offenzulegen.

Arendt beschreibt in ihrer Dissertation die Unfähigkeit des weltentfremdeten Gläubigen, seinen Nächsten unmittelbar anzunehmen und zu lieben. Der einem zukünftigen Gottesreich zugewandte Gläubige erlebt die Welt als unbeteiligter Beobachter und verliert auf diese Weise das Gefühl für den individuellen Wert jedes anderen Menschen. Was sich hier bereits andeutet ist Arendts Nexus zwischen der Erkenntnis, dass der Philosoph als Denkender sich immer von der Geschäftigkeit des menschlichen Miteinander zurückziehen muss, und der These, dass Menschenrechte, welche aus dieser philosophischen Isolation heraus begründet sind, nicht tragen, da ihnen der lebendige Quell der gegenseitigen Anerkennung fehlt, der sich für Arendt nur im unmittelbaren menschlichen Miteinander bilden kann.

Dass Arendt sich die augustiniische Scholastik mit der Frage nach ihrer Weltabgewandtheit zum Thema wählte, ist kein Zufall: In den ersten Jahren ihres Studiums wurde Arendt von der Philosophie und Persönlichkeit Martin Heideggers geprägt, und so nimmt sich ihre Dissertation wie eine Auseinandersetzung mit dessen Idee der ›Eigentlichkeit‹ aus, welche ebenfalls auf ein Dipol menschlicher Seinsmodi beruht. Da Arendt selbst das Denken Heideggers zwar scharf angreift, aber auf eine Gegenüberstellung seiner und ihrer eigenen Konzepte verzichtet, greife ich auf Heideggers Buch *Sein und Zeit* zurück, um die wesentlichen Bezüge zu Arendts Dissertation sowie zu ihrem Gesamtwerk herauszustellen. Während sich zum Verhältnis der Philosophien Arendts und Heideggers eine Fülle von Literatur angesammelt hat (aktuell u.a. Grunenberg, 2008; Magiera, 2007; Villa, 2007), finden sich zu dem Zusammenhang zwischen heideggerscher Lehre und ihrem Dissertationsthema keinerlei Beiträge.⁸ Ich glaube dennoch, hier eindeutige Analogien aufzeigen zu können:

⁸ Eine Einwirkung der Philosophie Heideggers auf Arendts Dissertation wird sogar von Martin Frank explizit ausgeschlossen (2001, S. 136).

Heidegger entwickelt in *Sein und Zeit* ebenfalls eine Dichotomie zwischen der Sphäre menschlichen Miteinanders und der Isolation des Denkenden. Ebenso wie Augustinus favorisiert Heidegger jedoch den Modus der Weltabgewandtheit, da nur er es ermöglichen, das »Eigentliche« zu erkennen. Im Abgleich mit den Theorien ihres philosophischen Lehrers, welche durch eine besondere Skepsis gegenüber dem Bereich menschlicher Angelegenheiten geprägt sind, kann Arendts Welt-bejahende Position noch deutlicher herausgearbeitet werden.

Eine explizite Anbindung ihrer Menschenrechtskritik an diese Philosophiekritik findet bei Arendt nicht statt. Auch hier hat man also Auslegungsarbeit in systematischer Hinsicht zu leisten. Erleichtert wird diese Aufgabe dadurch, dass Arendt Menschenrechte mit denselben Begriffen kritisiert, mit denen sie von der *vita contemplativa*, vom weltabgewandten Denken, spricht. Einschlägig sind hier der Aufsatz »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht« (1949), das Kapitel »Die Aporien der Menschenrechte« in *Ursprünge und Elemente totaler Herrschaft* (1955), sowie einige ihrer frühen Texte zum Holocaust, welche in dem Sammelband *Nach Auschwitz* (1989) von Eike Geisel und Klaus Bittermann herausgegeben wurden. Dennoch bliebe die Verbindung zwischen Philosophie- und Menschenrechtskritik brüchig, wenn sich nicht nachweisen ließe, wie harmonisch sich Arendts auf den ersten Blick befremdliche Ablehnung gegenüber Menschenrechten in ihren theoretischen Kosmos einfügt. Nimmt man ihre Menschenrechtskritik lediglich als Reaktion auf die schockierenden Menschenrechtsverletzungen während des zweiten Weltkrieges, also letztendlich als rein empirische Analyse historischer Ereignisse, verfehlt man diesen Gesamtzusammenhang.

Bei meiner Einordnung der Menschenrechtskritik in das System arendtscher Philosophie kann ich mich also nur punktuell auf Beiträge der Sekundärliteratur stützen. Von großem Nutzen waren mir insbesondere das Buch *Denkbarer Holocaust* (2005) von Peter Trawny, welcher die Nähe philosophischer Logik zu dem, was Arendt das »radikal Böse« nennt und was seine empirische Entsprechung im Holocaust findet, thematisiert, sowie Erwan Sommerers Aufsatz »L'espace de la Démocratie« (2005), in welchem Arendts implizite Engführung von Menschenrechtstheorien und totalitärer Ideologie umrissen wird. Der Rekurs auf beide Autoren dient mir dazu, die Eckpfeiler der von mir vorgeschlagenen Systematisierung zu befestigen.

Man kann nicht über Arendts Menschenrechtskritik schreiben, ohne auf das von ihr propagierte »Recht, Rechte zu haben« einzugehen. Hierzu findet sich eine Fülle an Literatur, welche jedoch, entsprechend der mangelnden Problematisierungstiefe der arendtschen Menschenrechtskritik, unter diesem Recht oft lediglich das Recht auf formelle Staatsbürgerschaft versteht (vgl. u.a. Cohen, 1996; Brunkhorst, 1999), was angesichts von Arendts erkenntnistheoretischen Überlegungen zu kurz greift. Dass sich Arendt unter dem Recht auf Rechte mehr vorstellt als nur einen formal-juristischen Status, führt u.a. Christoph Menke (2007) aus, der im Recht auf Rechte das *Recht auf politisch-gesellschaftliche Integration* sieht. Es wird an dieser

Stelle also darum gehen, das Recht auf Rechte als das Menschenrecht schlechthin in seinen normativen Implikationen nachzuvollziehen.

Bei der Frage nach der normativen Fundierung des Rechts auf Rechte bei Hannah Arendt rückt eine Debatte in den Mittelpunkt, welche uns kurz von dem eigentlichen Thema der Arbeit wegführt: Wenn man bei Arendt nach den letzten philosophischen Gründen dieses Rechtes sucht, stößt man bei ihr auf ein Konzept der ›Ästhetik des Politischen‹. Dieses wird zumeist im Zusammenhang mit seinen Parallelen zum Ästhetizismus Friedrich Nietzsches diskutiert (vgl. u.a. Villa, 1992; Biskowski 1995, Schoeman 2008). Uns interessiert hierbei nur, inwiefern aus Arendts ästhetisch aufgeladenem Politikverständnis das Recht auf Rechte logisch folgt, ohne weiter auf die Nähe zu Nietzsche einzugehen. Was die Primärquellen anbelangt, so ergibt sich Arendts ästhetischer Ansatz eher aus einer Gesamtschau ihrer Schriften denn aus einzelnen Werken.

Der Aufbau der Arbeit sei nochmals zusammengefasst: Die Arbeit besteht aus zwei Hälften. In der ersten wird Arendts allgemeine Philosophiekritik mit ihrer Gegenüberstellung der existenziellen Modi ›Wüste‹ und ›Welt‹ herausgearbeitet (I). Dies geschieht zunächst anhand ihrer Dissertation zu Aurelius Augustinus (I.1). Es wird nachvollzogen, wie Arendt die in Anlehnung an die augustiniische Philosophie gewonnenen Begriffe für sich konkretisiert und sie zu Grundlage des eigenen Denkens macht (I.2-4). Die auffälligen Parallelen zwischen Arendts Augustinus-Interpretation und Heideggers *Sein und Zeit* werden anschließend genauer überprüft, um diejenige philosophische Grundhaltung herauszuschälen, gegen die sich abzugrenzen Arendt zu ihrem theoretischen Hauptanliegen macht (I.5). Schließlich wird in einer Zusammenschau der drei Theoretiker Arendts eigene Position bestimmt und ihr zentrales erkenntnistheoretisches Argument näher beleuchtet (I.6).

In der zweiten Hälfte der Arbeit wird die arendtsche Erkenntnistheorie auf empirische Realitäten und damit auf den Anwendungsbereich der Menschenrechte übertragen (II). Seine empirische Konkretisierung erfährt das Wüste-Welt-Schema bei Arendts Analysen zu Phänomenen wie Staatenlosigkeit und Barbarei, und schließlich im Holocaust (II.1-2), welcher als die historische Manifestation des ›radikal Bösen‹ den Extrempol eines zur Wüste gewordenen Existenzmodus darstellt (II.3). Menschenrechte vermögen in einem solchen Kontext nichts auszurichten, sie scheitern daran, dass sie den Wüsten-Modus nicht nur nicht beseitigen, sondern in eventuell sogar reproduzieren (II.4). Das Recht, Rechte zu haben, wird als dasjenige Mittel vorgestellt, mit dem Arendt die Aporien der Menschenrechte zu umgehen hofft (II.5), wobei seine letztendliche normative Fundierung nicht eindeutig ist (II.6). Schließlich wird ein Vorschlag gemacht, welche Position Arendt einer philosophisch begründeten Menschenrechtstheorie einzuräumen bereit wäre (II.7). Die Ergebnisse dieser Arbeit werden am Schluss noch einmal resümiert.

I *Vita activa und vita contemplativa* – Hannah Arendts Philosophiekritik

Arendt entwickelt ihre Menschenrechtskritik aus einer allgemeineren Theorie darüber, wie sich das philosophische Denken und die von Menschen geteilte Wirklichkeit zueinander verhalten. Zentral in diesem Zusammenhang ist Arendts These, dass es unmöglich sei, eine Aussage über das ›Wer-einer-ist‹ zu treffen (vgl. Va, 222). Das Wesen eines Menschen lässt sich, so Arendt, sprachlich nur als ein ›Was-einer-ist‹ fassen. Die Sprache scheitert an der Schwelle zur Personalität eines Menschen, sie kann ihn immer nur als Eigenschaften-Bündel beschreiben.

Es stellt sich heraus, dass die Sprache, wenn wir sie als ein Mittel der Beschreibung des Wer benutzen wollen, sich versagt und an dem Was hängen bleibt, so dass wir schließlich höchstens Charaktertypen hingestellt haben, die alles andere sind als Personen, hinter denen vielmehr das eigentlich Personale sich mit einer solchen Entschiedenheit verbirgt, dass man versucht ist, die Charaktere für Masken zu halten, die wir annehmen, um das Risiko des Aufschlusses im Miteinander zu verringern – gleichsam als schalteten wir eine Schutzschicht ein, um die bestürzende Eindeutigkeit des Dieser-und-niemand-anders-Seins abzdämpfen. (ebd., 223)

Eng mit dieser *Unsaybarkeit* des ›Wer‹ einer Person ist deren *Undenkbarkeit* verbunden. Arendt lokalisiert die Person in einer Sphäre des alltäglichen Umgangs der Menschen miteinander, nur hier tritt sie in Erscheinung. Das Denken jedoch, welches sich mittels Vernunft in sprachlichen Strukturen vollzieht, gehört einer ganz anders gearteten, einsamen Sphäre an und kann diese auch niemals verlassen, um ›unter die Menschen zu gehen‹ und ihre Lebensrealität nachzuvollziehen.

Diese zentrale Denkfigur in Arendts Werk ist der Schlüssel zu ihrer Menschenrechtskritik. Sie beruht auf einer *theoretischen Zweiteilung der Wirklichkeit* in Erlebnis- und Geistessphäre. Wir finden diesen Ansatz in keinem ihrer Werke so systematisch entwickelt wie in der Dissertation zum Liebesbegriff bei Augustinus. Auch wenn seine Anwendung auf die Menschenrechtsproblematik erst in späteren Werken erfolgt, lassen sich hier die grundlegenden Züge des arendtschen Gedankenganges erkennen. Deshalb muss hier auf dieses sonst kaum beachtete frühe Werk näher eingegangen werden.⁹

I.1 *Weltentfremdung und Nächstenliebe – die Dissertation zu Augustinus*

Worauf Arendt in ihrer Arbeit über Augustinus stößt, ist die Unmöglichkeit einer gleichzeitigen *Weltabgewandtheit* und *Nächstenliebe*. Augustinus fordert beides, doch auch nachdem Arendt die verschlungenen Argumentationsfäden in seinem Werk entwirrt hat, stehen beide Prinzipien einander unvereinbar gegenüber.

⁹ Für die folgenden Ausführungen über Augustins Werk halte ich mich ausschließlich an Arendts Interpretation, da hier nur relevant ist, was *Arendt* mit dem Denken Augustins macht.

Zentrales Motiv bei Augustinus ist die ›Welt‹. Sie bildet den Ort, an welchem sich der Mensch immer zunächst wiederfindet und auf den er sich bezieht. Der Mensch macht die vorfindlichen Werke Gottes erst zu einer Welt: Vermöge seiner Liebe zu ihnen verleiht er sie sich ein, setzt sich zu ihnen ins Verhältnis und schafft so ein Bezugssystem, welches erst ›Welt‹ ist (vgl. LbA, 15).¹⁰ Der Mensch als Sterblicher ist permanent mit dem eigenen Tod konfrontiert. Er sucht das Vergessen seiner Sterblichkeit in der Liebe zur Welt (*cupiditas*), da die ihn umgebenden Dinge ihm dauerhafter als die eigene Existenz erscheinen (vgl. 57). Der Mensch verliert sich an die Welt und glaubt, darüber seine eigene Sterblichkeit vergessen zu können. Für Augustinus ist eine Liebe zur Welt jedoch eine fehlgeleitete Liebe. Denn die Welt ist ebenso vergänglich wie das menschliche Leben, da sie im Tode des Einzelnen für ihn erlischt. Wenn also die Vereinigung mit der Welt immer eine vorläufige bleibt, da der Mensch irgendwann unweigerlich aus der Welt scheiden muss, paart sich die Liebe immer schon mit der Angst vor dem Verlust des Geliebten, welcher unausweichlich eintritt (vgl. 8). Das Resultat einer Liebe an die Welt ist also Furcht. Der sterbliche Mensch, welcher seine Welt liebt, lebt in der Furcht vor dem Tod, in dem er alles verlieren wird, was er liebt (vgl. ebd.).

Die einzige Möglichkeit, dieser Vergeblichkeit der Liebe zu entrinnen, besteht darin, seine Liebe auf einen Gegenstand zu richten, der unverlierbar ist: auf Gott (vgl. 13). Und indem der Einzelne seine ganze Liebe auf Gott richtet, tritt er gleichsam aus der irdischen Welt heraus. Sie, die Welt, welche nur durch seine Liebe zu ihr Wirklichkeit geworden ist, löst sich auf und Gottes Reich tritt an ihre Stelle. Und da Gottes Reich ewig ist, ist es unverlierbar.¹¹ Die Liebe zu Gott (*caritas*) bedeutet also Furchtlosigkeit (vgl. 15). Der entscheidende Grund, warum der Mensch sich von der Welt ab- und Gott zuwenden soll, ist für Augustinus der, dass er die Welt als Sterblicher unausweichlich verlieren wird, während die Liebe zu Gott Bestand haben kann (vgl. 17).

Doch wenn er die irdische Welt nicht lieben darf, so darf er auch sein irdisches Selbst nicht lieben. Es ist genauso vergänglich wie alles Irdische.¹² Sein ganzes Begehren richtet sich auf die Zukunft, auf das Reich Gottes, er lebt in einem zukünftigen Reich und die irdische Welt und sein irdisches Ich-Selbst werden im fremd.¹³ In dieser, mit Arendts Worten: »pseudochristlichen‹ Selbstverleugnung« (19) gipfelt also die Abkehr von der Welt. ›Pseudochristlich‹ deshalb, weil diese Liebe zu Gott nicht aus der frommen Einsicht in ihre moralisch-religiöse Gebotenheit entspringt, sondern eine Flucht vor der Furcht ist, die nur durch die Liebe zu Gott überwunden werden kann (vgl. 20). Der Einzelne flieht vor der Sterblichkeit, welche ihn mit existenzieller Angst erfüllt und all seine Liebe letztendlich ins furchtbare Nichts nach dem

10 In diesem Kapitel beziehen sich alle Verweise im Text auf dieses Werk.

11 Vgl. ebd., S. 16: »Der Mensch liebt Gott als das Ewige, das er selbst nicht ist, als das, was ihm zugehört und nie entrissen werden kann.«

12 Vgl. ebd., S. 17: »Auf der Suche nach sich selbst findet der Mensch sich als einen, der sterben wird [...]. Auf das eigene Selbst ist kein Verlass.«

13 Vgl. ebd., S. 18: »Der in der *caritas* Liebende ist nur noch in der zukünftigen Ewigkeit. In diesem Vergessen [d.h. das Sich-an-Gott-Vergessen, A.S.] hört er auf, er selbst zu sein, ein Einzelner. Seinen Seinsmodus des Sterblichen verliert er, ohne Gott oder ewig zu sein.« (vgl. auch ebd., S. 20)

Tode laufen lässt, in die Ewigkeit, an welcher er durch seine Gottesliebe teilhat. Da diese Ewigkeit eine zukünftige jenseits der irdischen Welt ist, verblasst sein irdisches Ich. Und ebenso verblasen alle anderen Menschen um ihn, da sie auch Teil der Welt sind, aus der er flieht.

Wie nimmt nun ein in *caritas* Liebender die Welt wahr? Die Welt als vorläufige erhält ihren Sinn für ihn nur als Vorstufe zum zukünftigen Gottesreich. In diesem Fluchtpunkt wird die Welt zum Mittel (*uti*), das Reich Gottes zum Selbstzweck (*frui*).¹⁴ Die Welt, welche hinter der Liebe zu Gott verschwindet, ersteht wieder als eine auf das Reich Gottes hin geordnete. Sie schöpft ihre Relevanz nicht aus sich selbst, sondern aus einem externen Zweck, aus ihrer Eigenschaft als Vorstufe zum göttlichen Reich. Und in der *caritas* bewegt sich der Mensch in dieser Welt furchtlos, weil er ganz von ihr entfremdet ist und ihr Verlust ihn nicht mehr schreckt (vgl. 23). Er ist *frei*, weil er die Welt gebrauchen kann, aber als Bewohner des zukünftigen Gottesreiches unabhängig von ihr ist (vgl. 24).

Die Welt wird so nicht mehr um ihrer selbst willen geliebt, sondern sie erhält durch den in der absoluten Zukunft liegenden Beziehungspunkt einen Sinn, eine Eigenschaft, um derentwillen sie geliebt wird. Und ebenso wird alles in ihr, die Dinge wie auch der Einzelne und sein Nächster, nur in seiner Eigenschaft als Teil der Ordnung geliebt. Die unmittelbare Erfahrung des Selbst und des Nächsten werden abgelöst durch das betrachtende Ordnen, das allem seinen Wert bemisst.¹⁵ Das Verhältnis der Menschen zueinander ist in der *caritas* zur Gänze versachlicht und, wie Arendt konstatiert: »Eine ursprüngliche Beziehung zum Nächsten und zur Welt ist damit [...] ausgeschaltet« (27).

Was nun bei Augustinus zwischenmenschliche Anerkennung überhaupt noch möglich macht, ist die Erkenntnis des Einzelnen, dass der Nächste auf derselben Stufe in der auf das göttliche Reich gerichteten Ordnung steht wie er selbst: Der Nächste ist Nächster nur, insofern er in derselben Relation zu Gott steht wie ich. Er wird nicht mehr erfahren in den konkret weltlichen Begegnungen – etwa als Freund oder Feind –, sondern er ist im Vorhinein schon als Mensch in eine Ordnung hineingestellt, die über meine Liebe zu ihm entscheidet (vgl. 27f.).

An dieser Stelle leuchtet eine Problematik auf, welche Hannah Arendt ihr ganzes Schaffen über begleiten wird: *Die Diskrepanz zwischen dem Verhältnis von Menschen, die sich im Umgang miteinander unmittelbar erfahren und erkennen, und dem Verhältnis, welches Menschen zueinander haben, die ineinander lediglich die gemeinsame Eigenschaft des Menschseins erblicken.* In der Augustinus-Interpretation treten die Umrisse ihrer späteren Theorien bereits deutlich hervor: Der Preis, den der Einzelne für seine Zuwendung zu Gott zahlt, ist die Entfremdung von der Welt, die für ihn von da an eine »Wüste« ist, ein karger Lebensraum, in dem es zu überdauern, aber nicht sich sesshaft zu machen gilt. Eine Wüste ist die Welt nicht, weil man in ihr nicht leicht überleben könnte, sondern weil in ihr alles fremd ist, die Dinge und die Menschen, sie sind alle

14 Vgl. ebd., S. 22: »Die *caritas* [...] hat den Bezug zur Welt nur, sofern die Welt brauchbar ist für ihr letztes Ziel. Im *uti* der Welt ist die Welt auf Gott bezogen.«

15 Vgl. ebd., S. 25: »Mit der Bestimmung des zu Liebenden geht Hand in Hand der *Grad der dilectio*, der sich nach der Ordnung richtet, die jedem seinen Platz anweist. Ein jeder wird so, weder mehr noch weniger, geliebt als ihm zukommt« (Hervorhebung im Original).

nur Schatten, sie haben alle nur eine Eigenschaft: ihre Position in der von der *caritas* gestifteten Ordnung. Und so tritt der Mensch dem Menschen denn auch *nur* als Mensch, als ein Gleicher in einer abstrakten Ordnung entgegen, nie als individualisierte *Person* – als Freund oder Feind. Für Arendt liegt zwischen dem bloßen Menschsein und dem Personsein die ganze Welt.

Um diese Dichotomie weiter zu verdeutlichen, sollen nun die Begriffe ›Welt‹ und ›Wüste‹ umfassender herausgearbeitet werden, da sie die beiden Pole von Arendts *human condition* bilden. Wir wenden uns dafür nun auch den späteren Werken Arendts zu, wenngleich die Dissertation zu Augustinus Ausgangspunkt der Betrachtungen bleibt.

1.2 *Der Mensch in der Wüste*

Für Arendt lebt ein bloßer Mensch in der Wüste, eine Person dagegen in der Welt. Der Terminus der ›Wüste‹ stammt von Augustinus, dieser schreibt: »*Mundus iste omnibus fidelibus quaerentibus patriam sic est, quomodo fuit eremus populo Israel.*«¹⁶ Arendt übernimmt dieses Bild, es taucht über ihre Werke verteilt immer wieder auf.¹⁷ Doch sie wertet es radikal um: Anders als Augustinus blickt sie mit Schrecken auf die isolierten Existenzen, welche die Welt nie zu ihrer Heimat machen dürfen. In der englischen Übersetzung ihrer Dissertation schreibt sie als direkte Erwiderung auf Augustinus: »Would it not then be better to love the world in cupidity and be at home? Why should we make a desert out of this world?«¹⁸

Bei Augustinus wird dem Menschen die Welt zur Wüste, weil er sich in der Liebe zu Gott von ihr abwendet. Dieses Motiv der Abkehr von einer vermeintlich eiteln Welt wird von Arendt in ihrem späteren Werk immer wieder hervorgeholt, und es dient ihr nicht nur zur Charakterisierung christlicher Weltabgewandtheit, sondern als Metapher für den gesamten Bereich des Kontemplativen, insbesondere der Philosophie. Welche Parallelen es zwischen der christlichen und der philosophischen Weltfremde gibt, wird uns später weiter beschäftigen, hier sei zunächst die Art und Weise menschlicher Existenz in der Wüste umrissen, so wie Arendt sie an den verschiedenen Stellen ihres Werkes beschreibt.

