

ANFREUNDUNG MIT DER WELT – JENSEITS DES BRÜDERLICHKEITSPRINZIPS

Christina Thürmer-Rohr



Hannah Arendts Gedanke, „*dass die Menschlichkeit sich nicht in der Brüderlichkeit erweist, sondern in der Freundschaft; dass die Freundschaft nicht intim persönlich ist, sondern politische Ansprüche stellt und auf die Welt bezogen bleibt*“¹, ist ungewohnt. Arendt verbindet die Menschlichkeit mit der Freundschaft statt mit der Verwandtschaft, die Freundschaft mit dem Politischen statt mit dem Privaten. Der eingefleischte Sprachgebrauch legt auf solche Unterscheidungen wenig Wert. Er bringt gewöhnlich Verwandtschaft, Familie, Freundschaft zusammen auf die Seite des *privaten* Lebens und sieht gerade im Privaten den bevorzugten Ort der Menschlichkeit. Wie Familie gelten Freundschaften als Verbindungen, die auf der Nähe und Affinität der Personen und der Übereinstimmung oder Ähnlichkeit ihrer Perspektiven beruhen. In der Geschichte unserer Kultur tritt zudem der Freund regelmäßig in Gestalt des „Bruders“ auf, der Freund ist *wie* ein Bruder. Der Begriff Brüderlichkeit bringt eine familiäre, fraternalistische und androzentrische Erfahrung ins Politische ein². Er schließt die Freundschaft unter Frauen und die Freundschaft unter Männern und Frauen und damit die Frauen gleich zwei mal aus.

Arendts *politischer* Begriff von Freundschaft signalisiert demgegenüber eine Politik jenseits des Brüderlichkeitsprinzips. Ihre selbstverständliche Verbindung der Menschlichkeit mit der Freundschaft und nicht mit der Brüderlichkeit weist jedes natürliche Gemeinschaftsmodell, jedes Modell der Abstammung, das auf Herkunft, Geschlecht, Blut und Natur zurückgreift, als Modell des Politischen zurück. Diese Zurückweisung führt zugleich ins Zentrum ihrer politischen Theorie. Ohne Arendts Politikverständnis ist ihre Bewertung der Freundschaft unter Menschen und sind ihre Aussagen zur Anfreundung mit der Welt nicht zu verstehen. Dabei geht es nicht um schnell zu erledigende definitorische Fragen. Umwege sind notwendig, die Arendts Intentionen in ihrem oft indirekten und nicht offensichtlich systematischen Vorgehen nachvollziehen sollen.

I.

In Arendts Politikbegriff haben das Private, Natürliche, Familiäre und so auch das Brüderliche keine Unterkunft. Ihre Unterscheidung zwischen der Idee der Freundschaft und der Brüderlichkeit³ entspricht den strengen Trennungen zwischen politischem und familialem

¹ Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Menschen in finsternen Zeiten. München 1983, S.42

² Jacques Derrida: Politik der Freundschaft. Frankfurt am Main 2000, S.10

³ Da Arendt sich mit der maskulinen Version dieser Verwandtschaftsmetapher begnügt, verzichte ich hier auf die korrekte Ergänzung: Schwesterlichkeit

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

Prinzip, zwischen Politik und Natur, zwischen Öffentlichkeit und Privatheit. Wer sich diesen Unterscheidungen erstrangig mit Hilfe eigener Assoziationen nähern will, kommt nicht zurecht und um Missverständnisse nicht herum. Immer wieder wird eingewendet, dass die von Arendt proklamierten Grenzen den eigenen Erfahrungen widersprechen. So heißt es, auch im Familialen sei das Politische nicht ausgeschlossen und ausschließbar, mit der Globalisierung sei sogar die Weltgesellschaft in den Familien präsent⁴. Und zugleich sei Freundschaft ein privater Ort geworden, an dem Übereinstimmung, Innerlichkeit, persönliche Befindlichkeit und das psychologische Ich zum Ausdruck komme, oft mehr als im Rahmen von Familien, die ihre privaten Qualitäten verloren haben oder sie oft nur noch zur Pflichtübung machen.

Es sind nicht solche Erfahrungswerte, die hier in Frage stehen. Aber jene besagen nichts anderes, als dass wir gewohnt sind, Freundschaft am Modell des Familialen zu messen: Freundschaft ist *wie* Familie, du wie ich und ich wie du, und *wir* zusammen anders als die Anderen. Ein Modell der Eintracht. „Freundschaft *wie* Familie“ deformiert Freundschaft, und „Politik *wie* Familie“ deformiert das Politische. Der selbstverständlich erscheinende private Charakter von Freundschaft beweist gerade den Verlust, von dem Arendts politisches Denken handelt. Ihr Freundschaftsbegriff verweist exemplarisch auf Grundzüge ihres politischen Denkens und damit auch auf ihre zentrale These vom modernen Verfall des Politischen. Ohne diese Verfallsgeschichte bliebe der Sinn der Arendtschen Unterscheidungen unverständlich. Die bekannten Missverständnisse kommen u.a. dadurch zustande, dass Arendt oft vertraute Worte der Umgangssprache benutzt, diese aber nicht umgangssprachlich füllt und nicht ausdrücklich als Abweichungen vom Umgangssprachlichen definiert. Arendts Unterscheidungen sind keine empirischen, sondern systematische, idealtypische, oft metaphorische oder heuristische Unterscheidungen, aus der Abstraktion gewonnene modellhafte Trennungen zweier Prinzipien.