Das alles bestimmende Strukturmerkmal der Wüste ist die *Isolation*. Bei Augustinus sind die Menschen in einer Wüste, weil sie in ihrer Gottesliebe immer schon außerhalb der sie umgebenden Welt stehen und diese zwar betrachten, aber nicht mehr unmittelbar erleben. Das dieser Betrachtung inhärente Ordnungsprinzip ist das Ausgerichtetsein auf ein zukünftiges Gottesreich. Menschen begegnen einander nur als Glieder dieses geordneten Weltgefüges, sie können keine Beziehungen zueinander knüpfen. Durch die permanente Objektivierung des Anderen anhand einer abstrakten Ordnung werden die Verhältnisse zwischen den Menschen statisch und der soziale Raum zwischen ihnen bleibt leer.

16 Zit. n. Arendt, LbA, S. 13. Dt.: »Diese Welt bietet allen nach Glauben Strebenden ein solches Vaterland, wie es dem Volk Israel die Wüste war« (Übersetzung von mir).

17 Vgl. u.a.: WiP, S. 80, 121, 124; VLdG I, S. 16; VLdG II, S. 214; ÜdR, S. 354.

18 Zit. n. Brunkhorst, 1999, S. 27. Im deutschen Original formuliert Arendt weniger drastisch: »Warum aber ist die Welt für das Suchen des Menschen eine Wüste? Wie und wodurch kann der Mensch ohne jeden Anspruch an sie in seinen suchenden Fragen leben?« (LbA, S. 13).

In der Wüste können die Menschen arbeiten oder sie stellen Dinge her oder denken – Tätigkeiten, die der Isolation eignen –, doch sie können nichts *gemeinsam* tun, das heißt, sie können nicht gemeinsam *handeln* (vgl. Va, 234) – womit alles Politische aus dieser Sphäre ausgeschlossen ist.¹⁹ Wenn sich die Bewohner der Wüste zueinander verhalten, so kann dies lediglich in zweierlei Art geschehen: als *Güte* oder als *Verbrechen*.

[D]ie Tatkraft der Güte wie des Verbrechens entspringen einer Distanz, in der die ursprüngliche Fremdheit des durch die Geburt in die Welt Gekommenseins festgehalten wird, wobei es [...] gleichgültig ist, daß diese Fremdheit in dem einen Fall sich im Selbstopfer und im anderen in einer absoluten Selbstsucht sich realisiert. Vom Standpunkt des Miteinanders handelt es sich in beiden Fällen um Phänomene der Verlassenheit [...]. (ebd., 220)²⁰

Bei Augustinus wählt der Mensch in der *caritas* die Güte als Modus des Miteinander, da der Nächste »sich in dieselbe Relation zu Gott stellt« wie er selbst (vgl. auch AaP, 26f.). Im zweiten Teil dieser Arbeit werden wir sehen, dass das Verbrechen aber ebenso nahe liegt. Da die Relation zu Gott die einzige relevante Eigenschaft am Einen ebenso wie am Anderen ist, sind in der Wüste alle Menschen gleicher Natur. Diese natürliche ›*Gleichartigkeit*‹ grenzt Arendt scharf von dem Begriff der ›*Gleichheit*‹ ab, da letztere notwendig politische und soziale Beziehungen voraussetzt:

[Es] ist die politische Gleichheit gerade das Gegenteil etwa der Gleichheit vor dem Tode, die in der Tat besagt, daß alle Menschen gleich sterblich sind, oder der Gleichheit vor Gott, die, zumindest innerhalb des Christentums, besagt, daß alle Menschen gleichermaßen Sünder sind vor Gott. [Wir haben es hier] in Wahrheit mit Gleichartigkeit und nicht mit Gleichheit zu tun [...]; wobei immerhin zu bedenken ist, daß diese Gleichartigkeit erfahrungsgemäß gerade nur in der äußersten Verlassenheit zu realisieren ist, in die keine Verständigung mit anderen mehr dringt. (Va, 273)

Wodurch sich politische Gleichheit realisiert, wird später zu klären sein. An dieser Stelle genügt es, festzuhalten, dass in der Wüste, dem Ort totaler Isolation, die Menschen sich als Gleichartige begegnen, also als Lebewesen, welche eine bestimmte, maßgebende Eigenschaft teilen – mithin diejenige, in welcher sich zugleich ihr Menschsein ausdrückt.

Da in der Wüste nur diese eine Eigenschaft des Menschseins zählt, gibt es über die prinzipielle Gleichartigkeit der Menschen hinaus nichts, was sie unterscheidet. In der Isolation sind sich die Menschen alle gleich fern, der Einzelne scharft um sich keinen Kreis an Bekannten, zu denen er in verschiedenerelei Beziehung stehen kann. Als Kommentar zu Augustinus stellt Arendt fest: »Die selbstverleugnende Liebe liebt unter Verzicht auf sich selbst, und das besagt, sie liebt alle Menschen in der absoluten Unterschiedslosigkeit, die ihr die Welt zu *eremus* [lat. Wüste, A.S.] werden lässt« (LbA, 70). Auf diese Weise »vernichtet« die Liebe zu Gott »alle menschlichen Maßstäbe« (ebd., 69), das heißt sie verhindert, dass sich die Menschen in ihrer Einzigartigkeit erleben und erkennen. Erblickt ein Mensch im anderen lediglich seine Eigenschaft des Menschseins, so übersieht er das, was diesen Menschen eben als einzigartig auszeichnet,

¹⁹ An einer Stelle der *Vita activa* beschreibt Arendt die Tyrannis als diejenige Staatsform, welche durch die Isolation ihrer Bürger untereinander jeden Ansatz des Politischen erstickt (vgl. Va, S. 256).

²⁰ Zur Güte als Nicht-Handeln vgl. auch WiP, S. 61f.

er liebt nicht »einfach ihn, sondern etwas in ihm, das gerade, was er von sich selbst her nicht ist« (ebd., 70). Eine Gruppe solcher »eindimensionaler« Menschen sind »nur noch Duplikate der Gattung Mensch« (WiP, 106), sie haben jegliche Individualität verloren.

1.3 Die Welt zwischen den Personen

Die Beschränktheit dieser Perspektive auf den Nächsten wird offenbar, nimmt man den Gegenbegriff der »Person« zum Vergleich: Als Person tritt uns ein jeder Mensch in seiner überwältigenden Unmittelbarkeit und Respekt einflößenden Einzigartigkeit entgegen.

Der Raum, in welchem sich die Personalität eines jeden Menschen manifestiert, ist die »Welt«. Damit meint Arendt einen »Erscheinungsraum«, der entsteht, »wo immer Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen« (Va, 251). Arendt übernimmt Augustinus Ontologie der Welt teilweise in ihren späteren Schriften: Die Welt ist auch für sie nicht von vornherein vorfindlich: sie wird durch das Miteinander-Handeln der Menschen permanent neu gebildet und verändert. Im Erzeugen und Umgehen mit der Welt wird der Mensch ein Teil von ihr, er wird ganz weltlich (vgl. LbA, 15). In der *Vita activa* beschreibt Arendt die Welt als »gegenständliches Gebilde von Menschenhand« (Va, 258):

Ohne von Menschen bewohnt und von ihnen andauernd besprochen zu werden, wäre die Welt nicht mehr als ein Haufen beziehungsloser Dinge, auf den jeder Einzelne in seiner Isolation noch einen von ihm gefertigten Gegenstand werfen könnte, ohne jedoch je hoffen zu dürfen, daß sein Produkt sich einer Dingwelt fügen oder einfügen werde. (ebd.)

Obwohl die Welt dem Menschen zunächst näher steht als das Gottesreich, wird sie von Augustinus als eitel verworfen. Arendt jedoch betont die Wichtigkeit der Welt als »Behausung« (ebd.) für alle menschlichen Angelegenheiten. In ihr erst kann der Einzelne sich den Anderen in seiner ganzen Individualität offenbaren, und das bedeutet, er kann – und muss – sich als Person zeigen, welche *einzigartig* ist. In dem die Welt von Personen bewohnt ist, welche je für sich stehen und nicht nur als »Exemplare der Gattung Mensch« nebeneinander existieren, wird sie zum Ort der *Pluralität* von Menschen. »[M]enschliche Pluralität ist eine Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder einzigartig ist.« (ebd., 214), beschreibt Arendt dieses Phänomen.

Mit anderen Worten: In der Welt haben wir es nicht mit *dem* Menschen in mehrfacher Ausfertigung, sondern mit *den* Menschen in ihrer Vielfalt und Inkommensurabilität zu tun. Die Strukturmerkmale der Welt sind *Pluralität* und *Aufeinander-Bezogensein* im Handeln. Die Menschen stehen sich als Personen gegenüber.

Der Ursprung dieses Personseins²¹ – oder: dass der Mensch ein »Jemand« ist – bleibt bei Arendt unbenannt. Sie spricht jedoch an einer Stelle der *Vita activa* davon, dass »die Erschaffung des Menschen

21 Arendt benutzt weitestgehend synonym die Ausdrücke Personsein, Jemand-sein, das Wer-jemand-jeweils-ist, oder schlicht das Wer-sein. Sie alle beinhalten den Verweis auf die Einzigartigkeit des Individuums.

als ein Jemand mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt: Es ist dies die Freiheit »des Anfangens selbst« (ebd., 216):

Weil jeder Mensch aufgrund seines Geborenses ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen die Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen. (ebd., 215, Hervorhebung im Original)

Arendt entwirft hier eine Anthropologie menschlicher Spontaneität und leitet daraus einen *Freiheitsbegriff* ab. Frei ist der Mensch, weil er mit seiner Geburt immer etwas grundlegend Neues in die Welt bringt, das nicht nur die zwangsläufige Fortsetzung von seiner Existenz zeitlich vorgelagerten Prozessen ist. Sie führt weiter aus:

[Die] Begabung für das schlechthin Unvorhersehbare [...] beruht auf der Einzigartigkeit, durch die jeder von jedem, der war, ist oder sein wird, geschieden ist, wobei aber diese Einzigartigkeit nicht so sehr ein Tatbestand bestimmter Qualitäten oder der einzigartigen Zusammensetzung bereits bekannter Qualitäten in einem ›Individuum‹ entspricht, sondern vielmehr auf dem alles menschlich Zusammensein begründenden Faktum der Natalität beruht, der Gebürtlichkeit, kraft der jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist. [...] Will man den Jemand, der einzigartig in jedem neuen Menschen in die Welt kommt, bestimmen, so kann man nur sagen, daß es in Bezug auf ihn vor seiner Geburt ›Niemand‹ gab. (ebd., 217)

Aus den vorangegangenen Zitaten geht hervor, dass das Personsein *Voraussetzung*, nicht Ergebnis jeden Neuanfangs ist, wie es in der Literatur gelegentlich gedeutet wird. Erst die Tatsache, dass man als *Jemand* zur Welt kommt, und somit als etwas gänzlich Neues in die Welt tritt – im Gegensatz zum Tierjungen, welches nur ein weiteres Exemplar seiner Gattung darstellt –, befähigt zu Neuem, dazu, eine neue »Kette von Ereignissen« (WiP, 32) anzustoßen. Wäre die Natalität schlechthin die Eigenschaft, welche das Personsein begründet, so gälte dies für alle Lebewesen. Arendt betont jedoch, dass der Mensch sich vor allen anderen Spezies durch die Einzigartigkeit jedes Individuums auszeichne (vgl. Va, 214).

Da diese Einzigartigkeit jedoch »nicht so sehr ein Tatbestand bestimmter Qualitäten« ist, sondern vielmehr aus einem nicht weiter begründeten Jemand-Sein resultiert, scheint sie sprachlich nicht fassbar zu sein. Sie findet jedoch ihren Ausdruck im Sprechen²² und Handeln:

Sprechend und handelnd unterscheiden die Menschen sich aktiv voneinander. [Sprechen und Handeln] sind die Modi, in denen das Menschsein sich offenbart. Dies aktive In-Erscheinung-Treten eines grundsätzlich einzigartigen Wesens beruht, im Unterschied von dem Erscheinen des Menschen in der Welt durch Geburt, auf einer Initiative, die er selbst ergreift [...] (ebd.)

Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein [...] und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborenses bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen. (ebd., 215)

22 Mit ›Sprechen‹ meint Arendt nicht jede Form verbalen Informationsaustausches, sondern das beredete Überzeugen, das gemeinsame argumentative Sprechen über die Welt. In diesem Verständnis wird das Sprechen zum verbalen Äquivalent des Handelns. Wird das Sprechen seiner sozialen Komponente beraubt, verliert es auch seine Fähigkeit, eine gemeinsame Welt zu stiften, es wird zum »bloßen Gerede« (Va, S. 221); vgl. auch Trawny, 2005, S. 136ff.

Das Jemand-sein hat seinen Ursprung nicht in bestimmten Eigenschaften, aber es bestätigt sich im Handeln und Sprechen mit anderen, da es hier Neuheit in der Geburt, welche nur aufgrund des Jemand-seins überhaupt eine solche war, reproduziert wird. Die Fähigkeit zum Handeln und Sprechen ist also der *Beweis* dafür, dass jeder Mensch ein Jemand ist, nicht aber der *Grund*. Im Handeln gibt sich der Jemand unwillkürlich als solcher zu erkennen:

Im Unterschied zu dem, *was* einer ist, im Unterschied zu den Eigenschaften [...], ist das eigentlich personale *Wer-jemand-jeweilig-ist* unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mit offenbart, was wir sagen oder tun. (ebd., 219, Hervorhebung von mir)

Das Jemand-sein und seine Einzigartigkeit entziehen sich nun aber, obwohl sie sich über Handeln und Sprechen offenbaren, der Beschreibung durch die Sprache.

[Denn alle sprachlichen] Definitionen laufen immer auf Bestimmungen und Interpretationen dessen hinaus, *was* der Mensch ist, welche Eigenschaften ihm im Vergleich zu anderen Lebewesen zukommen mögen; während die *Differenzia specifica* des Menschseins ja gerade darin liegt, daß der Mensch ein *Jemand* ist und daß wir dieses Jemand-Sein nicht definieren können, weil wir es mit nichts in Vergleich setzen und qua *Wer-Sein* gegen keine andere Art des *Wer-seins* absetzen können. (ebd., 223, Hervorhebung von mir)

Mit anderen Worten: der Einzelne kann sein Personsein zwar in der durch Handeln und Sprechen geschaffenen Welt offenbaren, diese Offenbarung kann aber sprachlich nicht reproduziert werden. Wer wissen will, wer jemand ist, der muss seine Handlungen und Sprechakte erleben, er kann sich seine Person nicht beschreiben lassen.

Auch Gleichheit ist nur in der miteinander geteilten Welt möglich. Während in der Wüste die Menschen auf eine gemeinsame Eigenschaft reduziert und so für *gleichartig* genommen werden, können sich in der Welt die Menschen gerade als ungleichartige Individuen wahrnehmen, aber im gemeinsamen Handeln in »von vornherein festgelegten Hinsichten und für bestimmte feststehende Ziele »angleichen« (ebd., 273). *Gleichheit* ist folglich immer schon politisch und Politik »beruht auf der Tatsache der Pluralität von Menschen« (WiP, 9).

1.4 Wüste und Welt – eine Zusammenfassung

Ausgehend von Hannah Arendts Augustinus-Interpretation wurde in den vorangegangenen Kapiteln eine für ihr späteres Denken zentrale Unterscheidung herausgearbeitet, die Dichotomie *Wüste–Welt*. Beide Begriffe bezeichnen Sphären menschlicher Existenz, oder besser, Verhältnisse der Menschen zu sich selbst, zu Anderen und zu der sie umgebenden Dingwelt. Je nachdem, wie der Einzelne sich zu diesen Gegenständen stellt, wird seine Existenz zu einem Leben in der Wüste oder in der Welt. Beides sind also nicht Räume, die, wenn man zwischen ihnen wechselt, parallel bestehen bleiben, sondern sie werden aus individueller Perspektive ständig neu gestiftet, oder, um mit Heidegger zu sprechen, sie sind *Modi des*

Seins. Der Modus ›Wüste‹ ließe sich bei Arendt über die Kennzeichen – in Heideggers Begrifflichkeit: *Existenzialien* – Isolation, Gleichartigkeit, Arbeiten, Herstellen und Denken beschreiben. Der Seinsmodus ›Welt‹ wiederum zeichnet sich durch Aufeinander-Bezogenheit, Einzigartigkeit, Pluralität, potentielle Gleichheit sowie Handeln und Sprechen aus.

Wüste und Welt bilden auf diese Weise die zwei Möglichkeiten der *human condition*, sie bezeichnen Bedingungskonstellationen, unter denen Menschen leben. Wenn das Jemand-Sein schon nicht als Eigenschaft benennbar ist, so sind es doch die Bedingungen, unter denen es sich manifestiert.

Der Rückgriff auf das heideggersche Begriffsrepertoire erfolgt hier keineswegs willkürlich: Tatsächlich übernimmt Arendt den Kern der Fundamentalontologie des frühen Heidegger, wenn auch unter gewichtigen Modifikationen. Dies ist insofern interessant, als sich in den von ihr vorgenommenen Umwertungen der Kampf widerspiegelt, den Arendt mit der Philosophie insgesamt meint austragen zu müssen – und ihre in dieser Auseinandersetzung gewonnene Position, die, wie wir sehen werden, wiederum entscheidend für ihre Menschenrechtskritik wird. Wir müssen also an dieser Stelle noch einmal einen Schritt zurück gehen und uns den Grundzügen heideggerscher Phänomenologie zuwenden, so wie sie in *Sein und Zeit* von ihm entwickelt wurden. Damit können wir dann schließlich genau die Position bestimmen, die Arendt gegenüber der Philosophie ihres Lehrers einnimmt, den sie stellvertretend für ein überkommenes Dogma der Philosophie nimmt. Es wird sich bei dieser Gelegenheit zeigen, dass sich die Augustinus-Dissertation stark im Rahmen von Heideggers Denken bewegt, aber gleichzeitig schon Arendts eigener, kritischer Standpunkt in Grundzügen erkennbar ist.

1.5 Heideggers Erbe

Arendts Fokussierung auf die Phänomene der Weltlichkeit und Weltlosigkeit bei ihrer Augustinus-Interpretation kommen nicht von ungefähr. Die ›Welt‹ ist zentrale Kategorie in der Philosophie ihres Lehrers Martin Heidegger, insbesondere in seinem ersten großen Werk *Sein und Zeit*, welches von Arendt intensiv studiert wurde. Hier bereits gibt es so etwas wie eine ›Wüste‹ und eine ›Welt‹, allerdings unter gänzlich anderen Vorzeichen: Heidegger favorisiert – ähnlich wie Augustinus – den vom alltäglichen Treiben der Welt losgelösten Seinsmodus. Die Wüste wird ihm als Denker zum ›Wohnsitz‹.²³

In *Sein und Zeit* folgt Heidegger der von Husserl formulierten Maxime: »Zu den Sachen selbst!«²⁴, und entwirft eine Fundamentalontologie, welche der »Frage nach dem Sinn des Seins« (39) auf den Grund gehen soll. Entscheidend für unsere Untersuchung ist, dass für Heidegger das Dasein, die spezifisch menschliche Existenzform (vgl. 52), immer schon ›In-der-Welt-Sein‹ – oder schlicht ›In-Sein‹ – bedeu-

23 In einer berühmten Stelle der *Aletheia* schreibt Heidegger: Zum Erkennen dessen, was ist, »braucht es das Vermögen, vor dem Einfachen zu erstaunen und dieses Erstaunen als Wohnsitz anzunehmen« (2000, S. 266). In diesem ›Erstaunen‹ drückt sich bereits eine Fremdheit gegenüber der Welt aus.

24 Heidegger, 1979, S. 27 u. 34. Verweise ohne nähere Bezeichnung beziehen sich in diesem Kapitel auf dieses Werk.

tet (vgl. 59). Eine jede Existenz findet in einer Welt statt und diese Welt ist nicht etwas dieser Existenz gleichsam nachträglich Hinzugefügtes, sondern notwendig dem Dasein zugehörig:

Der Mensch »ist« nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur »Welt«, die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie »zunächst« ein gleichsam in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine »Beziehung« zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, weil Dasein das In-der-Welt-sein ist, wie es ist. (57, Hervorhebung im Original)

Das In-der-Welt-sein hat zwei Modi. Der erste und gleichsam ursprünglichere – Heidegger spricht hier von einem »ontische[n] Zunächst des Daseins« (43) – ist der des ›*Besorgens*‹: des Besorgens um die Welt, in der man ist (vgl. 57). Der Begriff der Sorge hat hier keine ausschließlich negative Bedeutung, Heidegger versteht darunter ein Sich-Hinwenden zu und ein Aufgehen in der Welt und ihren alltäglichen Angelegenheiten. Wollte man hier den Vergleich zur Lehre des Augustinus ziehen, so könnte man sagen, dass das Besorgen der *cupiditas* entspricht, also einem Sich-Binden an die Welt, Heidegger gebraucht hier den Ausdruck einer »Verfallenheit an die ›Welt« (175).

Obwohl Heidegger an mehreren Stellen von *Sein und Zeit* behauptet, sein Blick auf die ontologischen Sachverhalte sei wertneutral (vgl. ebd.), fällt die pejorative Wortwahl seiner Beschreibungen dieses ersten Seinsmodus auf. Besonders deutlich wird diese Abwertung in den Abschnitten, welche der Beschreibung des ›Man‹ gewidmet sind, des »Subjekt[s] der Alltäglichkeit« (114), welches die Seinsweise des An-die-Welt-verfallen-Seins dominiert (vgl. 127). Unter dem Man stellt sich Heidegger eine Art Durchschnitt aller Selbste vor, welche sich in der ihnen vertrauten Welt bewegen und miteinander umgehen. Diese Durchschnittlichkeit findet Ausdruck in Formulierungen wie »Das macht *man* so« oder »Das macht *man* nicht«, womit nie ein einzelnes Selbst und auch nie die Summe aller Selbste, sondern eben ein Kondensat aller individuellen Seinsweisen gemeint ist, welche der einzelnen Existenz dann in Form eines quasi-personifizierten ›Man‹ gegenübertritt. Das Man ist omnipräsent, es drückt allen menschlichen Tätigkeiten den eigenen Maßstab der Durchschnittlichkeit auf, es »behält in allem Recht« (ebd.). Damit bietet das Man eine Orientierung in der Welt, es nimmt dem Einzelnen Entscheidungen ab – »In dieser Situation macht *man*...« – und stellt vermeintlich gesichertes Wissen bereit – »*Man* weiß, dass...«.

Doch die entscheidende Wirkung des Man ist, dass es den Blick auf die eigene Existenz, insbesondere die eigene *Sterblichkeit* verstellt. Denn das Man stirbt nie. In ihm wird gestorben, doch das sind, bis zum Schluss, immer die Anderen. Die Aussage »Man stirbt« ist ungleich weniger beängstigend als die Erkenntnis »Ich werde sterben«. In den alltäglichen Angelegenheiten verliert der Einzelne das Gefühl für sein Sein und seine Sterblichkeit, er bewegt sich in der »alltäglichen Indifferenz des Daseins«, welches ihm in seiner »Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit [und] Genussfähigkeit« die Möglichkeit der »Flucht vor und [dem] Vergessen des Seins« (43) bietet. »Die Öffentlichkeit verdunkelt alles« (127), schreibt Heidegger an einer Stelle, und damit ist sein Urteil über den ersten Seinsmodus auf den Punkt gebracht.

Im Man wendet also der Einzelne den Blick von seinem Sein ab und lässt sich einlullen von den täglichen Geschäftigkeiten. Und so kann er seine Lebensspanne durchmessen, ohne ein einziges Mal den Blick zu heben und den eigenen Tod an ihrem Ende sehen zu müssen. Heidegger spricht hier von der beruhigende Wirkung des Man (vgl. 188f., 252f.). Auffallend ist die Ähnlichkeit mit Arendts Augustinus-Interpretation. Auch hier wird der Impuls der Todesfurcht durch die Zuwendung zu den weltlichen Angelegenheiten der Menschen unterdrückt. Bei Augustinus wie bei Heidegger bedeutet die Liebe zur Welt nur eine Scheinlösung, denn sie verdeckt das Faktum der Sterblichkeit, ohne tatsächlich von der Last des Sterben-Müssens zu erlösen. Augustinus gibt diesen instabilen Modus zugunsten der *caritas*. Auch Heidegger bezeichnet die Verstricktheit in die alltäglichen Handlungen der Menschen nur als eine Vorstufe zum eigentlichen Selbst, die es zu überwinden gilt:

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-Selbst*, das wir von dem *Eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als Man-Selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muss sich erst finden. (129, Hervorhebung im Original)

Damit sind wir bei Heideggers Befund zum ersten Seinsmodus gelangt: Es ist der Modus der ›*Uneigentlichkeit* (vgl. 42). Doch wie gelangt man nach Heidegger zu einem *eigentlichen* Selbstsein?

Zunächst ist es so, dass der Mensch sein Verhältnis zur Welt frei bestimmen kann. Es bedarf also lediglich eines Willensaktes, um dem unauthetischen Leben im Man zu entkommen. Dieser liegt in dem bewussten In-Distanz-treten zu den weltlichen Dingen:

Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-Habens mit der Welt. Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Sein, in das Nur-noch-verweilen bei ... (61)

Es ist somit der Rückzug von der Welt und ihren Angelegenheiten, welcher erst die Möglichkeit verschafft, das *wirklich* Vorhandene zu schauen. Dabei tritt der Betrachter nicht ganz aus der Welt hinaus, denn es gibt für Heidegger kein Dasein außerhalb der Welt, jedoch wird die weltliche Existenz außerhalb aller menschlichen Bezüge gestellt. Der Betrachtende enthält sich des Umgangs mit der Welt, er schaut sie an wie von ferne und gewinnt dadurch Klarheit über das »Vorhandene«. Dies ist nun der zweite, der eigentliche Seinsmodus: das »Nur-noch-verweilen bei...« beziehungsweise das »eigenständig[e] Sichaufhalten bei dem innerweltlich Seienden« (ebd.), das Betrachten ohne involviert zu sein. Erst dann ist laut Heidegger ein »*Vernehmen* des Vorhandenen« (ebd.) möglich, als eine Schau dessen, was das Sein *eigentlich* ausmacht.

Und wieder ist es die Todesfurcht, welche diesen Wechsel zwischen den Modi der Weltab- und Weltzugewandtheit erzwingt: Die Angst vor dem Tod, welche trotz der permanenten Ablenkung durch das Man in selten klaren Momenten hinterrücks einfällt, verweist das Selbst wieder auf seine eigene Sterb-

lichkeit zurück und kann so den Weg in eine eigentliche Existenz eröffnen, wenn der Einzelne den Mut hat, diesen klaren Bewusstseinszustand zu halten.

Das Vorlaufen [d.h. das Verrinnen des Lebens, A.S.] enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstigenden *Freiheit zum Tode* (266).

Thomas Rentsch stellt in seiner Heidegger-Biografie der heideggerschen existenzialen Analytik die christlich Dogmatik gegenüber und kommt zu dem Ergebnis, dass Heidegger – seinen anti-religiösen Ressentiments zu Trotz – eine »gottlose Theologie«²⁵ entwickelt. In dieser entspräche, so Rentsch, das Verfallen an die Welt der christlichen Lehre vom Sündenfall. Plausibler ist es jedoch, es mit der augustinischen Lehre einer eitlen Liebe zur Welt gleichzusetzen, da sich diese beiden Phänomene, das Verfallen an die Welt und die *cupiditas*, sich in dreierlei Hinsicht gleichen: In ihrer Permanenz – im Gegensatz zur Einmaligkeit des Sündenfalls –, im Motiv der Uneigentlichkeit bzw. Eitelkeit der Welt und in der Todesangst als Impulsgeber für die Flucht ins Weltliche ebenso wie der anschließenden Abwendung von der Welt. Bei Heidegger wie bei Augustinus vollzieht sich hiermit derselbe entscheidende Standortwechsel bei der Betrachtung der Welt. Und diese wird ihnen dadurch zur uneigentlichen, eitlen, zum Aufenthaltsort ohne Heimat.

In *Sein und Zeit* finden sich also fast alle Motive, die Arendt auch aus Augustinus herausliest. Was Heidegger unter den Modi des Seins versteht – und was er an anderer Stelle »theoretisches Verhalten« im Gegensatz zum »praktischen« (69) nennt – entspricht der arendtschen Unterscheidung zwischen »Wüste« und »Welt«, wie sie sich in Arendts Dissertation andeutet. In ihrem späten Werk *Vom Leben des Geistes* verortet Arendt das betrachtende Leben ausdrücklich in der »Wüste«, wohingegen das tätige Leben in der Öffentlichkeit, also dem gemeinsamen Handlungsraum sich abspiele (vgl. VLdG I, 16).

In den Parallelen zwischen Augustinus und Heidegger manifestieren sich diejenigen Motive, welche Arendt in der gesamten abendländischen Denktradition ausmachen will. Schon bei Platon zeige sich die Überheblichkeit des Denkenden gegenüber weltlichem Handeln, etwa wenn er die Menschen einteilt »in die, die wissen und nichts tun und die, die tun und nichts wissen« (Va, 282) und in seinem Höhlengleichnis nur den Weltabgewandten die ewigen Ideen schauen lässt. Später habe dann der »christliche Glaube an ein Leben nach dem Tode, dessen künftige Wonne sich in den Freuden der Kontemplation ankündigt, die Degradierung der *vita activa* [besiegelt]« (ebd., 26). Nahtlos schließe sich dann die neuzeitliche Philosophie an, welche schließlich in Hegels und Marx' Versuche gipfelte, die Welt der Menschen in der Dialektik der Vernunft theoretisch oder faktisch aufzulösen (vgl. FTb, 18f.) und damit die »Philosophie zu »verwirklichen«« (ebd., 20). Diese Überhöhung der *vita contemplativa* wird für Arendt in der Phänomenologie Heideggers wieder aufgegriffen.

²⁵ Vgl. Rentsch, 1989, S. 100 u. 149.

Die Ähnlichkeit zwischen *Sein und Zeit* und Arendts Interpretation des Augustinus legt den Gedanken nahe, dass sich Arendt in ihrer Dissertation eigentlich an der Philosophie Heideggers abarbeitet. Wie auch schon bei Augustinus, dem sie Neo-Platonismus vorwirft (vgl. AaP, 25), grenzt sie sich in ihren späteren Werken gegen die weltfeindliche Position Heideggers ab. In einem Vortrag zu dessen achtzigsten Geburtstag führt sie aus:

In seiner wesentlichen Weltabgeschiedenheit hat es das Denken immer nur mit Abwesendem zu tun, mit Sachen oder Dingen, die der unmittelbaren Wahrnehmung entzogen sind. Steht man etwa einem Menschen von Angesicht zu Angesicht gegenüber, so nimmt man ihn zwar in seiner Leibhaftigkeit wahr, aber man *denkt* nicht an ihn. Tut man es doch, so schiebt sich bereits eine Wand zwischen die einander Begegnenden, man entfernt sich heimlich aus der unmittelbaren Begegnung. (MHaJ, 899)

Der Haupteinwand Arendts gegenüber Heidegger, der von ihm als eigentlich bestimmte Seinsmodus zerstöre die unmittelbare Erfahrung des Nächsten, ist lediglich eine Präzisierung ihres Einwandes gegen Augustinus, in der *caritas* sei die »ursprüngliche Beziehung zum Nächsten und zur Welt [...] ausgeschaltet« (LbA, 27).

Dabei gibt Heidegger Arendt bereits dasjenige Konzept an die Hand, mit welchem sie ihm später entgetreten wird: Obwohl Heidegger den ersten Seinsmodus durchweg mit Attributen der Durchschnittlichkeit, Dunkelheit und eben der Abwendung vom Eigentlichen beschreibt, so findet sich bei ihm doch ein Motiv, was die Negativität der Darstellung durchbricht und dieser Existenzsphäre eine ihr eigentümliche Bedeutung zu verleihen scheint: Es ist das der »*Person*«.

Die Person, oder das »Wer« ist für Heidegger das, »was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht« (114). Die Person kann sich nur im ersten Seinsmodus manifestieren, denn sie ist ein »Aktvollzieher«, das heißt, dass sie nur als »Vollzieher intentionaler Akte gegeben [ist]« (48). Sie erschließt sich dem Anderen primär dadurch, dass er sich ihr mit »besorgender Fürsorge« (124) nähert, also über eine individualisierte Beziehung. Damit scheiden die regungslosen Betrachtungen des Philosophen für sie als Erscheinungsraum aus. In dieser Definition klingt bereits das arendtsche Verständnis von der Offenbarung der Person im Handeln an. Auch findet sich bei Heidegger bereits eine Idee der Einzigartigkeit, wenn er feststellt, der Andere sei eben keine »Dublette des Selbst« (124): Um den Anderen als Dublette betrachten zu können, muss man nach Heidegger schon aus dem Mitdasein, also der geteilten Welt heraus getreten sein und sich so von ihm distanziert haben: Erst »[d]ieses »rücksichtslose« Mitsein »rechnet« mit den Anderen, ohne daß es ernsthaft »auf sie zählt« oder auch nur mit ihnen »zu tun haben« möchte« (125). Diese Stellen in *Sein und Zeit* sind zentral, will man verstehen, was Arendt meint, wenn sie von Welt und Personen spricht. Es geht ihr um eine soziale Welt, um das Mitdasein, in welchem der Andere immer schon in einen Kontext eingebettet ist, wenn er uns handelnd gegenübertritt. Er wird auf diese Weise relevant – man »zählt« auf ihn – und er bekommt eine ihm ganz eigene Stellung, indem man auf die eine oder andere Weise mit ihm

›zu tun‹ hat. Das muss nicht bedeuten, dass dem Anderen eine besondere Wichtigkeit im eigenen Leben eingeräumt wird, er wird lediglich als ein Jemand begreifbar. Auf diese Weise verwirklicht sich die Person des Anderen, sein ›Wer‹, erst im Umgang, im Mitdasein.

Heidegger streift also abseits seiner Kritik am Man ein Thema, welches geeignet ist, den Uneigentlichkeits-Vorwurf an der Welt zu entkräften. Es ist im zwischenmenschlichen Umgang scheinbar nicht alles verschattet und verzerrt, sondern es manifestiert sich in ihm ein zentrale Aspekt des menschlichen Wesens: sein Personsein. Zu diesem Schluss kommt Heidegger allerdings nicht und überhaupt wirken solcherlei Ideen in *Sein und Zeit* eher wie Fremdkörper. Heidegger räumt ihnen vergleichsweise wenig Raum ein und kommt im weiteren Verlauf der Argumentation nicht wieder auf sie zurück. Die Erkenntnismöglichkeiten des Mitdaseins verblassen hinter der grundlegenden Uneigentlichkeit des Man.

1.6 Augustinus – Heidegger – Arendt. Eine Zusammenschau

Dass Arendt sich ausgerechnet den Liebesbegriff gewählt hat, um das augustinische Denken zu erschließen, ist bezeichnend. Denn hier lässt sich ihr zentrales Anliegen am besten festmachen: Es gelingt ihr, die Unmöglichkeit einer wahrhaftigen Liebe zum Nächsten für den Fall auszuweisen, dass dieser nicht im unmittelbaren Umgang *erlebt*, sondern in der isolierten Betrachtung *gedacht* wird. Das von ihr bei Augustinus erläuterte Verhältnis zum Nächsten als ein mittelbares dient Arendt in ihrem späteren Werk als Negativfolie, auch wenn sie das an keiner Stelle explizit macht.

Bei Heidegger vollzieht das Denken als ›In-die-Nähe-kommen-zum-Fernen‹²⁶ dieselbe Abfolge von Weltab- und Weltzuwendung wie bei Augustinus. Und auch hier ist der Preis, den der Einzelne nach Arendt für die Seinsschau zahlen muss, die Zerstörung seiner unmittelbaren Beziehung zur Welt und damit auch zu seinen Mitmenschen.

Hier gelangen wir mit unserer Analyse nun an den Punkt, an welchem sich die arendtsche Philosophiekritik sicher lokalisieren lässt: Vor dem Hintergrund ihrer beiden großen philosophischen Gegenspieler, Heidegger und Augustinus, wird deutlich, welches begriffliche Raster Arendts Werk zugrunde liegt und vor allem, gegen welche Positionen sie argumentiert, wenn sie von der Notwendigkeit spricht, »Oasen in der Wüste« (ÜdR, 354) zu schaffen, bzw. eine Welt zwischen den Menschen zu etablieren. In ihrer Dissertation bleibt Arendts Kritik noch auf christliche Weltfremde beschränkt. Jedoch wird hier schon die Stoßrichtung erkennbar, welche auf eine Kritik an kontemplativer Weltentfremdung insgesamt hinausläuft.

Wie Heidegger geht Arendt davon aus, dass jede Form von Sein eine weltliche ist, anders als Augustinus lockt bei beiden nicht ein ewiges Gottesreich nach dem Tode. Beide fassen das In-der-Welt-sein als

²⁶ Heidegger, 1944, S. 49.

die Grundbedingung des Seins auf und nehmen es zum Ausgangspunkt aller Weltbeschreibung.²⁷ Dies erkannt zu haben, rechnet Arendt Heidegger hoch an:

Much more important than [his other] concepts is [Heidegger's] definition of human being as Being-in-the-world and his insistence to analyze everyday life in its ontological significance, as well as his awareness that traditional philosophy has always passed beyond neglected the immediate of these structures. (CwP, 25)

Und da In-der-Welt-Sein bei Arendt wie bei Heidegger notwendig Mit-Sein mit Anderen bedeutet, ist die Welt zunächst immer ein Ort der Pluralität von Menschen. In der Konsequenz wird die Welt für Arendt zum Handlungsraum und der erste Schritt ist getan von einer weltfremden Philosophie zu einem wirklichen Verstehen der *human condition* als plurale und damit potentiell politische. Dies alles klingt im »Mit-sein« Heideggers zwar bereits an, wird von ihm dann jedoch nicht weiter verfolgt, stattdessen wird Pluralität auf das unauthentische Man reduziert und verworfen. Arendt beklagt:

[...] Heidegger himself has never made articulate the implications of his philosophy in this direction [the direction of their political relevance, A.S.], and in some instances, he even used terms and connotations which are quite apt to mislead the reader into believing that he deals here with the old prejudice of the philosopher against politics as such [...]. (ebd.)

Es ist dieses »old prejudice«, das Arendt demontieren möchte: die Annahme, dass die Welt der Menschen in ihrer alltäglichen Geschäftigkeit etwas Uneigentliches ist, aus dem der Philosoph immer zunächst heraustreten muss, um das wahre Wesen der Dinge zu schauen. An dieser Stelle, an welcher Augustins und Heideggers Argumentationen ineinander laufen, dort wo bei beiden der Einzelne in die Welt als Fremder wieder eintritt, setzt Arendts Kritik an.

Für Arendt ist es gerade die Isolation des Denkenden, welche dramatische Fehlannahmen über die Wirklichkeit begünstigt. Denn der distanzierte Blick des Weltabgewandten auf die Gegenstände der Welt transformiert diese immer schon in »Vorstellungsbilder« (VLdG I, 91): »Die Kunst, die Sinnesgegenstände in Gedankendinge verwandelt, reißt sie [...] zunächst aus jedem Zusammenhang um sie zu entwickeln und so auf ihre neue und andersartige Funktion vorzubereiten« (ebd., 59; vgl. auch 82). Dies kommt daher, weil der gedachte Gegenstand »entsinnlicht« wird, also man an ihn denkt wie an etwas Abwesendes, dass eben nicht gerade erlebt wird.

[Das] Abwesende, das hervorgerufen und dem Geist vergegenwärtigt wird – eine Person, ein Ereignis, ein Denkmal –, kann nicht so erscheinen, wie es den Sinnen erschienen war, als wäre das Erinnern eine Art »Hexerei«. Damit es nur dem Geist erscheint, muss es erst entsinnlicht werden. (ebd., 90)

27 Vgl. Barash, 1990.

So kommt es, dass man einen Gegenstand nie gleichzeitig denken und erleben kann: »[D]as denkende Ich verlier[t] allen Kontakt zur Wirklichkeit, und das wirkliche, erscheinende Selbst denk[t] nicht« (VLdG II, 14). Selbst anwesende Gegenstände rücken in die Ferne, sobald man sie denkt:

Natürlich kann es vorkommen, daß man über einen Menschen oder einen Gegenstand nachzudenken beginnt, der noch anwesend ist; in diesem Fall hat man sich stillschweigend von der Öffentlichkeit zurückgezogen und verhält sich so, als wäre man schon abwesend. (VLdG I, 84)

So ist die Isolation des Denkenden gar nicht eine selbstgewählte, sondern sie ist notwendig sein Seinsmodus, das Denken selbst vollzieht schon den Rückzug aus der Welt. Die Gefährlichkeit der Idee, die Philosophie müsse sich die Fremdheit zur der Welt zum »Wohnsitz« machen, liegt nun darin, dass, wird die Ferne zur Welt nicht immer wieder durch unmittelbare sinnliche Erfahrung durchbrochen, ein Realitätsverlust droht. Die Wüste des Denkenden ist nur mit Verstandesdingen belebt, hinter denen auf Dauer das wahre Wesen der Gegenstände verblasst. Dort in der Abgeschiedenheit erblickt der Philosoph das Ewige, welches jedoch gerade nicht die Pluralität der Menschengesellschaft ist (vgl. Va, 30f.; VLdG I; 140). Anhand der Augustinus-Dissertation haben wir gesehen, wie in der Wüste die Menschen ihre Einzigartigkeit verlieren, wie sie zu »Duplikaten der Gattung Mensch« werden (vgl. auch WiP, 106). Arendt vertritt den Standpunkt, dass ein Mensch, welcher von seiner Umwelt immer nur gedacht, nie erlebt wird, gleichsam an Kontur verliert, bis er eben »nur« noch Mensch und nicht mehr Person ist und dass eine anmaßende Philosophie Gefahr läuft, genau in diese Falle zu tappen.

Denkt man Arendts Kritik an Augustinus weiter, so lässt sich daraus folgendes herleiten: Ebenso wie dem weltabgewandten Christen ist die Welt dem Denkenden notwendig eine Wüste. Der Aufenthalt in der Wüste hat die Wirkung, dass die Dinge nicht erlebt, sondern nur intellektuell erfasst werden. Dies gilt auch für den Mitmenschen, der sich in der Wüste in seinem Personsein nicht offenbart. Er wird nur aufgrund einer oder einiger Eigenschaften als Mensch definiert. Wollte man ihm nun eine gewisse Schutzwürdigkeit zuerkennen, so müsste dies zwangsläufig über diese Eigenschaften, bzw. sein Menschsein gerechtfertigt werden. Eine Theorie der Menschenrechte, welche auf philosophischen Überlegungen aufruht, käme so notwendig zu dem Ergebnis, dass jeder Mensch, gleichsam *der* Mensch an sich, Träger bestimmter Rechte ist, welche aus einer oder mehrerer seiner Eigenschaften entspringen. Entsprechend argumentiert Augustinus, dass man seinen Nächsten lieben soll, weil er qua Menschsein mit einer bestimmten Eigenschaft ausgestattet ist, nämlich seiner Fähigkeit zur Gottesliebe. Es wird ihm also ein gewisser Status eingeräumt, welcher sich letztendlich auf eine Hierarchisierung der Dinge in der Welt nach bestimmten theoretischen Kriterien gründet, beispielsweise Kriterien der Vernunftfähigkeit, der Fähigkeit zur *caritas* etc. Hinsichtlich ebendieses Status sind alle Menschen gleich, oder genauer, »Mensch« wird zur Bezeichnung des Status. Und da es in der Wüste keine Individualisierung über das Jemand-sein gibt, sind alle Menschen Dubletten des Vernunftbegriffes »Mensch«, der eben diesen Status innehat.

In dieser Gleichartigkeit findet sich jedoch kein solider Anknüpfungspunkt für die Achtung eines jeden Menschen. Arendt kritisiert weniger die Möglichkeit, diesen Status überhaupt zu begründen, als vielmehr dessen Irrelevanz in Grenzsituationen sowie seine theoretische Beliebigkeit. Beide Einwände speisen sich aus der Tatsache, dass im Denken genau das unsichtbar wird, was uns an einem Menschen *zwingend* Achtung einflößt, sein ›Dieser-und-niemand-anders-Sein‹. Und verstehen wir unter Arendts Begriff der Nächstenliebe den Akt, einen Menschen unmittelbar anzunehmen – als Freund oder Feind – so wird ihre Feststellung, »Liebe richt[e] sich ausschließlich auf das Wer-Jemand-ist« (DoG, 204) zur Absage an alle Bestrebungen, *dem* Menschen auf philosophischem Wege Achtung zu verschaffen.

Gegen diese Schwäche gibt es für Arendt nur ein Heilmittel: Die öffentliche Welt als die Summe der unmittelbaren Beziehungen der Menschen untereinander muss von der Philosophie, insbesondere wenn sie sich mit politischen Gegenständen beschäftigt, miteinbezogen werden (vgl. CwP, 28). Es ist die unmittelbare Liebe zur Welt und den Menschen in ihr, die Arendt predigt. Ihr Gegenentwurf zum christlichen und philosophischen Akosmismus ist eine Theorie der Welt als Erscheinungsraum, als Ort der Eigentlichkeit zwischenmenschlichen Erlebens.