Demnach bezeichnet Familie oder Verwandtschaft das Prinzip der „*Artgleichheit*“: ein natürlich gegebenes Band, eine fraglose und nicht hintergehbare Zusammengehörigkeit. „Familien“ sind präpolitische Einheiten, natürliche Gemeinschaften jenseits bestimmter Inhalte und eigener Entscheidung. Familie - Menschen meiner Art, Freundschaften - Menschen meiner Wahl. Familien können sich zerstreiten, aber bleiben Familien. Freundschaften können sich auflösen. Sie sind nicht sicher vor Unterbrechungen. Sie sind „keine Sozialversicherung“⁵. Sie beruhen auf der individuellen und freien Wahl *anderer* Menschen und der gemeinsamen Zuwendung zu den Dingen der *Welt*, unabhängig von allen mitgebrachten Bedingungen und Bestimmungen der Geburt, des Geschlechts, der Herkunft, der Religion, der Geschichte. Erst die Emanzipation von solchen bindungsmächtigen Instanzen kann Freundschaft freisetzen. Im Arendtschen Sinne erweist sich Freundschaft damit auch nicht in der Ähnlichkeit oder Übereinstimmung der Perspektiven, sondern gerade in deren Unterschied. Freundschaft verbindet keine Natur, keine ursprünglich-natürliche Zuneigung oder sprachlose Zusammengehörigkeit, sondern ein gemeinsames Interesse an etwas, das außerhalb des Persönlich-Privaten liegt. Freundschaft erfordert den Aufwand, sie zu erhalten und vor Zerbrechlichkeit zu schützen. Freunde sind weder in natürlicher noch metaphorischer Weise gleich und verwandt, sondern haben einen gemeinsamen Gegenstand,

⁴ Ulrich Beck: Vorwort in: Ulrich Beck (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main 1998, S.7

⁵ Jacques Derrida: Politik der Freundschaft, a.a.O., S.345

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

einen gemeinsamen Weltbezug. In diesem, dem Dritten, dem gemeinsamen Interesse an der gemeinsamen Welt, liegt die politische Dimension von Freundschaft - im Sprechen, das kein Befehlen und im Hören, das kein Gehorchen ist. „*Wo das Sprechen aufhört, hört die Politik auf*“⁶. Der Ort des Dialogischen ist damit auch nicht das Familiäre, sondern das Freundschaftliche, nicht das Natürliche, sondern das Politische.

„Familien werden gegründet als Unterkünfte und feste Burgen in einer unwirtlichen, fremdartigen Welt, in die man Verwandtschaft tragen möchte. Dieses Begehren führt zu der grundsätzlichen Perversion des Politischen, weil es die Grundqualität der Pluralität aufhebt oder vielmehr verwirkt durch die Einführung des Begriffs Verwandtschaft“⁷.

Das Politische geht zugrunde, wenn es vom familialen Prinzip vereinnahmt wird und politische Körper nach dem Bild von Familie und Verwandtschaft entwickelt werden⁸. Das familiäre Prinzip ist präpolitisch und im Kern a-politisch. Es verbindet und trennt Menschengruppen nach Maßgabe *natürlicher* Gleichheit. Es verhält sich konträr zum Politischen, indem es im Innenverhältnis Differenz aufhebt und im Außenverhältnis Differenz schafft. Es bleibt indifferent gegenüber den Unterschieden unter den Angehörigen, indem es sie zu „artgleichen“ Mitgliedern mit gleicher Perspektive verbindet, und es trennt sie von allen Nicht-Angehörigen als Nicht-Gleichen, indem es individuen-ähnliche Einheiten schafft, die sich gegeneinander von allen Nicht-Zugehörigen absetzen. Das Familienmodell folgt dem *Einheits- und Identitätsbegehren* – „Wir gehören zusammen, wir sind aus einem Holz geschnitzt, wir sind gleich“; - dem *Ausschluss* – „die Anderen gehören nicht zu uns“ - und oft der *Wertehierarchie* – „Wir sind besser als die“⁹. Was privat legitim sein kann, ist politisch verwerflich. So muss ich nicht unbedingt akzeptieren, dass jemand sich uneingeladen auf meinen Balkon oder in meine Badewanne setzt, ich kann ihn mit gutem Gewissen auffordern, meine Wohnung zu verlassen. Ich kann ihn aber nicht von der öffentlichen Parkbank werfen und nicht aus dem Land weisen wollen. Fürs Private und Politische gelten unterschiedliche Regeln und Rechte. Der Ausschluss Anderer ist mein privates, aber nicht mein politisches Recht.