Doch die Liebe zur Welt ist Vorwürfen von zwei Seiten ausgesetzt: Augustinus geht davon aus, dass ein Leben in *cupiditas* sich in der permanenten Furcht vor dem Tod vollziehen muss, während Heidegger, der die Todesangst als Preis für Eigentlichkeit gerne zu zahlen bereit ist, dem Leben in der Welt vorwirft, gerade der Sterblichkeit des Einzelnen nicht gerecht zu werden und darüber hinaus auch den Blick auf die anderen Gegenstände der Welt zu verfälschen, welche nur im untätigen, distanzierten ›Nur-noch-verweilen bei...‹ erkannt werden können. Zunächst zu Augustinus: Wie kann der Mensch sich die Welt zueigen machen, wenn er doch dann wieder mit der eigenen Sterblichkeit konfrontiert ist? Die Furcht vor ihr war es ja, welche ihn in die Ewigkeit und Weltentfremdung hat flüchten lassen. Dem dichotomischen Begriffspaar ›Ewigkeit‹ und ›Sterblichkeit‹ bei Augustin fügt Arendt in ihren späteren Werken den Begriff der ›Unsterblichkeit‹ hinzu (vgl. fTb, 94ff.), der den Ausweg aus dem augustinischen Dilemma bezeichnet. Während Ewigkeit ein Attribut der göttlichen Welt und Sterblichkeit eines des irdischen (Über-)Lebens bilden, ist die Unsterblichkeit ein Charakteristikum einer dritten Sphäre, der des *menschlichen Handelns*, die Arendt neu einführt (vgl. Va, 28ff.): Indem die Menschen handeln, erschaffen sie sich eine gemeinsame Welt, in welcher die individuellen Biografien ihren Platz finden und der einzelne Mensch sicher sein kann, dass man auch nach seinem Tode seiner gedenken wird (vgl. VLdG I, 135; ÜdR, 296).²⁸ Und indem so das eigene Leben eine Relevanz über seine eigentliche Dauer hinaus erhält, wird der Tod erträglich, er vermag nicht mehr, die eigene Existenz gänzlich auszulöschen. Arendt entwickelt hier einen Gedanken, welcher es ihr erlaubt, die tröstende, beruhigende Wirkung einer gemeinsamen Welt auch gegen Heideggers Vorwurf der Uneigentlichkeit in Schutz zu nehmen. Es ist richtig, dass in der menschlichen Gemeinschaft, wie Arendt sie sich wünscht, nicht jeder permanent mit seiner eigenen Sterblichkeit konfrontiert ist. Aber

28 Vgl. auch Beiner, 1996, S. 275ff.

dies nicht, weil das gemeinsame Handeln nur ablenkt, sondern weil es tatsächlich eine Art Abmilderung der Gefahr des Todes bietet, nämlich das Versprechen, nicht vergessen zu werden.²⁹ Die eigene Sterblichkeit wird nicht nur erträglicher, sie wird auch wirklich ein Stück weit aufgehoben.

In der Wüste, wo man nicht gekannt ist, bleibt nur das Starren in die Zukunft, denn dort wird alles ausgelöscht, was man ist, ohne dass es überhaupt je bemerkt worden wäre. Man ›fehlt‹ nicht, es ist nur ein weiteres Exemplar der Gattung gestorben. Dies ist es, was Arendt meint, wenn sie sagt:

Ein Leben ohne alles Handeln und Sprechen [...] – und dies wäre im Ernst die einzige Lebensweise, die auf den Schein und die Eitelkeit der Welt im biblischen Sinne des Wortes verzichtet hätte – wäre buchstäblich kein Leben mehr, sondern *ein in die Länge eines Menschenlebens gezogenes Sterben*. (Va, 215, Hervorhebung von mir)

Selbst jenseits der Sterblichkeits-Frage ist die Wüste für Arendt nicht der eigentlichere Seinsmodus. Das Denken in der Isolation wird dem, was ›wirklich‹ ist, gar nicht gerecht: Die Wirklichkeit ist weder eine transzendente, noch eine philosophische. Und so muss sie denn auch im Rückzug von der Welt systematisch verfehlt werden. Indem so zentrale Fragen wie die nach dem ›Wer-einer-ist‹ aus dem Denken heraus überhaupt nicht beantwortet werden können, muss dieser Sphäre auch das Monopol auf Eigentlichkeit abgesprochen werden. Es gibt eben Dinge, welche sich nur in der Welt manifestieren und diese als Erkenntnisquelle gegenüber der Wüste aufwerten.

Entscheidend ist, dass Arendt den in der Welt sich zeigenden Dingen tatsächlich *Wirklichkeit* zuerkennt:

Ans Ende gekommen ist die [...] Vorstellung, alles nicht sinnlich gegebene – Gott oder das Sein oder die ersten Grundsätze und Ursachen [...] oder die Ideen – sei wirklicher, wahrheitshaltiger, sinnvoller als das Erscheinende, es gehe nicht bloß über die Sinneswahrnehmung hinaus, sondern stehe über der Sinnenwelt. (VLdG I, 20)

Damit revidiert Arendt die erkenntnistheoretische Marginalisierung des Mit-Seins bei Heidegger. Da bestimmte Phänomene nur in der miteinander geteilten Welt erlebbar sind, werden diese unsichtbar, sobald die philosophische Perspektive dominiert.

Es zeigt sich, dass christliche Weltabgewandtheit und heideggersches Philosophieverständnis die gleichen Schwächen aufweisen. Beide kranken daran, dass man den im Denken entsinnlichten Menschen nicht lieben, sondern nur über eine *theoretisch* fundierte Moral Güte an ihm üben kann. Und dort, wo ein Sich-Zuwenden unter Menschen nur als Güte möglich wird, ist, wie oben bereits angedeutet, das Verbrechen nicht weit. An dem Menschen, dem ich eben noch habe Gutes zuteil werden lassen, weil dies meinen humanistischen Ideal entspricht, kann ich im Rahmen einer anderen Theorie bereits ein Verbrechen begehen, ohne dass sich dabei am grundlegenden Verhältnis der gegenseitigen Isolation etwas ändern würde. Und selbst wenn ich meine philanthropischen Maximen nicht aufgebe, so ist fraglich, ob diese in jeder noch so extremen Situation mein Handeln zu leiten vermögen, oder ob sie nicht doch zu abstrakt

²⁹ Vgl. Barash, 1990, S. 121f.

sind, und im Zweifel anderen Impulsen weichen müssen. Wir werden uns nun diesen praktischen Konsequenzen zuwenden, welche das erkenntnistheoretische Dilemma der Philosophie in der historischen Praxis zeitigt.

II Die Wüste und die Menschenrechte

Wenn Hannah Arendt von Menschenrechten spricht, so meint sie in erster Linie aus philosophischen Überlegungen hervorgegangene *Ideen* darüber, was dem Menschen qua Menschsein zusteht. Es geht ihr also nicht um völkerrechtliche Abkommen, diese stehen und fallen für Arendt mit der Überzeugungskraft der Ideen, die sie kodifizieren. Ebenso wenig unter die Menschenrechte zählt Arendt die in nationalstaatlichen Verfassungen verankerte Grundrechte – auch wenn letztere mit ersteren inhaltlich identisch sein mögen. Menschenrechte sind für Arendt also rein theoretische Gebilde, und als solche werden sie auch von ihr kritisiert; ihre zunehmende Institutionalisierung durch internationales wie nationales Recht wird von Arendt weitgehend ausgeblendet. Menschenrechte haben sich bei Arendt folglich in Kontexten zu bewähren, in welchen sie lediglich *moralisch appellieren* können: Sie entfalten als Auffangnormen für alldiejenigen Menschen Wirkung, welche durch keine Rechtsordnung mehr effektiv geschützt werden.

Beim Übergang von der Philosophiekritik zur Menschenrechtskritik findet bei Arendt ein Perspektivwechsel statt. Während sie am Beispiel Augustins und Heideggers diskutiert, wie der Betrachtende durch Weltab- und -zugewandtheit seine Sicht auf den Nächsten ändert, steht beim Thema der Menschenrechte ebenjener Andere, der *Betrachtete*, im Mittelpunkt. Seine Einzigartigkeit und damit Schutzwürdigkeit nämlich steht und fällt mit der Art, wie er betrachtet wird.

In den wechselseitigen Verhältnissen zwischen Menschen ist jeder zugleich Betrachteter und Betrachter, wobei die Rolle des Betrachteten die des Trägers von Schutzrechten ist – denn er wird dem Anderen zum schutzwürdigen *Objekt* der eigenen Handlungen – wohingegen der Betrachter derjenige ist, welcher diese Rechte *gewährt* – weil er im Nächsten den Menschen erblickt. Bei asymmetrischen Machtverhältnissen ist der Schwächere darauf angewiesen, dass er als Betrachteter beim Betrachter plausibel machen kann, warum ihm Schutz zusteht.

Arendts Argument ist nun, dass es Konstellationen gibt, unter welchen dies dem Betrachteten nicht möglich ist, nämlich dann, wenn sein Personsein unsichtbar wird. Dies ist der Fall, wenn *entweder* keinerlei faktische weltliche Beziehung zum Betrachter besteht, wie im Fall von Staatenlosen, welche nicht mehr in eine politische Gemeinschaft integriert sind, *oder* wenn das Erleben des Betrachters sich vollständig im Rahmen eines abstrakten Gedankengebäudes vollzieht, wenn er beispielsweise den anderen nur noch als Funktion (z.B. Träger von Rassemerkmalen) in einer Ideologie (z.B. Sozialdarwinismus) wahrnimmt.

In beiden Fällen, welche historisch oft zusammen auftreten, verliert der Betrachtete als lediglich *Gedachter* seine Einzigartigkeit. Arendt meint, in diesem Individualitätsverlust den Ursprung für die Eskalation der Menschenrechtsverletzungen im zwanzigsten Jahrhundert erkannt zu haben, und damit auch den Grund für das Versagen von Menschenrechten.

II.1 Das Verbrechen als Pendant zur Güte

Bei der Diskussion von Arendts Augustinus-Dissertation wurde deutlich, dass es für Arendt in der Wüste für die Menschen lediglich zwei Formen des Umgangs miteinander geben kann: die Güte und das Verbrechen. Grund hierfür ist, dass Menschen sich in der Wüste nicht »nahekommen«, sich nicht als Personen erleben und also auch keine individualisierten Beziehungen zueinander haben können. Das wiederum bedeutet, dass jeder den Anderen nur in der einen oder anderer Weise *behandeln*, aber niemals mit ihm handeln kann. Was bleibt sind die Optionen, den Anderen aufgrund eigener moralischer Erwägungen entweder gut oder schlecht zu behandeln, ohne dass dieser von seiner Persönlichkeit etwas geltend zu machen vermag, was diese Entscheidung in eine Richtung beeinflusst. In der christlichen Ethik, vertreten durch Augustinus, entscheidet sich der Gläubige – aus der abstrakten Überlegung heraus, dass sei Gegenüber ebenso wie er ein Geschöpf Gottes und Mensch ist – für die Güte. Doch wie oben bereits angedeutet, liegt die Möglichkeit des Verbrechens ebenso nahe, sie wird dann Wirklichkeit, wenn solcherlei moralische Erwägungen zugunsten menschenverachtender Ansichten zurückgedrängt werden.

Diese dunkelste Seite der Wüste hat sich für Arendt in einem historischen Ereignis manifestiert: dem Holocaust. Die massenhafte Vernichtung von Menschen in den Konzentrationslagern der Nationalsozialisten bezeichnet bei Arendt den negativen Extrempunkt eines zwischenmenschlichen Umgangs, in welchem die Person des Einzelnen völlig zum Verschwinden gebracht wurde und so eine abstrakte Ideologie die Macht besaß, Menschen für würdelos und ihre Vernichtung zum Staatsziel zu erklären.

Es finden sich bei Arendt einige weitere Beispiele für die historische Konkretisierung dieses Wüstenmodus, zu ihnen gehören das Leben der Sklaven im antiken Griechenland und der »Barbaren« – wie Arendt die afrikanischen Ureinwohner bezeichnet. Wegbereiter des Holocaust war die Weltlosigkeit der Staatenlosen, der Bewohner von Ghettos sowie der Insassen von Arbeitslagern. Alle diese Personengruppen sind für Arendt in der Wüste zu verorten, wobei einige noch über einen Rest an Weltlichkeit verfügen: Wie die Sklaven, welche trotz ihrer Unfähigkeit, sich in die Angelegenheiten des Gemeinwesens handelnd einzuschalten, dennoch eine Funktion in ihrer Gesellschaft erfüllen, für die sie wahrgenommen werden (vgl. eMr, 761, Fn.). Andere dagegen, wie die Lagerinsassen, sind von der Außenwelt weitestgehend abgeschirmt und verfügen kaum mehr über soziale Beziehungen, über die sie sich gegenüber denjenigen, welche über ihr Schicksal entscheiden, individualisieren können.

Das Versagen von Menschenrechtstheorie zeigt sich für Arendt anhand dieser Personengruppen in eklatanter Weise. Ihre Unfähigkeit, sich anderen Menschen als Personen begreifbar zu machen, kann durch ihren rechtlichen Status, Träger von Menschenrechten zu sein, nicht kompensiert werden. Am deutlichsten vollzieht Arendt dieses Dilemma am Beispiel der Holocaust-Opfer und deren Vorläufern, den Staatenlosen, nach. Auf ihre Situation soll deshalb zu Exemplifizierung der arendtschen Position näher eingegangen werden.

II.2 Sandstürme in der Wüste – Staatenlosigkeit und der Holocaust

Staatenlose unterscheiden sich für Arendt von Staatsbürgern zunächst dadurch, dass sie ihre Heimat und damit auch den Schutz ihrer Regierungen verloren haben (ebd., 756f.).³⁰ Folglich befinden sie sich in einer Art rechtlichem Naturzustand, der noch durch die Tatsache verschlimmert wird, dass die Betroffenen ihm nicht entrinnen können, da sich auf der Landkarte der modernen Welt kein leerer Flecken mehr findet, an dem sich ein neues politisches Gemeinwesen gründen ließe (ebd.).

Dass Staatenlosigkeit ein Phänomen der ›Wüste‹ ist, drückt sich unter anderem darin aus, dass die Betroffenen ihr Ausgestoßen-Sein nicht auf von ihnen begangene Handlungen zurückführen können, sondern sie zumeist für Eigenschaften denaturalisiert wurden, welche sie nicht zu verantworten haben: Sie sind »hineingeboren in die falsche Rasse, die falsche Klasse, oder von der unrichtigen Regierung zu den Waffen geholt« (ebd., 758), sie werden also nicht für ihre Handlungen und Meinungen, sondern für naturgegebene Eigenschaften ›bestraft«. In ihrer Unschuld liegt ihre größte Demütigung:

Es scheint zu den Aporien moderner Erfahrung zu gehören, dass es leichter zu sein scheint, einen völlig Unschuldigen seiner Legalität zu berauben als einen Mann, der eine politisch feindselige Handlung verübt oder ein gewöhnliches Verbrechen begangen hat. (ebd.)

Charakteristisch für die Wüste ist, dass Menschen sich nicht durch ihre Handlungen spezifizieren können, sondern nach abstrakten Maßstäben klassifiziert werden. Es sind die Anderen, die entscheiden, wer sein Recht auf Zugehörigkeit verwirkt, ohne dass die Taten des Opfers Gewicht hätten.

Indem der Staatenlose aus jeder menschlichen (und rechtlichen) Gemeinschaft herausfällt, wird er zurückgestoßen auf die natürliche Ungleichheit und biologische Gleichartigkeit aller Menschen.³¹ Dies bedeutet, dass er weder universelle Rechte geltend machen, noch seine Schutzwürdigkeit durch seine Einzigartigkeit unter Beweis stellen kann. Er ist weder durch einen rechtlichen Status, noch Kraft seines Charismas geschützt:

Im Verlust der Menschenrechte [hier: dem Verlust der Staatsbürgerrechten, A.S.] liegt das Paradox, dass der Moment ihres Verlustes zusammenfällt damit, dass ein Mensch sowohl zu einem abstrakten Menschenwesen überhaupt wird – [...] ohne Leistungen, durch die er sich identifizieren und spezifizieren könnte – als auch zu einem abstrakten Unterschiedenen überhaupt, der nicht mehr darstellt als seine eigene, absolut einzigartige Individualität, die aber jegliche Bedeutung verloren hat, weil sie in keine gemeinsame Welt mehr hineinhandeln oder sich in ihr zum Ausdruck bringen kann. (ebd., 765)

Er ist gleichzeitig der Mensch und das Individuum überhaupt, das allerallgemeinste und allerspeziellste, das beides gleichermaßen abstrakt ist, weil es gleichermaßen weltlos bleibt. (EUtH, 484)

30 Wenn Arendt von Staatenlosen spricht, so meint sie damit in erster Linie die russischen, armenischen und ungarischen Flüchtlinge, denen nach dem I. Weltkrieg die Staatsbürgerschaft von den neuen Regierungen ihrer Länder aberkannt wurde, die Flüchtlinge des spanischen Bürgerkriegs, sowie die Scharen von Juden, welchen in den 1930er und -40er Jahren überall in Europa ausgebürgert wurden (vgl. EUtH, 445ff.).

31 Auch in diesem Zusammenhang gebraucht Arendt das Bild des Gattungsexemplars: Die Staatenlosen würden »da ihnen keinerlei Teilhabe am menschlichen Gebilde mehr verstattet ist, bald der Menschenrasse in derselben Weise zugehören wie ein Tier einer bestimmten Tierart« (EMR, S. 765).

Da Staatenlosen ein fester Platz in einer von Menschen geteilten Welt vorenthalten ist, treiben sie wie Vogelfreie durch ein »Niemandland« (GadNL, 150). Als Nicht-Handelnde sind sie ihrer menschlichsten Eigenschaft, ihres Personseins, beraubt und stehen denjenigen, auf die sie treffen, mit der Ohnmacht ihres atomisierten Menschseins gegenüber.

Da sie offenbar zu anderen Völkern auch nicht gehören, erwecken sie in ihrer nackten, nur auf Barmherzigkeit angewiesenen Nur-Menschlichkeit den unheimlichen Eindruck von etwas ganz und gar Unmenschlichen. (ebd., 152)

In ihrer Isoliertheit bleibt den Staatenlosen nur das Hoffen auf die Barmherzigkeit – oder, in augustinischer Wortwahl: die Güte – der Anderen. Vom gemeinschaftlichen Handeln und Sprechen ausgeschlossen sind sie wie »lebende Leichname« (EUtH, 475), die aus sich heraus keine Ehrfurcht mehr gebieten können (vgl. eMr, 762). Ihre Schutzlosigkeit bezeichnet für Arendt den Anfang einer Stufenleiter menschlicher Entwürdigung, an deren Ende die Vernichtung in den Gaskammern steht.

Ihre Unbezogenheit zur Welt, ihre Weltlosigkeit, ist wie eine Aufforderung zum Mord, insofern der Tod von Menschen die außerhalb aller Bezüge rechtlicher, sozialer oder politischer Art stehen, ohne Konsequenzen für die Überlebenden bleibt. (EUtH, 484)

Staatenlosigkeit und Völkermord liegen für Arendt gefährlich nahe beieinander. Was den Insassen eines Konzentrationslagers vom Staatenlosen unterscheidet ist nur ein Mehr an Weltlosigkeit. Wenn man so will, ist die Wüste um ihn nur noch leerer geworden. Während in den Auffanglagern für *displaced persons* zumindest noch soziale Beziehungen zur Außenwelt in begrenztem Umfang möglich waren, war in den Konzentrationslagern die Abschirmung von der äußeren Welt so vollkommen, dass nicht einmal die Nachricht über den Tod eines Häftlings hinaus dringen konnte (vS, 23f.).

Mit dieser Weltlosigkeit geht, wie auch schon im Falle der Staatenlosen, die Rückführung der Menschen auf ihre biologische Gleichartigkeit einher. Vom Eintritt in die Staatenlosigkeit, über die Zwischenstufen des Eingepferchtseins in Ghettos und Konzentrationslagern bis hin zur Ermordung und dem Verscharren in Massengräbern fällt für Arendt Stück für Stück alles die jeweilige Einzigartigkeit der Menschen Repräsentierende von diesen ab (vgl. eMr, 759; vS, 24). Am Ende bleibt nur »Menschenmaterial« (EUtH, 700)³², die nackte biologische Existenz, und was noch an Personsein in diesen Menschen

32 Arendt übernimmt den Begriff »Menschenmaterial« wahrscheinlich aus Joseph Conrads Erzählung »Herz der Finsternis« (1968, S. 83). Es ist die Bezeichnung des Protagonisten für die versklavten »Wilden«, auf die er im kolonialisierten Kongo trifft. An mehreren Stellen ihres Werkes betont Arendt die Parallelen zwischen Staatenlosen und »Barbaren«, in beiden vermeint sie, die Schutzlosigkeit des bloßen, von aller gemeinsamen Welt isolierten Menschen zu erkennen (MiDT, S. 13). Die krasse Sprache, mit welcher Arendt das »Entsetzen« schildert, welches die Europäer beim Anblick der unzivilisierten Stämme Afrikas überfiel, hat sie unter den Verdacht des Ethnozentrismus gestellt (vgl. Collin, 1989, S. 129; Brunkhorst, 1999, S. 103). Tatsächlich spricht sie von einem »fast ins Tierhafte, nämlich wirklich ins Rassistische degenerierten Volk«, »wirkliche[n] Rassen«, deren »katastrophale [...] Zugehörigkeit zur Natur« sie »physisch erschreckend und abstoßend machte« (EUtH, S. 321f.). Hauke Brunkhorst wirft Arendt deshalb »massiven Eurozentrismus« sowie eine »elitäre [...] Polemik« (Brunkhorst, ebd.) vor, die Menschenrechte den Bürgern zivilisierter Staaten vorbehalten wolle. Jedoch muss man sich stets vor Augen führen, dass ein Großteil solcher Aussagen aus Arendts erkenntnistheoretischem Ansatz heraus begründet sind. Arendts kritische Worte über »Barbaren« gelten zunächst nicht dem einzelnen Menschen und seinem Wert, sondern seinen weltlosen Lebensumständen. Arendt versteht unter »Barbaren« Menschen in einer Situation, in welcher sie jeder Möglichkeit, die eigene Person im Handeln und Sprechen auszudrücken, beraubt sind (vgl. WiP, S. 40).

überlebt haben mag hat keine Möglichkeit mehr, nach außen zu dringen. Arendt zeichnet hier das Bild von »menschlichen Wesen, die praktisch bereits ›tot‹ sind« (vS, 16):

Zuletzt kamen die Todesfabriken – und da starben alle zusammen, die Jungen und die Alten, die Schwachen und die Starken, die Kranken und die Gesunden; sie starben dort nicht als Menschen, nicht als Männer und Frauen, Kinder und Erwachsene, Jungen und Mädchen, nicht als gute oder schlechte, schöne oder hässliche Menschen, sondern sie wurden dort auf den kleinsten gemeinsamen Nenner organischen Lebens zurückgeführt und in den finstersten und dunkelsten Abgrund ursprünglicher Gleichheit hinuntergestoßen, wie Vieh, wie Material, wie Dinge, die weder einen Leib noch eine Seele, ja nicht einmal ein Gesicht besaßen, denen der Tod sein Siegel aufdrücken konnte.

In dieser ungeheuerlichen Gleichheit ohne Brüderlichkeit und Menschlichkeit – einer Gleichheit, die Hunde und Katzen miteinander teilen können – erblicken wir, wie in einem Spiegel, das Bild der Hölle. (BdH, 50)

Isolation und Gleichartigkeit – Merkmale menschlicher Existenz in der Wüste – finden sich in der Vernichtungsmaschinerie des Holocaust voll verwirklicht. Sie begründen ein Dilemma, welches sich nur an der Oberfläche mit den Konsequenzen aus dem Verlust des Status als Subjekt einer Rechtsordnung umreißen lässt. Die Ungeheuerlichkeit der Situation der Opfer liegt nicht nur darin, dass sie faktisch keine einklagbaren Rechte haben, sondern dass sie aus sich heraus gar nicht mehr dem Rest der Welt begreiflich machen können, warum sie Träger solcher sein *sollten*. In ihrer Ohnmacht und Sprachlosigkeit, in ihrer Unsichtbarkeit sind sie darauf angewiesen, von anderen mit Barmherzigkeit behandelt zu werden, ohne dass sie ihr Personsein dazu in die Waagschale werfen könnten. Als Schatten in der Wüste, die nur ihre Eigenschaft des Menschseins vorzuweisen haben, müssen sie hoffen, dass die ethischen Prinzipien ihres Gegenübers dieses bloße Menschsein honorieren. In der Rassenideologie der Nazis galt das biologische Menschsein nichts, erst die Rasse gab den Ausschlag. Und so führte die Weltlosigkeit der Opfer des Holocaust nicht nur zu deren faktischer rechtlicher Ungeschütztheit, sondern zu einer Abstumpfung des Gewissens ihrer Henker (vgl. eMr, 765), denen es war, »als sei niemandem ein Unrecht oder auch nur ein Leid geschehen« (EUtH, 484).

[Es] stellt offensichtlich ihre [d.h. der Weltlosen, A.S.] erzwungene abstrakte Existenz, ihre Unverbundenheit mit der Außenwelt, eine ständige Versuchung für Mörder dar und bedroht uns obendrein mit einer Abstumpfung unseres Gewissens. Denn es könnte geschehen, daß es uns [...] gar nicht mehr recht ins Bewusstsein dringt, daß überhaupt ein *Mensch* ermordet worden ist, wenn er praktisch bereits vorher aufgehört hat, zu existieren. (eMr, 765, Hervorhebung im Original)

Arendts Meinung ist nicht, dass die unzivilisierten Stämme keine Menschenrechte *verdienen*, sondern dass sie sie nicht *einfordern können*, da ihr Personsein nicht zutage tritt. Das Grausen, dass die in Afrika eintreffenden Europäer beim Anblick der Schwarzen traf, führt sie nicht auf deren tatsächlich Dumpfheit, Verrohung oder Bösartigkeit zurück, sondern macht es an ihrem »gesellschaftslosen, gesetzlosen, anarchischem Zusammensein« (EUtH, S. 322) fest. Das bleibt eine stereotype Einschätzung, hat aber nicht den bitteren Beigeschmack eines tatsächlich ethnozentristischen Urteils. Das Erschreckende an den »Barbaren« war also ihre Rechtlosigkeit und für Arendt war es die »mit ihrer Weltlosigkeit gegebene Unwirklichkeit der Eingeborenenstämme, die zu den furchtbar mörderischen Vernichtungen und zu der völligen Gesetzlosigkeit in Afrika verführt hat« (EUtH, S. 322). Und wenn schließlich die Staatenlosen des 20. Jahrhundert davor zurückscheuten, sich in universellen Menschenrechtstheorien mit den afrikanischen »Wilden« gleichstellen zu lassen, dann zunächst, weil sie deren furchterregende Nacktheit und Schutzlosigkeit klar vor Augen hatten.

Wenn Arendt die Verbrechen des Dritten Reiches als »Sandstürme in der Wüste« (WiP, 182) bezeichnet, so setzt sie damit die Emphase auf deren *strukturelle* Vorbedingungen und deutet damit zugleich an, dass das Verbrechen zwar nicht die zwangsläufige Folge, wohl aber die allgegenwärtige Gefahr der Weltlosigkeit ist.

II.3 Das Verbrechen gegen die Menschheit und das radikal Böse

Konsequenterweise definiert Arendt denn auch das schlimmste aller möglichen Verbrechen, das »Verbrechen gegen die Menschheit«, als die Verletzung der menschlichen Gemeinschaft (vgl. Eij, 272), also des Raumes, in welchem ein Mensch seiner Persönlichkeit überhaupt Ausdruck verschaffen kann. In ihrem Report über den Eichmann-Prozess stellt sie fest, der Genozid an den Juden unterscheide sich von anderen Nazi-Verbrechen »not only in degree of seriousness but in essence« (ebd., 264). Der Holocaust ist für Arendt ein Verbrechen »against the human status« (ebd., 268), es war nicht nur das Morden von Menschen in gigantischem Maßstab, sondern der Versuch, diesen Menschen selbst den Status des Menschseins im Sinne ihres Personseins zu nehmen. Wenn in den Vernichtungslagern »Menschenmaterial« systematisch vernichtet wurde, so war dies nur möglich, weil zuvor Personen zu Exemplaren der menschlichen Gattung degradiert wurden. Arendt trennt scharf zwischen politischer Ungerechtigkeit, Ausbeutung, Freiheitsberaubung, politischer Unterdrückung und Massenmord auf der einen und dem Verbrechen gegen die Menschheit auf der anderen Seite (vgl. ebd., 272; eMr, 769). Im Eichmann-Bericht betont Arendt immer wieder, es sei eine »common illusion that the crime of murder and the crime of genocide are essentially the same« (Eij, 272). Die Verbrechen des Nazi-Regimes waren für sie nicht »schlichter« Mord, sondern »committed against mankind as a whole« (ebd., 270) und die Täter müssten bestraft werden »because they violated the order of mankind, and not because they killed millions of people« (ebd., 272).

Die Verletzung der »order of mankind« hat für Arendt das herbeigeführt, was sie das »radikal Böse« nennt. In ihrem *Denktagebuch* definiert sie dessen Merkmale:

1. Motiv-losigkeit und Selbstlosigkeit / Völliger Mangel an Einbildungskraft, aus dem völligen Versagen des Mitleids [...] / 3. Konsequenz alles rein Logischen, die letzten Folgerungen aus den einmal angenommenen Prämissen ziehen [...]. (DtB, 128)

Das radikal Böse ist für Arendt also die Negierung all dessen, was menschliches Miteinander ausmacht: In der Motiv- und Selbstlosigkeit, der Unmöglichkeit, sich in den Anderen hineinzuversetzen, drückt sich das gänzlich objektivierte intersubjektive Verhältnis aus, in dem weder das Selbst noch der Andere als Person wahrgenommen wird. Das Ergebnis ist ein Umgang miteinander, welcher gänzlich theoriegeleitet ist, in welchem Spontaneität und eine individualisierte Beziehung zueinander von der Unbedingtheit des »Wer A sagt muss auch B sagen« erstickt werden. Arendt geht davon aus, dass bei dem Massenmord an

den Juden keinerlei Nützlichkeitsabwägungen eine Rolle gespielt haben, sondern diese Verbrechen rein ideologisch motiviert waren (vgl. SoCC, 234):

Behind these horrors lies the same inflexible logic which is characteristic of certain systems of paranoiacs where everything follows with absolute necessity once the first insane premise is accepted. The insanity of such systems clearly does not lie only in their first premise but in their very logicity, which proceeds regardless of all facts and regardless of reality which teaches us that whatever we do we can't carry through with absolute perfection. (ebd., 233)

Dass auch humanistischen Prämissen, werden sie mit radikaler Logik verwirklicht, etwas ›Böses‹ inneohnt, beschreibt Arendt am Beispiel des kantischen kategorischen Imperativs. Auch hier stellt sie fest, Kant Moralphilosophie sei inhuman,

because the categorical imperative is postulated as absolute and its absoluteness introduces to the inter-human realm – which by his nature consists of relationships – something that runs counter to its fundamental relativity. (MiDT, 27)

Eine jede für absolut genommenen Wahrheit, sei sie religiös, philosophisch oder – wie die Rassentheorie – naturwissenschaftlich begründet, trägt also in sich den Keim des radikal Bösen, weil sie in ihrem ›despotischen Charakter‹ (vgl. TaP, 241) stets das überflüssig werden lässt, was Menschen in ihren weltlichen Beziehungen ausmacht: ihre Einzigartigkeit. »Das radikal Böse ist Jegliches, was unabhängig von Menschen und den zwischen ihnen bestehenden Relationen gewollt wird« (DtB, 341), deshalb verstößt es gegen die Ordnung der Menschheit. Der Holocaust als die »Totalisierung der logischen Konsequenz in intersubjektiven Relationen«³³ bewegt sich im Bereich des radikal Bösen, weil er Menschen zu einer bloßen Funktion im logischen Kosmos einer holistischen Theorie werden ließ. Während im Falle der Staatenlosen die soziale Entwurzelung und Isolation von den bestehenden nationalen Gemeinschaften eine faktische Weltlosigkeit geschaffen hatte, trat bei den Holocaust-Opfern noch eine Ideologie hinzu, welche die Menschen zu Gattungswesen degradierte. Sie wurden durch ihren ideologisierten, völlig abstrakt denkenden Betrachter aktiv entpersonalisiert,³⁴ wohingegen den Staatenlosen »nur« die sozialen Mittel fehlten, mit denen sie ihre Einzigartigkeit hätten zeigen können.

33 Trawny, 2005, S. 38.

34 Radikal Böse ist bei Arendt jede das Zwischenmenschliche eliminierende Logik, und damit jede Form von Totalitarismus, sei er rassistisch, marxistisch oder religiös fundiert.

II.4 *Das Versagen der Menschenrechte*

Wie ist nun die Performanz der Menschenrechte in einem solchen Szenario? Arendts Urteil hierzu ist vernichtend:

Der Begriff der Menschenrechte brach genau in dem Augenblicke zusammen, als seine Bekenner zum ersten Mal mit Leuten konfrontiert wurden, die in der Tat alle besonderen Qualitäten und besonderen Beziehungen eingebüßt hatten, so daß von ihnen nichts anderes übrig blieb als eben Menschsein. Die Welt hat an der abstrakten Nacktheit des Menschseins an sich nichts Ehrfurchterregendes finden können. (eMr, 762)

An dem Punkt, an welchem Menschen ihrer Staatsbürgerrechte oder sonstiger gemeinschaftsbezogener Rechte verlustig gingen, also genau dann, als Menschenrechte als Auffangnormen wichtig wurden, konnte eine Ideologie sich durchsetzen, die alles humanistische Denken verwarf und die Maximen des Sozialdarwinismus und der Rassentheorie an dessen Stelle setzte. Dies legt für Arendt den Gedanken nahe, dass Menschenrechte als theoretischer Entwurf beliebig mit anderen ethischen Programmen substituierbar sind, dass sie also nie zwingend zu überzeugen vermögen. Sie können stets nur Verhaltensregeln für den Täter proklamieren, ohne aber an der Ohnmacht der Opfer etwas zu ändern.

Die *Aporie der Menschenrechte* besteht darin, dass sie dem Menschen qua Menschsein Rechte zusprechen, die, wird sein Personsein unsichtbar, unplausibel erscheinen. Und dass Menschenrechte genau zu den Zeiten ihre rechtlich bindende Kraft entfalten müssen, in welche Menschen ihre Staatsbürgerrechte oder sonstige gemeinschaftsbezogene Rechte verlieren, also genau dann als Auffangnormen wichtig werden, wenn die individualitätsstiftende Welt zwischen den Menschen verschwindet. Der Verlust einklagbarer Rechte ist bei Arendt nur die Spitze des Eisberges, der Rechtsstatus nur die positiv-rechtliche Kristallisation des Status der Person. Die faktische Ungeschütztheit gesellschaftlich isolierter Menschen geht einher mit der Auflösung ihres Status als moralische Person, welche wiederum die Grundlage der Menschenrechte unterhöhlt. An dieser Stelle findet der Brückenschlag zwischen Arendts genereller Philosophiekritik und ihrer Menschenrechtskritik statt. Wenn sie gegen Heidegger einwendet, der gedachte Mensch sei immer ein entsinnlichter, und Augustinus vorwirft, man könne den abstrakten Menschen nicht lieben, dann bildet dies genau die Argumentationslinie ab, an deren Ende die Menschenrechte als praktisch wirkungslos verworfen werden.

Als Arendt kurz nach dem II. Weltkrieg über die Menschenrechtsorganisationen verächtlich feststellte, sie unterschieden in ihrer »sentimental humanitäre[n] Sprache sich oft nur um ein geringes von den Broschüren der Tierschutzvereine« (EUtH, 466), so schwang darin eben dieser Vorwurf mit. Menschenrechtstheorien, so könnte man zusammenfassen, begnügen sich damit, dem Einzelnen ein komfortables Leben in der Wüste einzurichten, ohne zu verstehen, dass es seine Weltlosigkeit ist, von welcher die größte Gefahr ausgeht. Sie sind nichts als bessere Tierrechte, denn wie ein Tier verurteilen sie den Menschen dazu, sich nach den jeweiligen abstrakten moralischen Grundsätzen des Anderen *bè*handeln zu lassen.

Doch Arendts Kritik an den Menschenrechten geht noch weiter: Ebenso wie Kants kategorischer Imperativ tragen auch sie schon den Keim des radikal Bösen in sich. Als Produkte des Denkens sind Menschenrechtstheorien für Arendt ebenso weltlos wie die augustinische Nächstenliebe und *reproduzieren* die Logik der ›Wüste‹. Arendt wirft der abendländischen Philosophie vor, den Geist, unter welchem der Holocaust stattfinden konnte, zumindest *mit* hervorgebracht zu haben. In einem Brief an ihren ehemaligen Professor und langjährigen Freund Karl Jaspers schreibt sie:

Nun habe ich den Verdacht, daß die Philosophie an dieser Bescherung [dem Holocaust, A.S.] nicht ganz unschuldig ist. Natürlich nicht in dem Sinne, dass Hitler etwas mit Plato zu tun hätte. [...] Aber wohl in dem Sinne, daß diese abendländische Philosophie nie einen reinen Begriff des Politischen gehabt hat und auch nicht haben konnte, weil sie notgedrungen von *dem* Menschen sprach, und die Tatsache der Pluralität nebenbei behandelte. (Bw, 203, Hervorhebung im Original)

In ihrer philosophischen Abstraktheit definieren Menschenrechtstheorien *den* Menschen als Gattungsexemplar und statten ihn dann mit bestimmten Rechten aus. Lässt man diese Rechte weg, bleibt der universale Mensch, der als beliebige Funktion in andere Theorien eingesetzt werden kann. Zugespitzt ließe sich sagen: Die Menschen, welche von den Nazis ins Gas getrieben wurden, sind dieselben, welche dem philosophischen Bild *des* Menschen entsprechen, eben von jeder Einzigartigkeit und zwischenmenschlichen Beziehung entkleidete bloße menschliche Wesen.³⁵ Der Unterschied zwischen dem Wesen, welches als Träger von Menschenrechten angesehen, und dem, das alle Rechte verloren hat, ist kein kategorialer. Beide haben nur ihr Menschsein vorzuweisen, nur begegnet man dem einen – beispielsweise aus religiösen Gründen oder humanistischer Gesinnung – mit Güte und Wohlwollen, an dem anderen verübt man – zum Beispiel vor dem Hintergrund einer Rassenideologie – ein Verbrechen. Der Wechsel zwischen beiden Verhaltensformen ist für Arendt einer des je eigenen ethischen Standpunktes, an der Weltlosigkeit des Verhältnisses der Menschen zueinander ändert sich nichts. Erwan Sommerer ist der einzige mir bekannte Autor, welche diese dramatische Zuschärfung der arendtschen Menschenrechtskritik benannt hat. In seinem Aufsatz »L’Espace de la démocratie« beschreibt er die Analogie zwischen der Logik der Menschenrechte und der totalitärer Ideologien in Arendts Denken: Da in den Arbeits- und Vernichtungslagern totalitärer Regime jede Möglichkeit, sich von den Anderen unterscheidbar zu machen, unterbunden sei, weiche dort die menschliche Pluralität – Kennzeichen der Welt – einem »homme unique«, einem Einheitsmenschen, der dem abstrakten Menschenbild der Menschenrechte gefährlich nahe komme:³⁶

Es gibt zwischen beiden Fällen [dem der Menschenrechte und der Vernichtungslager totalitärer Regime] eine gemeinsame Logik, oder eher noch eine mögliche Abfolge: Als wenn Nazismus und Stalinismus die Perspektive eines jeden Gemeinwesens bilden würden, welches sich auf demokratischen Egalitarismus gründet; als wenn es keinen Bruch zwischen beiden gäbe, sondern lediglich eine Differenz im Grad der Verwirklichung des Projektes der Uniformierung.³⁷

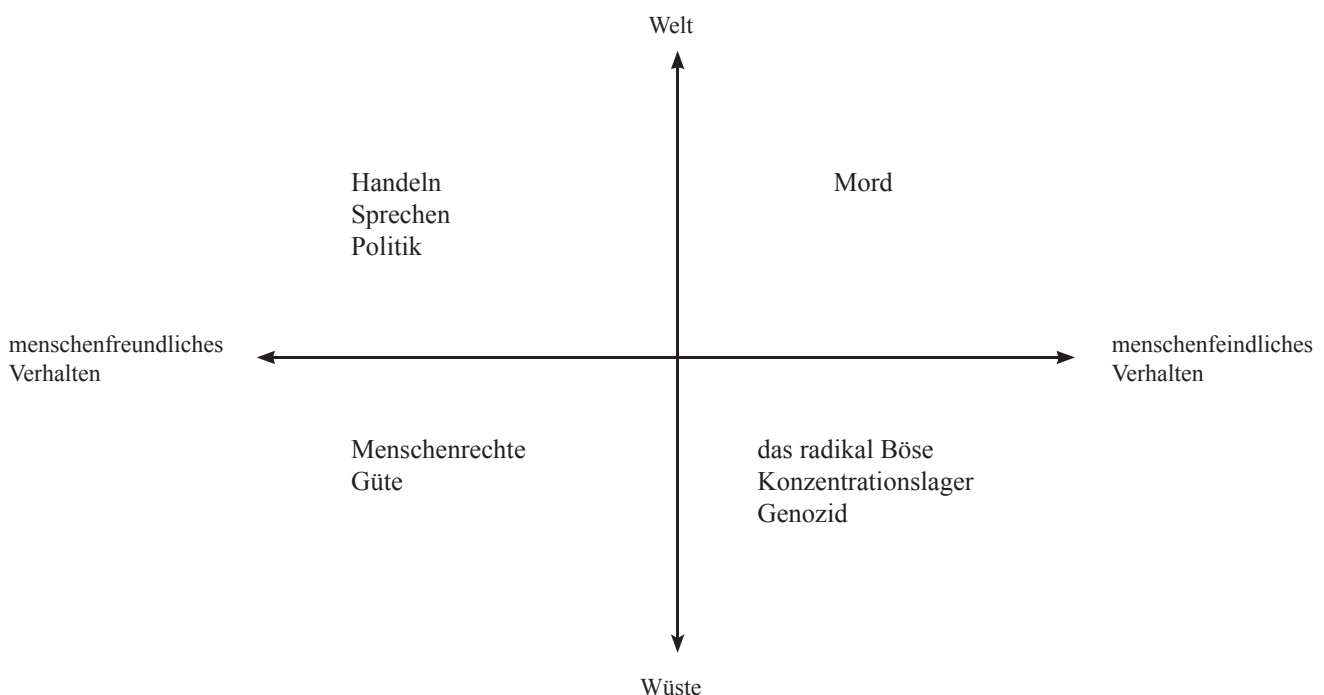
35 Vgl. Sommerer, 2005, S. 5.

36 Vgl. ebd.

37 Ebd., S. 5: » [I]l y a dans les deux cas une logique commune, ou plutôt une progression possible : comme si nazisme et stalinisme étaient l’horizon de tout régime fondé sur l’égalitarisme démocratique ; comme s’il n’y avait pas de rupture entre eux, juste une différence de degré dans le projet uniformisateur« (Übersetzung A.S.).

Menschenrechte vollziehen für Arendt die philosophische Entsinnlichung in ihrer reinsten Form. So findet Arendts Philosophiekritik ihren konkreten Niederschlag in der Menschenrechtskritik, da hier das philosophische Denken unmittelbar auf die historische Realität trifft und sich in ihr umsetzt.

Es wird deutlich, dass die Kritik an den Menschenrechten von Arendt zwar nie systematisch entfaltet wird, ihr aber dennoch eine Schlüsselrolle beim tieferen Verständnis arendtschen Denkens zukommt. In diesem Thema brechen sich dessen zentrale Motive, welche an der Achse von Wüste und Welt entlang angeordnet werden können. Die folgende Grafik stellt den Versuch dar, das Denken Hannah Arendts soweit zu kartografieren, dass die Menschenrechte in ihm lokalisiert und zu den weiteren großen Themen ihres Werkes in Beziehung gesetzt werden können.



Menschenrechte bilden bei Arendt nicht den Gegenpol zum Verbrechen gegen die Menschheit. Obwohl ihr Inhalt moralisch gut ist, sind sie ein Teilbereich desjenigen Seinsmodus, in welchem Verbrechen wie der Holocaust möglich sind. Sie haben dem eindimensionalen Menschenbild der Wüste nichts hinzuzufügen, sie postulieren nur andere Verhaltenspflichten. Der Schritt von einer atomisierten Gesellschaft, welche die Menschenrechte achtet, in eine solche, in welcher Menschenrechtsverbrechen verübt werden, ist dementsprechend klein.

Der wirkliche Antipode zum Verbrechen gegen die Menschheit bildet das gemeinsame Handeln von Menschen in der Welt. Es unterscheidet sich nicht nur in seiner Gewaltlosigkeit,³⁸ sondern schafft

38 Auf die Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt bei Arendt kann im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden. Nur soviel sei angemerkt: Macht kann sich nur in der Welt zwischen den Menschen bilden, denn sie hat die Möglichkeit zum gemeinsamen Handeln zu Voraussetzung (vgl. Va, S. 253). Die Wüste ist ein Ort der ›Ohnmacht‹ (vgl. ebd., S. 254), zu welcher im schlimmsten Fall Gewalt hinzutritt. Als stummer Zwang gleicht diese dem Herstellen und ebenso

ein Netz von Beziehungen zwischen den Menschen, welches jeden Einzelnen in seiner Einzigartigkeit hervortreten lässt und so seine Würde und Schutzwürdigkeit erfahrbar macht. Dies kann nicht bedeuten, dass es in der von Menschen geschaffenen Welt gar keine Gewalt mehr gäbe, der negative Pol des Seinsmodus ›Welt‹ bleibt bei Arendt nicht unbesetzt. Aber Gewalt muss hier immer als ein Verstoß gegen die Regeln des Miteinander erscheinen. Was in der Wüste die Vernichtung von Menschenmaterial war, ist in der Welt der Mord, auch der massenhafte, an je für sich stehenden Personen.

Mithilfe dieses Schemas kann auch ein Einwand gegen Arendts Theorie zumindest teilweise entkräftet werden: Arendt wird, beispielsweise von Seiten Jean L. Cohens, vorgeworfen, dass sie mit ihrer Stufenfolge von Staatenlosigkeit und Holocaust ignoriere, dass es nicht nur die Staatenlosen waren, die in den Konzentrationslagern vernichtet wurden.³⁹ Man muss sich jedoch vor Augen führen, dass es Arendt weniger um das Töten an sich zu tun ist, als um die Frage, ob die Opfer als Person oder als bloße Menschen sterben. Dass sich die Betroffenen am Ende alle gleichermaßen im Zustand der faktischen Rechtlosigkeit befanden, ist unbestritten. Arendt jedoch trifft die Unterscheidung zwischen solchen, welche als politische Feinde *ermordet*, und solchen, welche als Träger einer objektiven Eigenschaft, über die sie nicht disponieren konnten, *vernichtet* wurden. Dass dies eine Unterscheidung ist, die Arendt von außen trifft, und welche eventuell aus der Opferperspektive zynisch erscheinen muss, muss sie sich vorwerfen lassen. Dafür spricht allerdings, dass es tatsächlich die aus *ethnischen* Gründen Deportierten waren, welche in den Lagern systematisch entindividualisiert und vernichtet wurden, wohingegen diejenigen, für die die Inhaftierung Strafe für begangene Taten war, zwar unter den Lagerbedingungen litten, aber sich dennoch ein Minimum an Personalität und Schutzwürdigkeit bewahren konnten (vgl. SoCC, 238ff.).⁴⁰

Auch wird sich die Abfolge von Staatenlosigkeit und Vernichtung nicht zwingend in allen Biografien wiederfinden. Für Arendt ist Staatenlosigkeit eher eine *logische* Vorstufe zur Vernichtung denn eine faktische. Staatenlose sind in ihrer systematischen Entpersonalisierung *prädestiniert* dafür, Opfer von Menschenrechtsverbrechen zu werden. Aber ebenso können andere Gruppen sozial oder ideologisch ausgegrenzt werden bzw. Staatenlose dem radikal Bösen entgehen.

Auch wenn Menschenrechte nicht durch die lebendige Erfahrung der Lebenswelt stabilisiert sind, können sie durchaus durch ein Regime über längere Zeit respektiert werden. Dies ist beispielsweise in einer wohlmeinenden Despotie (vgl. Va, 255) der Fall. Ein lediglich auf abstrakte Menschenrechte gegründetes Rechtssystem muss also nicht zwangsläufig irgendwann ins Böse abgleiten. Dennoch bleibt Menschenrechtstreue in der Wüste aus den bereits dargelegten Gründen historisch kontingent.

wie letzterem wird ihr das Objekt zum Material, das in eine gewillkürte Form gezwungen wird.

39 Cohen, 1996, S. 171.

40 Wolfgang Sofsky hat diese These in seiner Studie über das Leben in den Konzentrationslagern des Dritten Reiches bestätigt: Er beschreibt, dass unter Lagerhäftlingen eine Hierarchie bestand, in welcher politische Gefangene und Kriminelle – also diejenigen, welche sich durch ihre Handlungen zu den Feinden der Nazis gemacht hatten – die ›Aristokratie‹ bildeten und von der SS protegiert wurden, wohingegen Juden und andere ›Untermenschen‹ in der Hackordnung ganz unten standen und kaum Überlebenschancen hatten (1993, S. 139ff).

Auch ist offensichtlich, dass sich menschenrechtliche *Inhalte* auch und gerade in der Sphäre des Politischen, also in der Welt verwirklicht finden. Es sieht also zunächst so aus, als würden Menschenrechte in diesen Modus hineinragen und seien kein ausschließliches Wüsten-Phänomen. Diesen Ansatz schließt Arendt jedoch rigoros aus, indem sie Menschenrechte qua Definition auf die außerstaatliche Sphäre beschränkt. Mit Verweis auf Edmund Burke geht sie davon aus, dass eine politische Verwirklichung von Menschenrechten immer im Rahmen von Staatsbürgerrechten erfolgen muss. Wenn Arendt sich auf Burke bezieht, um ihre Thesen zu stützen, so ist ihr Ansatz, wie so oft, freimütig eklektisch: Burke sah seine Rechte eher in der Tradition des englischen Staatsbürgertums geschützt als in dem »schwankenden, spekulativen Recht«⁴¹ eines jeden Menschen, wie es in der französischen Revolution verkündet wurde. Im Unterschied zu Arendt geht es Burke darum, dass Staatsbürgerrechte einen durch Institutionalisierung und lange Tradition gesicherten, »positive, niedergeschriebenen ererbten Anspruch«⁴² darstellten, wohingegen Menschenrechte nur aus »spitzfindigen Grübeleien«⁴³ entsprängen, die »bei jedem Aufbrausen einer wilden Streitsucht ins Gemenge zu geraten und in Stücke gerissen zu werden«⁴⁴ drohten. Arendt übernimmt zwar Burkes Verachtung für die Unstetigkeit und Kraftlosigkeit der Menschenrechte, gibt ihr jedoch durch ihren erkenntnistheoretischen Ansatz eine ganz andere Wendung. Was für Burke die Tradition war, ist für Arendt die unmittelbare Erfahrung des Anderen im Handeln, sie stellt das Pendant zu den schwankenden Menschenrechten dar.

Einig sind sich die beiden Menschenrechtsskeptiker dann jedoch wieder in der Frage, welches denn der einzig mögliche Weg ist, Grundrechte dauerhaft zu sichern. Burke geht davon aus, das wahre Recht des Menschen sei es, Teil seiner Gesellschaft zu sein, in ihr einen Rechtsstatus zu haben und »immer nach Gesetzen behandelt zu werden«⁴⁵. Diese Gesetze leiten sich für Burke aus dem jeweiligen, dem Gemeinwesen zugrundeliegenden, Gesellschaftsvertrag ab,⁴⁶ das heißt, sie sind von Nation zu Nation verschieden. Bei Arendt findet sich als Pendant zu diesem Motiv das *Recht, Rechte zu haben*, welchem aber insofern ein umfassenderer Rechtsbegriff zugrunde liegt, als Arendt nicht auf nationale Rechtstraditionen vertraut, sondern eine ständige Reproduktion des Politischen, der Welt zwischen den Menschen, gewährleistet wissen will.

II.5 Das Recht auf Rechte

Da Menschenrechte in ihrer philosophischen Abstraktheit die Voraussetzungen ihrer Befolgung nicht herstellen können, sucht Arendt nach einer Grundnorm, welche den Übergang von der Wüste zur Welt bewirken und so erst die Basis für einen rechtlichen und moralischen Status des Individuums herstellen

41 Burke, 1991, S. 92.

42 Ebd.

43 Ebd., S. 95.

44 Ebd., S. 92.

45 Ebd., S. 132.

46 Ebd., S. 133.

kann. Sie findet sie im *Recht, Rechte zu haben*. Das Recht auf Rechte wird von ihr definiert als das Recht, »in einem Beziehungssystem zu leben, wo man nach seinen Handlungen und Meinungen beurteilt wird« (EMR, 760). Dies bedeutet wesentlich mehr, als nur Träger justiziabler Rechte zu sein. Es bedeutet, in ein Gemeinwesen soweit integriert zu werden, dass sich die eigene Einzigartigkeit im Handeln und Sprechen mit anderen ausdrücken kann. Und dies ist weit weniger eine juristische als eine politische Frage.

Arendt versucht, dem philosophischen Dilemma der Unfähigkeit, das zu benennen, was den Menschen schutzwürdig macht, mit politischen Mitteln zu begegnen.⁴⁷ Wenn rein philosophisch begründete Menschenrechte zwangsläufig auf tönernen Füßen stehen, so muss eben ein Raum geschaffen werden, in welchem sich ein menschliches Wesen offenbart, das die theoretischen Figuren von Menschenrechtstheorien durch praktische Erfahrung unterfüttert. Für Arendt ist denn auch das Recht auf Rechte das »einzige Menschenrecht«, da es erst den Menschen hervorbringt, der Träger weiterer Rechte sein kann. Es ist das Recht, welches den Übergang von der Wüste zur Welt bewirkt, und es findet seine anthropologische Entsprechung also in dem *Potential* des Menschen, Teil einer geteilten Welt zu sein. Auf die normative Fundierung des Rechts, Rechte zu haben, werde ich später noch zurückkommen.

Der besondere, politische Charakter des Rechts auf Rechte im Verständnis Hannah Arendts zeigt sich darin, dass es gar nicht darauf abzielt, jegliche Verbrechen am Einzelnen von vornherein zu verhindern. Hier präventiv zu wirken ist Sache des nationalen Strafrechts. Wenn das Recht, Rechte zu haben, als das »einzige Menschenrecht« auf den Übergang zwischen Wüste und Welt abhebt, so kann die einzige Verletzung von Menschenrechten nur darin bestehen, dass ein Mensch aus der geteilten Welt herausgestoßen wird.

Der Verlust der Menschenrechte findet nicht dann statt, wenn dieses oder jenes Recht, das gewöhnlich unter die Menschenrechte gezählt wird, verlorengeht, sondern nur, wenn der Mensch den Standort in der Welt verliert, durch den allein er überhaupt Rechte haben kann und der die Bedingung dafür bildet, daß seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind. (EUtH, 475)

Das Pendant zum Recht auf Rechte bildet das »Verbrechen gegen die Menschheit«, dessen Tatbestand bereits erläutert wurde und das im Kern in der Zerstörung der geteilten Welt besteht.

Hannah Arendt geht also davon aus, dass all diejenigen Rechte, welche »gewöhnlich unter die Menschenrechte gezählt« werden – ich werde sie im Folgenden Menschenrechte zweiter Ordnung nennen – die Personalität voraussetzen und diese sich wiederum erst in einem politischen Gemeinwesen herausbildet. Diese Personalität wird erst hervorgebracht durch das Recht, Rechte zu haben, als einziges Menschenrecht erster Ordnung, welches allen anderen Rechten logisch vorausgeht.

In Arendts Werk werden also die Raum-Zeit-Bezüge zwischen Menschen besonders wichtig. Menschen müssen sich in der Welt tatsächlich räumlich-zeitlich begegnen, um einander erfahren zu können.

⁴⁷ Dies ist ein Programm, das Arendt eigentlich den französischen Existenzialisten zuschreibt: »For them, it is not a question of finding the appropriate philosophic answers to political perplexities [...] They look, on the contrary, to politics for the solution of philosophic perplexities which in their opinion resist all solution or even adequate formulation in purely philosophical terms« (CwP, S. 20).

Anders als bei Heidegger, der eigentliches Sein nur aus der Distanz zu den Dingen für erkennbar hält, wird bei Arendt das räumlich-zeitliche Verhältnis der Menschen und Dinge in der Welt zu einer neuen Quelle von Eigentlichkeit. Die abstrakte Kenntnis vom Menschsein des Anderen kann die Überwältigung durch dessen unmittelbar erfahrene Persönlichkeit nicht ersetzen. Raum und Zeit werden zu Bedingungen von Erkenntnis. Der Raum ist bei Arendt nicht nur ein vorgestellter, er ist geographisch konkret zu benennen als eine Stadt oder ein Land. Und auch die Zeit ist eine konkrete, von bestimmten Menschen an einem bestimmten Punkt in der Geschichte geteilte.

Es bedarf also eines lokal und zeitlich konkreten Erscheinungsraums, damit das Recht auf Rechte seine Personalitäts-offenbarende Funktion ausüben kann. Dieser muss für Arendt aber immer nach außen hin abgeschlossen sein. Eine Überdehnung seiner Grenzen führt zur Zerstörung der gemeinsamen Welt, weil dann das Mitsein mit Anderen zur Fiktion wird. In einem über seine gesunde Größe hinaus aufgetriebenen Gemeinwesen fällt der Einzelne in die Anonymität und Bedeutungslosigkeit zurück: »Die Vielheit der Menschen, das gesichtslose ›Man«, stellt die Philosophin unter interessanter Verwendung heideggerscher Begrifflichkeiten fest, »zerfällt in zahlreiche Teile, und nur als Mitglieder einer solchen Teilgemeinschaft können die Menschen handeln« (VLdG II, 191f.) – und sich damit auch gegenseitig erkennen. Das Recht auf Rechte als Grundnorm, auf der weitere subjektive Rechte aufbauen, ist das Recht auf Mitgliedschaft in solch einer Teilgemeinschaft.

Dieses Recht wird in der Literatur häufig nur dem engen Wortsinne nach verstanden: Analog zur Tendenz, das Dilemma der Staatenlosen und Lagerinsassen auf deren Rechtlosigkeit im juristischen Sinne zu verkürzen, wird das Recht auf Rechte mit dem Recht auf Staatsbürgerschaft gleichgesetzt. Hauke Brunkhorst beispielsweise wirft Arendt vor, das Recht, Rechte zu haben, sei zu allgemein gefasst, um als Garantie für die tatsächliche Umsetzung von Menschenrechten zweiter Ordnung zu wirken. Stattdessen bestünde es »nur in der Gewährleistung *unbestimmter* Partizipationsrechte in *irgendeiner* politisch organisierten Gemeinschaft«. ⁴⁸ Dieser Einwand gilt aber nur dann, wenn man das Recht auf Rechte auf seinen formal-juristischen Gehalt verengt. Nicht umsonst definiert Arendt den zweiten Rechtsbegriff der Formel aber als Zustand »in Beziehungssystem zu leben, wo man nach seinen Handlungen und Meinungen beurteilt wird.« Dies stellt hohe Ansprüche an die Beschaffenheit des jeweiligen Gemeinwesens, denn es muss einen Rahmen schaffen, indem der Einzelne in seinen Handlungen und Meinungen *relevant* ist. Wie bereits angedeutet, neigen zu große Gemeinschaften dazu, wieder von der Welt zur Wüste zu degenerieren, da sie den gemeinsamen Handlungs- und Erscheinungsraum zerfasern lassen. Der Systemtypus, der sich am besten mit einer entpolitisierten Masse verbindet, ist die ›Bürokratie‹ in ihrer totalisierten Form als »Herrschaft des Niemand« (Va, 51; vgl. EUtH, 394ff.). Sie reproduziert die Atomisierung und Unsichtbarmachung des Individuums, indem sie den politische Freiheitsraum in ein feines Netz von Über- und Unterordnungsverhältnissen verwandelt, in welchem sich Menschen nur noch als Funktionsträger

48 Brunkhorst, 1999, S. 101, Hervorhebung im Original.

begegnen und ihre jeweilige Persönlichkeit neutralisiert wird. Um das Recht, Rechte zu haben, zu verfehlen, genügt es, dass die überwiegende Mehrheit der Bürger ihrer Fähigkeit zum *alltäglichen* politischen Handeln beraubt ist, dass diese passive Befehlsempfänger einer ent-personalisierten Bürokratie werden (vgl. Va, 51; WiP, 14f.).⁴⁹ Dabei kann diese entpersonalisierte Herrschaftsform das Antlitz des Despotismus ebenso wie das der repräsentativen Massendemokratie tragen (vgl. Va, 51) – wobei letztere in ihrer Anonymität und politischen Lethargie für Arendt die Verkörperung des heideggerschen ›Man‹ darstellt (vgl. MiDT, ix). Letztere ist für ihre Bürger zwar komfortabler, beschränkt ihre Lebenssphäre jedoch fast vollständig auf den Bereich des Privaten, so dass sie im öffentlichen Raum kaum mehr erscheinen (vgl. ÜdR, 302).

Es scheint so, als liefe das arendtsche Politikverständnis auf eine unüberschaubare Anzahl von Kleinstrepubliken nach dem Vorbild der antiken Polis hinaus, denn nur hier scheint es möglich, das Politische als festen Bestandteil der Alltagskultur zu etablieren. Doch Arendts Sehnsucht nach dem goldenen Zeitalter der Polis geht nicht soweit, dass sie *jedwede* Form moderner Staatlichkeit ablehnt. Es gibt für sie noch eine zweite, modernere historische Lösung für das Dilemma der Entpolitisierung großer Gemeinwesen: Es ist die Räterepublik als diejenige »Staatsform, die es jedem inmitten der Massengesellschaft doch erlauben könnte, an den öffentlichen Angelegenheiten der Zeit teilzunehmen« (ÜdR, 341). Arendt folgt Burke in der Annahme, dass Politisierung nur von kleineren Einheiten hin zu größeren erfolgen kann.⁵⁰ Sie meint, in den sich während der französischen und amerikanischen Revolution spontan herausbildenden Räten als »Elementarrepubliken« (ebd., 344) diejenige Struktur erkannt zu haben, die auch in Staaten mit sehr hoher Bevölkerungszahl noch gemeinsames politisches Handeln ermöglichen kann.

Außer der antiken Polis und dem Rätssystem findet sich in Arendts Werk kein Hinweis auf eine Staatsform, der ihren Ansprüchen an eine angemessene *human condition* genügt. Man kann Arendt also kaum vorwerfen, der zweite Teil des Rechts auf *Rechte* sei zu weit gefasst. Im Gegenteil: Die Auswahl an Staatsformen, welche die Ansprüche Arendts erfüllen können, ist so begrenzt, dass die Erfüllung des Rechts auf Rechte von vornherein utopisch scheint.

Das Recht, Rechte zu haben, ist das einzige Recht, welches nicht in der jeweiligen politischen Gemeinschaft selbst ausgehandelt und garantiert wird. Es muss also im wahrsten Sinne des Wortes ›vorgegeben‹ werden. Hier verweist Arendt auf die internationale Gemeinschaft als einzige Instanz, welche in der Lage sei, das einzige Menschenrecht durchzusetzen (vgl. EMR, 770). Doch Arendt entkommt den von ihr benannten Aporien nicht: Denn auch das Recht auf Rechte setzt schon den Menschen voraus, den es erst garantieren muss. Auch wenn Arendt dieses einzige Menschenrecht dem Zugriff einzelner Gemeinwesen entzieht, so ist damit noch keineswegs sichergestellt, dass die Menschheit sich insgesamt

49 Françoise Collin geht noch weiter und schließt zur Verwirklichung des Rechts auf Rechte auch noch all diejenigen Gemeinwesen aus, welche sich auf irgendeine Form präpolitischer Gleichartigkeit ihrer Mitglieder stützen, worunter rassistische oder religiöse Kriterien ebenso fallen, wie etwa die Zugehörigkeit zur selben sozialen Klasse. Auch hier sei der Einzelne auf eine objektive Eigenschaft reduziert und folglich entindividualisiert (vgl. Collin, 1989, S. 128).

50 Vgl. Burke, 1991, S. 340.

mehr um die Situation der Weltlosen sorgen wird, als ihre ehemaligen Gemeinschaften es getan haben.⁵¹ Das Dilemma dieser Weltlosen bleibt also exakt dasselbe: Wenn sie nicht einmal ihren eigenen Landsleuten begreiflich machen können, warum sie ein Recht auf politische Zugehörigkeit haben, wie sollen sie es dann der Menschheit erklären können? Auch das Recht auf Rechte setzt den Menschen voraus, den es erst garantieren soll. Ebenso wie Menschenrechte zweiter Ordnung wird es erst vor dem Hintergrund des unmittelbaren Erlebens des Individuums in der Gemeinschaft plausibel.

Aus diesem Paradoxon gibt es nur zwei mögliche Auswege: Entweder muss Arendt davon ausgehen, dass andere Beweggründe als die Anerkennung der Personalität eines jeden Menschen, auch der des Staatenlosen, die Menschheit dazu bewegen müssen, das Menschenrecht erster Ordnung durchzusetzen. Ein mögliches Argument wäre die *praktische* Überlegung, dass beispielsweise vom Phänomen der Staatenlosigkeit eine Gefahr für die Staatenwelt ausgeht. Oder Arendt muss *normativen* Theorien doch eine gewisse Überzeugungskraft zuerkennen. Die Tatsache, dass sie das Recht auf Rechte philosophisch zu begründen versucht, ein Projekt, welches ihrer Meinung nach bei Menschenrechten zweiter Ordnung ins Leere laufen muss, spricht für diese Variante.

II.6 Elitarismus und Egalitarismus – zur philosophischen Begründung des Rechts, Rechte zu haben

Für Arendt sind Rechte zunächst immer Abmachungen, welche in politischen Gemeinwesen verhandelt und beschlossen werden.⁵² Es gibt für sie keine *natürliche* Einigkeit unter den Menschen, sondern diese kann nur kontraktuell hergestellt werden, indem sich die Menschen gegenseitig Rechte und Anerkennung versprechen.⁵³ Deshalb finden sich bei Arendt auch keinerlei naturrechtliche Argumente für das Recht auf Rechte oder die sekundären Menschenrechte; im Gegenteil betont sie immer wieder, dass Rechte nur zwischen einer Pluralität von Menschen möglich sind, dass der einsame Mensch in der Wüste eben keine Rechte hat (EUtH, 477f.). Dennoch geht Arendt so weit, das Recht auf Rechte von der internationalen Gemeinschaft garantieren lassen zu wollen, also es eben dem Zugriff der einzelnen politischen Gemeinschaften zu entziehen. Woher nimmt Arendt also die Überzeugung, dass es ein Recht auf Rechte geben *soll*, wenn es für sie nicht schon präpolitisch in der kosmischen Ordnung angelegt ist?

In diesem Fragekontext tauchen bei Arendt häufig *normative* Argumente auf, welche mit dem bis jetzt diskutierten, erkenntnistheoretischen Überlegungen nur bedingt zusammenhängen. Grundsätzlich lässt sich bei ihr von der epistemologischen Fragestellung ein ästhetisch aufgeladener Ethik-Begriff unterscheiden, welcher an das aristotelische Konzept des *zoon politikon* angelehnt ist. Arendt entwickelt hier eine eigene ›Theorie des guten Lebens‹, in welcher sich ihre Ansichten über das Erscheinen der Person in der Welt und eine Ästhetik des Politischen zu einer teleologischen Anthropologie verbinden. In Arendts

51 Vgl. Menke, 2007, S. 750ff.

52 Vgl. ebd., S. 742.

53 Vgl. Collin, 1989, S. 128.

Schriften gehen epistemologische und normative Ansätze häufig nahtlos ineinander über, so dass sie teilweise einen Sachverhalt ausgehend von unterschiedlichen Prämissen analysiert.

Mit Aristoteles Definition des Menschen als *zoon politikon* geht Arendt davon aus, dass das Leben im politischen Raum »die höchste Form menschlichen Zusammenlebens darstellt und daher in einem spezifischen Sinne menschlich ist« (WiP, 37). Dabei unterstreicht sie, dass diese Rede vom Menschen als »politischem Tier« ein Potential meine und nicht ein angeborenes politisches Wesen (vgl. ebd., 37f.). Nicht überall, wo Menschen aufeinandertreffen, entstehe quasi-natürlich auch ein politisches Gemeinwesen; im Gegenteil, diese Form menschlichen Beisammenseins sei historisch höchst selten. Dennoch ist es für Arendt genau dieses Leben im Politischen, was den Menschen erst zum Menschen werden lässt; ohne das Attribut »politisch« bleibt vom *zoon politikon* eben nur noch das »Tier« in dem Sinne, dass der Mensch dann zwar noch biologisch zur Menschengattung gehört, aber das eigentlich Menschliche seiner Existenz verfehlt. Um »aus der Finsternis der Kreatur in die Helle des Menschlichen zu gelangen« (ÜdR, 362) muss der Mensch handeln.

In Hannah Arendts anthropologische Bestimmung des Menschen als arbeitendes, herstellendes, denkendes und handelndes Wesen tritt hiermit ein teleologisches Moment, das diese Lebensbereiche hierarchisiert und aus ihnen eine Stufenleiter menschlicher Vervollkommnung konstruiert. Es ist das Dilemma einer jeden teleologischen Anthropologie, dass die Aufwertung der einen Klasse von menschlichen Eigenschaften und Handlungsformen ihren Schatten auf alle anderen wirft. Wenn das Ziel des Menschen das politische Handeln sein muss, wenn »das Äußerste und Höchste, was der Mensch vollbringen kann, in dem Erscheinen und Aktualisieren seines eigenen Wesens bestehen soll« (Va, 264), so müssen alle anderen Tätigkeiten: Arbeiten, Herstellen und die Kontemplation, in normativer Hinsicht minderwertig sein. Diese Unterscheidung ist solange unproblematisch, wie wertvolle und weniger wertvolle Tätigkeiten in einem menschlichen Leben zusammenfallen. Der Einzelne widmet sich mal dem einen, mal dem anderen Tätigkeitsbereich, geht morgens jagen, mittags in die Werkstatt, abends in den Debattierclub und zieht sich nach dem Essen zur Kontemplation zurück. Auf diese Weise werden alle Potentiale eines menschlichen Lebens verwirklicht und der Mensch ist auf der höchsten Stufe des Daseins angekommen. Was bedeutet es jedoch, wenn ein Leben ganz auf eine minderwertige Tätigkeit reduziert bleibt, beim Sklaven zum Beispiel, der nur arbeitet? Dieser wird von Aristoteles nicht zu den Menschen gezählt und Arendt verwahrt sich gegen diese Haltung nicht. Wer nicht das tut, oder tun kann, was einen Menschen ausmacht, der ist im arendtschen Sinne kein ganzer Mensch. Dies bedeutet konkret, dass Staatenlose, Insassen von Konzentrationslagern, und, führt man den Gedanken konsequent weiter, eben auch vollkommen von der Welt zurückgezogene Philosophen sowie weltabgewandte Gläubige, gar nicht mehr Menschen im vollgültigen Sinne sind.

Die Problematik verkompliziert sich, wenn man Arendts Bezug auf Aristoteles kritisch hinterfragt. Dies geschieht im Rahmen einer Debatte, welche hier nur kurz umrissen werden kann: Gelegentlich

wird bestritten, dass Hannah Arendt so neo-aristotelisch denkt, wie es ihre häufigen Verweise auf den antiken Philosophen nahelegen.⁵⁴ Stattdessen wird Arendt in die Nähe zur ästhetizistischen Philosophie Friedrich Nietzsches gerückt und ihr unterstellt, ihren Wertungen den Maßstab einer ›Ästhetik des Handelns‹ zu Grunde zu legen.⁵⁵ Für eine solche Ansicht gibt es in Arendts Schriften mehrere Anhaltspunkte: Zunächst ist es die arendtsche Metaphorik und Wortwahl, welche eine vorrangig ästhetisch interessierte Weltsicht der Philosophin nahelegen: Arendt nennt den Erscheinungsraum ein ›Theater‹ (BPaF, 154), und sie rückt das Handeln in die Nähe zu den schönen Künsten, etwa wenn sie es mit dem Flötespielen, Tanzen und insbesondere dem Theaterspielen, für Arendt die »politische Kunst par excellence« (Va, 233), vergleicht, welche allesamt auszeichnet, dass sie kein Produkt herstellen, sondern ihr Wert nach der Virtuosität der Darstellung bemessen wird (vgl. ebd., 263). Ebenso geht Arendt für das Handeln davon aus, dass es seinen Sinn in sich selbst trägt, das heißt, dass es weder nach seinen Zielen noch seinen Erfolgen beurteilt werden kann, sondern lediglich nach »dem Kriterium der Größe« (ebd., 260), welche »in der Art ihrer Durchführung, in dem Modus des Tuns selbst« (ebd., 261) liegt.⁵⁶ Dies hat zur Folge, dass man menschliches Handeln nicht mehr an moralischen Maßstäben messen kann – zielen diese doch schließlich immer auf Ergebnis oder Zweck einer Handlung, also auf etwas dem reinen Tun Äußerliches. Handeln kann, weil es »so einmalig und sui generis ist, daß es sich unter [moralische] Regeln nicht mehr subsumieren lässt« (ebd., 261), nur noch virtuos sein, und in diesem schönen Tun kommt das »Böse wie das Gute [...] zu seinem Recht« (ebd., 261). Im Unterschied zu Aristoteles soll der Mensch also nicht handeln, weil es *gut* ist, sondern weil es *schön* ist, unabhängig vom nach alltagsethischen Kriterien guten oder bösen Inhalt der Handlung.⁵⁷

Damit passt Arendts Handlungsbegriff wiederum auf das in Kapitel II.4 vorgestellte Schema, welches zwischen zwei Achsen zur Beurteilung eines Verhaltens unterscheidet. Die Welt wäre demnach der Wüste dahingehend überlegen, dass sich nur in ihr die mögliche Schönheit menschlichen Handelns realisiert: »Public realm [...] offers its space of display to those things whose essence is to appear and to be beautiful« (BPaF, 218). In der Wüste hingegen findet sich nur der zum *zoon* verkümmerte Mensch, dessen Anblick nicht moralisches, aber doch ästhetisches Entsetzen hervorrufen muss.

Arendt reduziert die Schönheit eines Menschen konsequent auf das, was man im handelnden Umgang mit ihm *sieht*, auf seine Person. Die Person ist bei Arendt wie bei Heidegger ein ›Akt-Vollzieher, das heißt, nur indem sie erscheint, *ist* sie auch. Arendt desinteressiert sich damit grundsätzlich an allen Fragen der Innerlichkeit menschlichen Erlebens.⁵⁸ Dementsprechend schildert sie, wenn sie von Menschen in der Wüste spricht, fast nie deren subjektives Empfinden: Berichtet sie von den Gräueln der unter Hitler begangenen Verbrechen, so spricht sie kaum vom Leid der Opfer, sondern stets von dem Entsetzen der-

54 Vgl. Villa, 1992; vgl. auch Biskowski, 1995.

55 Vgl. Villa, ebd., S. 275.

56 Vgl. ebd., S. 276, vgl. auch Kurbacher, 2006, S. xxxi.

57 Vgl. Villa, ebd., S. 279; vgl. auch Schoeman, 2008.

58 Vgl. auch Seitz, 2002, S. 164.

jenigen, welche das Massaker überlebt haben und sich nun mit seiner Natur auseinandersetzen müssen. Ebenso ist Hybris der »Barbaren« in den afrikanischen Kolonien nach Darstellung Arendts das Grauen, welches denjenigen Nicht-Wilden erfassen musste, der sich deren biologisches Menschsein vor Augen führte und gleichzeitig ihrer Weltlosigkeit gewahr wurde. Was also schon im Rahmen von Arendts erkenntnistheoretischem Ansatz wichtig war, erfährt in ihrer Ästhetik des Politischen eine normative Aufladung: Die Außenperspektive ist nicht nur deshalb relevant, weil nur sie von anderen wahrgenommen werden kann, sondern auch, weil sie es ist, welche die Wahrheit menschlichen Wesens, seine Schönheit, erst konstituiert.

Wenn Arendt mit großer Geste von der »Finsternis der Kreatur« und der »Helle des Menschlichen« spricht, so verschwindet hinter solchen Bildern der Einzelne mit seiner individuellen Sicht auf seine Existenz. Arendt spricht von politischen Leben, die gelebt werden sollen, nicht von denen, die sie leben. Die »Finsternis der Kreatur« ist die Negation eines solchen Lebens, sie entstellt den Menschen, so dass statt der schönen Erscheinung des vollkommenen Menschlichen nur noch ein verkrüppeltes, vertiertes Wesen zurückbleibt. Für Arendt ist die Welt ein Theater, in welchem Erscheinungen auftreten, sich in den Reihen menschlichen Handelns und Erlebens einreihen und schließlich wieder von der Bühne abgehen. In einem erfüllten Leben hat der Mensch jede Rolle einmal gespielt, die des Arbeiters wie des Handwerkers, des Denkenden oder des Handelnden. Wird die Schönheit eines solchen Lebens gewaltsam zerstört, so erfasst uns das Grauen angesichts dessen, was übrig bleibt. Ein Mensch in der Wüste ist nicht weniger wert, er steht nicht moralisch niedriger als ein weltzugewandter, aber er ist entstellt und seine Situation erregt Schrecken beim Betrachter. Dies nach dem ästhetischen Ansatz Arendts der letztendliche Grund, aus dem die Menschen in der Welt leben sollen.

Arendt ist es in der Folge zunächst einmal wenig wichtig, ob sich das Schöne in einem jeden menschlichen Leben verwirklicht, ihr kommt es aufgrund dieser Beobachterperspektive auf die große Bilanz des Schönen und des Hässlichen im Kosmos an. Aus einem solchen Ansatz können nun zwei Imperative folgen: ein *elitärer* und ein *egalitärer*. Geht es eher darum, das *Schöne* in der Welt zu fördern, unabhängig davon, ob alle Menschen daran teilhaben, so genügt es, den politischen Raum für eine kleine Elite zu öffnen. Will man jedoch, dass der *Schrecken*, welcher einen anfällt, wenn man Menschen in der apolitischen Wüste sieht, nicht wiederkommt, so muss man alle Menschen auf die Stufe des Personsein heben, mithin das Recht, Rechte zu haben, für universell nehmen.

Wann das eine oder das andere Konzept dominiert, lässt sich bei Arendt nicht nach Werkphasen, wohl aber nach Themen bestimmen. Es ist auffallend, dass Arendt immer dann zum ästhetischen Elitismus tendiert, wenn sie über die antike Polis spricht. Umgekehrt taucht dieses Konzept bei ihrer Analyse der Moderne fast gar nicht mehr auf, sondern es treten egalitärere Konzeptionen an seine Stelle.⁵⁹ Das liegt daran, dass für Arendt erst in den Schrecken des zwanzigsten Jahrhunderts überhaupt die Abgrün-

59 Vgl. Collin, 1989, S. 128.

de desjenigen Seinsmodus ausgemessen wurden, in welchem sich die von der Politik Ausgeschlossenen befinden. Arendt schreibt in dem Aufsatz »Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought« (1954), dass sich die Philosophen im antiken Griechenland noch am *thaumazein* – an dem Erstaunen über das Schöne – orientiert hätten (vgl. VLdG I, 132), wohingegen der Ausgangspunkt der Philosophie nach dem Traditionsbruch des Dritten Reiches das Erschrecken angesichts des »sheer horror« (CwP, 27) des Gewesenen sein müsse.⁶⁰ Um einen reinen Begriff des Politischen und seiner Schönheit zu gewinnen, geht Arendt in die Antike und preist hier die Agora als Schauplatz der Verwirklichung des Schönen in der Welt. Der Elitismus des antiken Systems ist für sie normativ noch tragbar, da die Ausgeschlossenen – Sklaven, Frauen und Fremde – zwar eines wirklich menschlichen Daseins beraubt, aber doch nicht in die Tiefen des radikal Bösen hinabgestoßen wurden. Ihnen bleibt ein fester Platz im Oikos, dem privaten Haushalt, der sie zwar zu Untergeordneten, jedoch nie zu »Überflüssigen« werden lässt.⁶¹ Doch mit Blick auf die Schrecken des Holocaust muss die Förderung des Schönen hinter die Verhinderung des Schrecklichen zurücktreten. Im Angesicht des Schicksals, welches den politisch Exkludierten droht, muss die Einbindung eines jeden Menschen in das politische Gemeinwesen zum vordersten Ziel aller global-politischen Anstrengungen aufsteigen, auch wenn dadurch die Schönheit dessen, was in einem System der politischen Elite entstehen kann, verhindert wird.

Dass Arendt jedoch das egalitäre Modell auch für die Moderne nicht konsequent durchhält, zeigt sich an ihrer Beschreibung der Räterepublik in *Über die Revolution*. Nachdem sie hierin, wie im vorangegangenen Kapitel bereits erläutert, eine Möglichkeit entdeckt zu haben meint, wie man auch in großen Gemeinwesen eine politische Einbindung *aller* gewährleisten kann, so widerspricht sie sich kurz darauf, wenn sie feststellt, die Aufgabe eines politischen Raumes sei es, die Bildung einer Elite zu befördern (vgl. ÜdR, 357). Und weiter führt sie aus, dass nur diejenigen über eine Stimme verfügen sollten, welche »an der Welt wirklich interessiert seien« (ebd., 360), was in der politischen Praxis bedeute, dass »wenn diejenigen, die teilhaben, sich selbst selektiert haben, dann haben diejenigen, die ausgeschlossen sind, sich selbst ausgeschlossen« (ebd.). Auch hätten im Prozess der Elitenbildung »die wenigen Ausgezeichneten es immer bitter nötig gehabt [...], sich gegen die Vielen zu schützen« (ebd., 355). Durch diese Beschreibungen scheint immer noch Arendts Wunsch nach einer politischen Aristokratie hindurch, auch wenn hier die Selektionsmechanismen nicht mehr Geburt oder Vermögen, sondern ein politisch verstandener Geistesadel sind.

Das Recht auf Rechte findet also seinen normativen Grund in der Abwendung des Schreckens, welcher in Gestalt des völlig entindividualisierten Menschen und dessen, was mit ihm geschehen kann, besteht. Vom hehren Begriff des Schönen, in welchem Arendt das eigentliche Wesen des Politischen zu erkennen vermeint, muss sie zugunsten dieses pragmatischeren Ziels absehen. Wie schwer ihr das fällt sieht man daran, dass oft noch ein elitärer Zug ihre Gedanken zur Moderne kreuzt. Dass Arendt eine

60 Vgl. Birmingham, 2006, S. 7.

61 Vgl. Herzog, 1997, S. 47.

Hierarchisierung des Menschengeschlechts zugunsten der Bildung einer politischen Elite nicht schon im Grundsatz ablehnt, sondern die individuelle Existenz hinter ein Projekt des Schönen zurücktreten lässt, kann man ihr zum Vorwurf machen. Es ist eben dies der Punkt, an welchem Arendt sich selbst in die Gefilde der reinen Philosophie vorwagt und prompt dazu kommt, vom Einzelnen und seinem Schicksal zu abstrahieren. Auch in Arendts ästhetischem Ansatz wird das Individuum zur reinen Funktion, ein Baustein zur Verwirklichung des Schönen in der Welt.

Arendts ästhetische Philosophie steht im Spannungsverhältnis zu ihrem Konzept der ›Person‹: Weil letztere jedem, der sie erkennt, unmittelbar Achtung abringt, durchbricht sie die Kalkulationen mit den letzten Zielen menschlicher Existenz. Im Gegensatz zu einer Philosophie, welche Schönes und Schreckliches miteinander abwägen kann, wirkt sie *unbedingt*, und bildet so das Korrektiv für *jede*, auch Arendts, philosophische Spekulation. Die Person sprengt ein jedes von außen an sie herangetragene philosophische Weltbild, und muss dies auch, um den Logizismus des radikal Bösen, welcher auch in Arendts ›Ästhetik des Politischen‹ angelegt ist, zu verhindern. Auch wenn Arendt also nicht umhin kann, nach den letzten Gründen des Rechts auf Rechte zu fragen, so weiß sie auch, dass die abstrakten Prinzipien, auf die sie stößt, nicht eins zu eins in der Welt der Menschen wirken dürfen. Sie müssen sich im gemeinsamen Sprechen und Handeln immer brechen, verformen und abmildern lassen.

Zum Recht, Rechte zu haben, sind also zwei Lesarten möglich: Erstens diejenige dass es normativ geboten ist, um die Schrecklichkeit des zum *zoon* degenerierten Menschen zu verhindern. Und zweitens diejenige, dass es schlicht plausibel ist, ein solches Recht einzuräumen, wenn man mit anderen Menschen umgeht und sie in ihrer Einzigartigkeit erlebt; dass jeder, der die (potentielle) Persönlichkeit eines anderen Menschen *intuitiv begreift*, nicht anders kann, als sie schützen zu wollen, einfach weil sie es *braucht*. Dieser pragmatische Grund ist für Arendt weitaus stabiler als jeder philosophische, und doch gibt es immer beide, weil der Mensch denkt *und* handelt.

Der Widerspruch zwischen Gedachten und dem Erfahrenen lässt sich für Arendt nicht auflösen. Er kann nur bewusst gemacht und in der Praxis entschärft werden, indem beiden Logiken im Zusammenleben der Menschen ihr Platz zugewiesen wird. Welche Position eine Philosophie zu den menschlichen Angelegenheiten überhaupt noch einnehmen kann, ohne Gefahr zu laufen, diese zu zerstören, wird im folgenden und letzten Kapitel diskutiert.

II.7 Politische Philosophie und politische Theorie

Das Handeln birgt Erkenntnismöglichkeiten, welche die Philosophie nicht hat. Dem trägt Arendt Rechnung, indem sie in das statische Logik-Gebäude ihrer Menschenrechtsphilosophie einen dynamischen Raum des Politischen einfügt. So fungieren die starren Normen der Menschenrechte erster und zweiter Ordnung gleichsam als Fassung für einen Raum politischen Handelns, in welchem sich die Menschen

gegenseitig erkennen und achten können. Arendts Philosophie bescheidet sich mit der Bereitstellung dieser Fassung, in welche menschliches Zusammenhandeln stets eingebettet sein muss, sie findet in dieser Aufgabe ihren angemessenen Platz in der Welt der Menschen. Indem sie das tut, wird sie, mit Arendts Worten, zur »*politischen Theorie*«, denn sie maßt sich nicht mehr an, das Gewirr menschlicher Angelegenheiten von Ferne zu beurteilen und ihm die eigene Logik aufzudrücken. Von solcherlei Selbstüberschätzung geläutert sorgt sie sich vielmehr um die *ermöglichenden Rahmenbedingungen menschlichen Handelns*.⁶²

Gegenstand Arendts politischer Theorie im Gegensatz zur klassischen politischen Philosophie ist die »Natur menschlichen Handelns und das Wesen dessen, was daraus entsteht« (GuP, 115). Es ist nicht das menschliche Wesen selbst. Die politische Philosophie wird auf diese Weise zur Magd der Politik. Denn die Politik, der Erscheinungsraum des Menschlichen, steht für sich, folgt einer ganz eigenen Logik, und eine politische Theorie hat zu Aufgabe, Bedingungen zu schaffen, in welchen diese Logik sich Bahn brechen kann.⁶³

Der Philosophie wird damit ein Betätigungsfeld abgeschnitten, auf dem sie sich, seit Platon den Philosophenstaat begründete und bis Marx die klassen- und konfliktlose Gesellschaft entwarf, stets mit großem Selbstbewusstsein entfaltet hat: die Frage danach, wie man das unbeständige menschliche Miteinander zugunsten fester, wohlgeordneter Formen auflösen kann. Die Abschaffung des politischen Handelns als philosophisches Projekt beschreibt Myriam Revault d'Allonnes wie folgt:

Weit davon entfernt, wirklich Kenntnis über das politische Leben zu haben, hat sie [die politische Philosophie, A.S.] seit Platon nie aufgehört, sich von diesem befreien zu wollen und aus der Höhle der menschlichen Angelegenheiten herauszutreten; deshalb stellte sie die Frage nach den günstigsten Bedingungen (dies nannte sie »die beste Regierungsform«) für die philosophische Aktivität. [...] Philosophisch über das Politische zu sprechen [...], bedeutet, sich davon befreien zu wollen und einen *Ersatz* für das Handeln im Konzept der *Regierung* zu suchen [...].⁶⁴

Unter dem Vorwand, das Politische neu ordnen und beherrschen zu wollen, haben viele Philosophen versucht, es abzuschaffen. Sie haben der Politik die eigenen Maßstäbe aufgedrängt,⁶⁵ Maßstäbe der Rationalität, Folgerichtigkeit und Linearität, welche dem Politischen fremd sind und es notwendig zerstören

62 Seyla Benhabib setzt in ihrer Arendt-Biographie deren Projekt einer politischen Theorie mit einer Methode des »Geschichten-Erzählens« gleich (2006, S. 147). Tatsächlich hat das Erzählen von Episoden der Vergangenheit bei Arendt eine doppelte Funktion: Zum Einen ist nach Arendts Verständnis von Personsein die Beschreibung eines Menschen nur durch das Erzählen seiner Biografie, seines Handelns und Sprechens, möglich. Zum Anderen kann man sich auch dem Phänomen des Politischen nur dadurch annähern, indem man nach seinen jeweiligen historischen Rahmenbedingungen fragt, also ein Bild einer Epoche zeichnet (vgl. FTb, 22). Dieses narrative Moment in Arendts Werk ist der *methodische* Aspekt ihres Versuches, sich von der traditionellen politischen Philosophie abzugrenzen.

63 Vgl. Cassin, 1989, S. 38.

64 Revault, 1989, S. 42: »Loin de témoigner d'une expérience réelle de la vie politique, elle [la philosophie politique, A.S.] n'a cessé, depuis Platon, de vouloir s'en libérer, de vouloir se protéger et s'affranchir de la caverne des affaires humaines et donc de s'interroger sur les conditions les plus propices (ce qu'elle a appelé la meilleur forme de gouvernement) à l'activité philosophique. [...] Parler philosophiquement du politique [...], c'est vouloir s'en débarrasser et rechercher un *substitut* à l'action sous la figure d'un concept qui est celui du *gouvernement* [...]« (Hervorhebung im Original, Übersetzung A.S.).

65 Vgl. Meints, 2008, S. 76.

müssen. Arendt tritt an, »die Metaphysik und die Philosophie mit all ihren Kategorien, wie wir sie seit ihren Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren« (VLdG I, 207).

Das soll nun nicht bedeuten, dass die philosophische Methode von Arendt gänzlich verworfen würde. Doch dem Politischen und dem sich darin offenbarenden menschlichen Wesen eignen andere Gesetzmäßigkeiten. Philosophie und Politik stehen einander als irreduzible Bereiche gleichberechtigt gegenüber und es ist unmöglich, die Logik des einen auf das andere zu übertragen, ohne dass dieses zugrunde ginge.⁶⁶

In der *Vita activa* sowie in der Schriftensammlung *Was ist Politik* findet sich ein Bild, an welchem sich diese neue Rolle der politischen Philosophie verdeutlichen lässt:⁶⁷ Arendt beschreibt hier den Aufbau der antiken Polis und unterscheidet zwischen einem statischen, präpolitischen gesetzlichen Rahmen und der sich darin entfaltenden aktiven Bürgerschaft. In der Polis, so Arendt, waren Gesetze nicht Ergebnis, sondern Vorbedingung politischen Handelns. Sie erst schufen den Raum, im welchen das politische Leben sich entfalten konnte. Diese Gesetze zu beschließen galt der Tätigkeit des Herstellens näher als des Handelns und Sprechens. Und so war der Gesetzgeber häufig auch ein Stadt-Fremder, der von der eigentlichen politischen Sphäre ausgeschlossen blieb, jedoch die Koordinaten festlegte, innerhalb derer sie sich entwickeln konnte. Gesetze sind in diesem Denken die »Mauern, welche die Stadt umschlossen und ihre physische Identität bestimmten« (Va, 244). Das Gesetz »muss bestehen, bevor es zu dem eigentlich Politischen erst kommen kann« (WiP, 111, vgl. auch 53). Ist erst der präpolitische Akt der Gesetzgebung vollzogen und das Gemeinwesen richtig eingerichtet, so kann das Eigentliche entstehen: das politische Leben.

Arendt spricht vom gesetzgebenden Akt als einem »Randphänomen« (ebd., 53) des Politischen, welcher gleichwohl konstitutiven Charakter besitze. Denn ein jeder Erscheinungsraum braucht, so Arendt, einen solchen »Grenzwall« (ebd., 111), welcher aus den von ihm umschlossenen Menschen erst Bürger macht. Das Gesetz ist auf diese Weise »Vater und Despot« (ebd., 113) des Bürgers, es stiftet seine politische Existenz und weist ihm zugleich seine Grenzen auf, indem es Gehorsam verlangt und damit die Freiheit des Handelns einschränkt. Obwohl es der politischen Sphäre äußerlich ist, ermöglicht es sie doch erst und ist so eine Vorbedingung für das gegenseitige Erkennen zwischen Mitmenschen.

Jedes Gesetz schafft vorerst einen Raum, in dem es gilt, und dieser Raum ist die Welt, in der wir uns in Freiheit bewegen können. Was außerhalb dieses Raumes ist, ist ohne Gesetz und genau gesprochen, ohne Welt; im Sinne menschlichen Zusammenlebens ist es eine Wüste. (ebd., 122)

Eine These dieser Arbeit lautet nun, dass die Rolle des Gesetzgebers diejenige Stellung beschreibt, welche die politische Philosophie nach Arendt einzunehmen das Recht hat. Hannah Arendt beschreibt in der *Vita activa* die besondere Affinität der griechischen Philosophen für den Posten des Gesetzgebers und deutet auch gleich die Gefahren an, welche drohen, wenn dieser sich anmaßt, die Domäne der Bür-

66 Vgl. Tassin, 1989, S. 82

67 Zu diesem Abschnitt vgl. Va, S. 244f.

gerschaft gleich mit übernehmen zu können (vgl. Va, 244f.). Dennoch muss der politische Raum erst *hergestellt* werden und sein Grundriss ist maßgeblich für das Gelingen des politischen Projekts. Und so bedarf es zunächst eines Fremden, welcher sich der Frage widmet, *nicht* wie man die Politik durch Gesetze überflüssig machen kann, sondern welche Gesetze es braucht, damit Menschen sich im Handeln und Sprechen begegnen können, wie diese höchste *human condition* hergestellt werden kann. Denn wenn die Philosophie schon nicht in der Lage ist, das menschliche Wesen zu fassen, so vermag sie wenigstens die *Bedingungen* menschlichen Lebens zu schildern und anhand von konkreten historischen Geschehnissen zu schließen, wann das Politische welche Formen annimmt, wann es versiegt und wann es wieder auflebt. Dies hat Arendt ihr ganzes Werk über getan, sie hat die antike Polis und das Römische Reich ebenso wie mittelalterliches Denken, die französische und amerikanische Revolution und totalitäre Systeme untersucht, und sich und ihren Lesern jedesmal die Frage vorgelegt, was unter den jeweiligen historischen Bedingungen mit der gemeinsamen Welt der Menschen geschehen ist. Dies ist Arendts Variante der politischen Philosophie, besser der politischen Theorie, welche sich in Bescheidenheit übt, über das Wesen des Menschen nicht mehr aussagen will, als welchen Bedingungen es unterworfen ist (vgl. CwP, 22)⁶⁸ und darauf vertraut, dass das menschliche Mitsein die restlichen Fragen beantworten wird.

Als Rahmenbedingungen des Politischen kommt dem Recht auf Rechte große Bedeutung zu, denn es beschreibt den Anspruch auf Mitgliedschaft in dem durch Gesetz gestifteten Erscheinungsraum. Menschenrechte zweiter Ordnung sind nur insoweit wichtig, als sie das Recht auf Rechte *konkretisieren*, also notwendige Bedingungen eines öffentlichen Raumes beschreiben. Herauszufinden, welche Einzelrechte notwendig sind, um die positive Freiheit politischen Handelns überhaupt erst möglich zu machen, ist Aufgabe des Gesetzgebers, also der politischen Theorie. Unklar bleibt bei Arendt, welches menschenrechtliche Minimum sie für die Erfüllung des Rechtes, Rechte zu haben, veranschlagt. Fakt ist, dass zu den Voraussetzungen politischen Handelns neben dem Status als Bürger und den damit verbundenen Freiheitsrechten (vgl. ÜdR, 340) eines politischen Gemeinwesens ein Mindestmaß an freier Zeit und materiellen Ressourcen notwendig ist, um politische Partizipation zu ermöglichen (vgl. ebd., 75ff., 120). Denn wer den ganzen Tag damit verbringt, sein Überleben und das seiner Familie zu sichern, ist vom gemeinsamen Handeln und Sprechen faktisch ausgeschlossen, auch wenn er ein Recht auf politische Partizipation hat. Viel mehr konkrete Anhaltspunkte finden sich jedoch bei Arendt nicht. Wie es mit einem Recht auf Bildung, Gesundheit etc. steht, bleibt ungeklärt. Darüber hinaus bleibt alles, was für das Recht auf Rechte nicht zwingend nötig ist, den jeweiligen politischen Kulturen anheim gestellt. Philosophische Theorien tauchen in politischen Debatten dann nur als eine Stimme unter vielen auf. Nicht im Palast des Philosophenkönigs, sondern auf der Agora wird über die Werte des Gemeinwesens entschieden.

Allerdings ist und bleibt das Politische auch im Falle eines nach allen Regeln der Klugheit eingerichteten öffentlichen Raumes für Arendt ein flüchtiger Zustand, und man muss aushalten, dass die gemein-

68 Vgl. auch Belardinelli, 1990, S. 131.

same Welt immer bedroht ist (vgl. WiP, 184; Va, 251). »Die Politik«, so Sommerer, »in ihrer arendtschen Definition, ist ein Paradox, welches an die Stelle der Wüste tritt und zugleich deren Rückkehr vorbereitet, welches eine Welt erschafft und zugleich die neue Weltlosigkeit ankündigt.«⁶⁹ Da in Arendts Kosmos gemeinsames Handeln immer auch Umständen entspringt, die man nicht kontrollieren und noch weniger gezielt schaffen kann,⁷⁰ sind Menschenrechte notwendige aber nicht hinreichende Bedingungen des Politischen. Dieser Rest historischer Kontingenz entspricht eben der philosophischen Unterbestimmtheit des menschlichen Wesens und seiner Fähigkeit zum Neuanfang; dazu, etwas zu tun, was nicht schon in den Bedingungen seines Daseins angelegt ist, eben auch, das Politische wieder abzuschaffen. Und es besteht stets die Gefahr, dass ein Untergang des Politischen die Menschenrechte mit hinfert nimmt.

69 Sommerer, 2005, S. 2 : » La politique, dans sa définition arendtienne, est un paradoxe qui s'installe à la place du désert en préparant son retour; qui crée un monde en annonçant un nouvel acosmisme« (Übersetzung A.S.).

70 Vgl. Nordmann, 2007, S. 790.

Fazit

Auch wenn es auf den ersten Blick durchaus möglich scheint, Arendts Menschenrechtskepsis allein aus ihrer Erschütterung angesichts der Katastrophen ihrer Zeit abzuleiten, denen die Menschenrechte offensichtlich nichts entgegenzusetzen hatten, so muss ein solcher Ansatz nicht nur die Begründungstiefe der Argumente Arendts verfehlen, sondern auch die Schlüsselstellung der Menschenrechtskritik im Werk Arendts verkennen. Denn in ihrer Menschenrechtskritik kreuzen sich die zentralen Kategorien ihres Werkes: Welt und Wüste, *vita activa* und *vita contemplativa*, das radikal Böse und die Einmaligkeit jeder menschlichen Person, welche sich im Prinzip der Natalität ausdrückt.

Die grundlegende Aporie der Menschenrechte lässt sich wie folgt beschreiben: Menschenrechte sind immer das Ergebnis theoretischer Überlegungen. Diese haben zum Ausgangspunkt stets den entsinnlichten Menschen, das heißt, sie können wohl objektive Eigenschaften an ihm erfassen, nicht aber das, was seine Einzigartigkeit und mithin seine Würde ausmacht. Dies wiederum bedeutet, dass Menschenrechtstheorien nicht in der Lage sind, ihren normativen Kern selbst zu begründen. Denn normative Überzeugungskraft gewinnen Menschenrechte erst durch eine hinter ihnen stehende Idee der Personalität. Diese zu *denken* muss aber notwendig scheitern, denn sie offenbart sich stets nur im Handeln und Sprechen miteinander, sie ist nur im unmittelbaren Umgang erfahrbar. Deshalb entfernen sich Menschenrechtstheorien nie weit von menschenverachtenden Theorien, sie haben letztendlich dieselben rein deskriptiven Grundkomponenten.

Dass Philosophie, auch in ihrer pervertierten Form als Ideologie, Menschenrechte und Menschenrechtsverletzungen gleichermaßen legitimieren kann, dass es nicht die Vernunft ist, welche dem Menschen seine Würde zuerkennt, sondern die vernünftig gerechtfertigte Empathie, bleibt eine Feststellung, die so leicht nicht zu widerlegen sein wird. An ihr müssen sich Menschenrechtstheorien messen lassen, sowohl in ihren Forderungen als auch in ihrem Begründungsmoment.

Hannah Arendt hat mit ihrem Recht auf Rechte einen Vorschlag gemacht, wie ein Philosophie aussehen kann, welche die ihren Codes inhärenten epistemologischen Hürden anerkennt. Denn es schafft die *human condition*, welche den normativen Kern aller Menschenrechtstheorien erst zur Wirklichkeit verhilft. Mit diesem Schritt zu einer politischen Theorie will Arendt die Philosophie des Politischen würdig machen, während es das Bestreben vieler ihrer philosophischen Vorgänger war, dem Politischen eine Form zu geben, welche sich der logischen Strenge der Philosophie würdig erweist.⁷¹

Wie wir gesehen haben, lassen sich einige Inkonsistenzen in Arendts Versuchen des Verstehens nicht auflösen. Ihr erkenntnistheoretischer Ansatz, welcher im Grundsatz wertneutral ist, wird gelegentlich mit einer teleologischen Anthropologie gekreuzt, welche auf eine normativ konnotierten Unterscheidung

71 Vgl. Tassin, 1989, S. 63.

zwischen Wirklich-Menschlichen und deren Gattungsgenossen hinausläuft. Dass Arendt selbst neben der Räterepublik keinen gangbaren Weg vorschlägt, wie alle Menschen auf das Niveau des *zoon politikon* gehoben werden können, verschärft das Problem noch. Allerdings stellt die arendtsche Philosophie selbst ein Korrektiv für solch elitaristisches Denken bereit: Indem sie die Einzigartigkeit »Person« als im zwischenmenschlichen Umgang unmittelbar überzeugend einführt, relativiert sie die Resultate ihrer eigenen Logik, sie lässt zu, dass die egalitäre Dynamik des Politischen die philosophisch gewonnenen Prinzipien aushebelt.

Aber selbst ein nach den Regeln der politischen Theorie vorbildlich eingerichtetes Gemeinwesen kann ein Abgleiten in die Weltlosigkeit nicht ausschließen. Menschenrechte sind die Mauern der Stadt, nicht ihr Marktplatz. Bei Arendt bleibt also eine Tragik der menschlichen Existenz, ein rational uneinholbarer Rest an Schicksal, welcher die Konjunkturen des Politischen und damit auch der Einhaltung von Menschenrechten bestimmt. Auch findet sich bei ihr kein stabiles Gleichgewicht zwischen der Tendenz, die Schönheit des Elitären zu fördern, und dem Schrecken des radikal Bösen vorzubauen. Diesen Volatilitäten der Konzepte in Arendts Denken bewirken die Komplexität und gelegentliche Undurchsichtigkeit ihrer Argumentationen, insbesondere zur Thematik der Menschenrechte.

Literatur

- Abensour, Miguel et al. (Hrsg.) (1989): *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris: Édition Tierce.
- Arendt, Hannah (1929): *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer Philosophischen Interpretation*, hrsg. v. Karl Jaspers, Berlin: Springer. [LbA]
- (1930): »Augustine and Protestantism«, in: Jerome Kohn (Hrsg.) (1994): a.a.O., S. 24–27. [AaP]
- (1944): »Gäste aus dem Niemandsland«, in: Geisel / Bittermann (Hrsg.) (1989): a.a.O., S. 150–153. [GadN]
- (1946): »Das Bild der Hölle«, in: Geisel / Bittermann (Hrsg.) (1989): a.a.O., S. 49–62. [BdH]
- (1949a): »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht«, in: *Die Wandlung*, Jg. 4, Heft 3, S. 754–770. [eMr]
- (1949b): »»The Rights of Man«: What Are They?«, in: *Modern Review*, Jg. 3, Heft 1, S. 24–36. [RoM]
- (1950a): »Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps«, in: Jerome Kohn (Hrsg.) (1994): a.a.O., S. 232–247. [SoCC]
- (1950b): »Die vollendete Sinnlosigkeit«, in: Geisel / Bittermann (Hrsg.) (1989): a.a.O., S. 7–30. [vS]
- (1954): »Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought«, Vortragsmanuskript anlässlich der Jahrestagung der American Political Science Association vom 9.–11. September 1954, in: Grunenberg et al. (Hrsg.): a.a.O., S. 11–32. [CwP]
- (1955): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt. [EUtH]
- (1957): *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. Vier Essays*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt. [FTb]
- (1969): »Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt«, in: *Merkur*, Jg. 23, Heft 10, S. 893–902. [MHaJ]
- (1970): *Men in Dark Times* (1955), London: Jonathan Cape. [MiDT]
- (1977): *Between Past and Future* (1961), Harmondsworth: Penguin Books. [BPaF]
- (1979): *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1: Das Denken, Bd. 2: Das Wollen, München: Piper. [VLdG I + II]
- (1983): *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, 8., durchges. u. erweiterte Aufl., New York: Penguin Books. [EiJ]
- (1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hrsg. v. Ursula Ludz, München: Piper. [WiP]
- (2000): *Über die Revolution*, 4. Aufl., München: Piper. [ÜdR]
- (2002): *Denktagebuch (1959–1973)*, hrsg. v. Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann, München: Piper. [Dtb]
- (2008): *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1960), 7. Aufl., München: Piper. [Va]
- / Gaus, Günter (1964): *Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gaus*, Interview, ZDF, 28. Oktober 1964.
- / Jaspers, Karl (1993): *Briefwechsel 1926–1969*, hrsg. v. Lotte Köhler u. Hans Sachner, München: Piper.
- Barash, Jeffrey A. (1990): »Die Auslegung der ›Öffentlichen Welt‹ als philosophisches Problem. Zu Hannah Arendts Heidegger-Deutung«, in: Papenfuss / Pöggeler (Hrsg.): a.a.O., S. 112–127.
- Beiner, Ronald (1996): »Love and Wordliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine«, in: Larry May / Jerome Kohn (Hrsg.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, London [u.a.]: MIT Press, S. 269–284.
- Belardinelli, Sergio (1990): »Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von ›Welt‹ und ›Praxis‹«, in: Papenfuss / Pöggeler (Hrsg.): a.a.O., S. 128–141.
- Benhabib, Seyla (2006): *Hannah Arendt. Die Melancholische Denkerin der Moderne*, 2., erw. Ausg., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Birmingham, Peg (2006): *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington u. Indianapolis: Indiana University Press.
- Biskowski, Lawrence J. (1995): »Politics versus Aesthetics: Arendt's Critiques of Nietzsche and Heidegger«, in: *The Review of Politics*, Jg. 57, Heft 1, S. 59–89.
- Brunkhorst, Hauke (1999): *Hannah Arendt*, München: Beck.

- Burke, Edmund (1991): »Betrachtungen über die Französische Revolution« (1793), in: ders. / Friedrich Gentz: *Über die Französische Revolution. Betrachtungen und Abhandlungen*, hrsg. v. Hermann Klenner, Berlin: Akademie Verlag, S. 47–392.
- Cassin, Barbara (1989): »Grecs et Romains. Les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger«, in: Miguel Abensour et al. (Hrsg.): a.a.O., S. 17–39.
- Cohan, Jean L. (1996): »Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social: Dilemmas of the Arentian Republicanism«, in: *Constellations*, Jg. 3, Heft 2, S. 164–189.
- Collin, Françoise (1989): »N'Être«, in: Miguel Abensour et al. (Hrsg.): a.a.O., S. 117–140.
- Conrad, Joseph (1968): »Herz der Finsternis«, in: ders.: *Jugend. Herz der Finsternis. Das Ende vom Lied*, Frankfurt am Main: Fischer, S. 59–192.
- Frank, Martin (2001): »Hannah Arendts Begriffe der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in *Vita activa* im Lichte ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin*«, in: Bernd Neumann, Helgard Mahrdt u. Martin Frank (Hrsg.): »*The Angel of History is looking back*«. *Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt*, Würzburg: Königshausen&Neumann, S. 127–151.
- Geisel, Eike / Bittermann, Klaus (Hrsg.) (1989): *Hannah Arendt. Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1*, Berlin: Edition Tiamat.
- Grunenberg, Antonia / Meints, Waltraud / Bruns, Oliver / Harckensee, Christine (2008): *Perspektiven Politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt*, Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang.
- Gury, Sébastien (2003): »Des ›origines du totalitarisme‹ à la ›condition de l'homme moderne‹«, in: *Le Portique* [Online], Archives des Cahiers de la recherche, Heft 1 2003, online gestellt am 17. März 2005, URL: <http://leportique.revues.org/index379.htm> [Stand: 1. Februar 2009].
- Heidegger, Martin (1944): »Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken«, in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, 2000, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Bd. 13, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 37–74.
- (1954): »Aletheia«, in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, 2000, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Bd. 7, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 263–291.
- (1979): *Sein und Zeit*, 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit d. Randbemerkungen aus d. Handex. d. Autors im Anh., Tübingen: Niemeyer.
- Herzog, Annabel (1997): *Penser autrement la politique: éléments pour une critique de la philosophie politique*, Dissertation, Paris: Éditions Kimé.
- Kohn, Jerome (Hrsg.) (1994): *Arendt. Essays in Understanding: 1930 – 1954*, New York [u.a.]: Harcourt Brace.
- Kurbacher, Frauke A. (2006): »Liebe zum Sein als Liebe zum Leben. Ein einleitender Essay«, in: Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin, Versuch einer philosophischen Interpretation*, hrsg. v. Frauke A. Kurbacher, Hildesheim [u.a.]: Georg Olms, S. XI–XLIV.
- Lütkehaus, Ludger (2005): »Vorwort«, in: Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin, Versuch einer philosophischen Interpretation*, hrsg. v. Ludger Lütkehaus, Berlin u. Wien: Philo, S. 7–18.
- Magiera, Günter (2007): *Die Wiedergewinnung des Politischen. Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Platon und Heidegger*, Dissertation, Frankfurt am Main: Humanities Online.
- Meints, Waltraud (2008): »Die gleichberechtigten Anderen und die ›erweiterte Denkungsart‹«, in: Grunenberg et al. (Hrsg.): a.a.O., S. 71–92.
- Menke, Christoph (2007): »The ›Aporias of Human Rights‹ and the ›One Human Right‹: Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument«, in: *Social Research*, Jg. 74, Heft 3, S. 739–762.

- (2009): »Subjektive Rechte und Menschenwürde. Zur Einleitung«, in: *Trivium* [Online], online gestellt am 15. April 2009, URL: <http://trivium.revues.org/index3296.html> [Stand: 16. Dezember 2009].
- Nordmann, Ingeborg (2007): »The Human Condition: More Than a Guide to Practical Philosophy«, in: *Social Research*, Jg. 74, Heft 3, S. 777–797.
- Papenfuss, Dietrich / Pöggeler, Otto (Hrsg.) (1990): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Symposium der Alexander v. Humboldt-Stiftung vom 24.–28. April in Bonn-Bad Godesberg, Bd. 2: Im Gespräch der Zeit, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Rentsch, Thomas (1989): *Martin Heidegger – Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, München: Piper.
- Revault D’Allonnes, Myriam (1989): »Amor Mundi: La Persévérance du Politique«, in: Miguel Abensour et al (Hrsg.): a.a.O., S. 41–61.
- Seitz, Jakob St. (2002) : *Hannah Arendts Kritik der politisch-philosophischen Tradition: unter Einbeziehung der französischen Literatur zu Hannah Arendt*, München: Utz.
- Schoeman, Marinus (2008): »Overcoming Resentment. Remarks on the Supra-Moral Ethic of Nietzsche and Hannah Arendt«, in: Herman W. Siemens / Vasti Roodt (Hrsg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin u. New York: de Gruyter, S. 431–448.
- Sofsky, Wolfgang (1993): *Die Ordnung Des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Sommerer, Erwan (2005): »L’Espace de la démocratie«, in: *Le Portique (Online)*, 16 / 2005, online gestellt am 15. Juni 2008, URL : <http://leportique.revues.org/index729.html> [Stand: 1. Februar 2010].
- Tassin, Étienne (1989): »La Question de L’Apparance«, in: Miguel Abensour et al. (Hrsg.): a.a.O., S. 63–84.
- Trawny, Peter (2005): *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Villa, Dana R. (1992): »Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action«, in: *Political Theory*, Jg. 20, Heft 2, S. 274–308.
- (2007): »Arendt, Heidegger, and the Tradition«, in: *Social Research*, Jg. 74, Heft 4, S. 983–1002.