Wenn familiäre Kriterien zu Prinzipien des Politischen werden und das Politische am Maßstab natürlicher Zusammengehörigkeit und Identität gemessen wird, erscheint der *Ausschluss* der nicht zugehörigen Anderen legitim. Die selbstverständliche Gleichsetzung von privat und politisch, familial und freundschaftlich verwischt also nicht nur die notwendig unterschiedlichen Qualitäten natürlicher und politischer, familialer und freundschaftlicher Beziehungen, sondern verkennt und zerstört das Politische, dessen Sinn im „Zusammen- und Miteinandersein der *Verschiedenen*“¹⁰ liegt. Diese Verwischungen reißen Grenzen ein, die zwischen Natur und Politik einzuhalten sind, wenn Politik nicht den Sieg des Völkischen gegenüber dem Staat und den Boden zur Rechtfertigung rassistischer Ausschlüsse und Vernichtungen bereiten will. Ein politisiertes Familienprinzip mit seiner

⁶ Hannah Arendt: Was ist Politik? Aus dem Nachlass. München 1993, S.196

⁷ Hannah Arendt: Was ist Politik, a.a.O., S.10 f.

⁸ ebd.

⁹ Christina Thürmer-Rohr: Die Anstößigkeit der Freiheit des Anfangens. Feministische Kritik – Feminismuskritik. In: Daniel Ganzfried/Sebastian Hefti (Hrsg.): Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus. Hamburg 1997, S. 139

¹⁰ Hannah Arendt: Was ist Politik, a.a.o., S. 9

Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München

Pluralitätsfeindlichkeit nach innen und seiner *Gleichheitsfeindlichkeit* nach außen wird zum rassistischen Prinzip, das mit dem Argument der gemeinsamen Herkunft und Blutsbande, der Verwandtschaft und Identität, der völkischen Verbundenheit und natürlichen Nation, der Homogenität und Volkssouveränität¹¹ geeignet ist, den Ausschluss Anderer zu rechtfertigen und die Gleichheit *aller* Menschen zu negieren. Was das für die aus der „Familie der Nation“ Vertriebenen bedeutete, hat das NS-Regime vorgeführt. Auf den Verlust des Schutzes durch das eigene Land folgte die Rechtlosigkeit in jedem anderen Land.

„Was sich herausstellte, war, dass das Menschengeschlecht, das man sich solange unter dem Bilde einer Familie von Nationen vorgestellt hatte, dieses Stadium wirklich erreicht hatte - mit dem Resultat, dass jeder, der aus einer dieser geschlossenen politischen Gemeinschaften ausgeschlossen wurde, sich aus der gesamten Familie der Nationen und damit aus der Menschheit selber ausgeschlossen fand“¹².

II.

Die Aufrechterhaltung der Grenze zwischen Natur und Politik scheint solange unstrittig zu sein, wie sie die *Pluralität* als originär politisches Prinzip verteidigt. Hannah Arendt zieht die gleiche Grenze zur Natur aber auch für das Prinzip der *Gleichheit aller Menschen*. Sie lehnt damit alle Gleichheitsvorstellungen ab, die in den Verdacht geraten, Gleichheit mit gemeinsamen natürlichen Wurzeln, mit menschlicher Natur und Gattung zu begründen. Wenn Arendt also die Pluralität als *das* zentrale politische Prinzip aufrechterhalten will und zugleich auf einer konsequenten Entkoppelung des Natürlichen vom Politischen besteht, dann kann die Gleichheit aller Menschen nicht auf der Übereinstimmung oder Identität der „Art“ beruhen, sondern kann es nur eine politische Gleichheitsdefinition geben, die Grenze zwischen Natur und einer selbst entschiedenen und geschaffenen Welt zieht.

Mit dieser Position begibt Arendt sich in Widerspruch zu einem Grundkonsens der europäischen Moderne und ihrer Menschenrechtsidee¹³. Denn die bürgerliche Revolution des 18. Jahrhunderts berief sich gerade auf die *naturgegebene* Gleichheit aller Menschen, und dieser Auffassung hat sich die UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 mit der Formulierung angeschlossen, dass alle Menschen „frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ und „mit Vernunft und Gewissen begabt“ *sind* (Art. 1). Die abstrakte Vorstellung der Gleichheit orientiert sich wiederum am anthropologischen Schema der Familie. Die Menschheit: eine Familie - allerdings ohne Väter, Mütter, Onkel, Schwäger, Schwiegermütter, Tanten, Schwestern. Alle Menschen sind *Brüder*. Auch wenn diese Bruderidee nicht im buchstäblichen Sinne gemeint ist, vielmehr auf den universalen Menschenfreund hinauswill, der die ganze Gattung liebt und Anteil nimmt an dem, was ihr widerfährt – im Zentrum des familiären Schemas nimmt der Bruder den einzigartigen Platz

¹¹ Monika Boll: Zur Kritik des naturalistischen Humanismus. Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt. Wien 1997, S.125 ff.

¹² Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.457 f.

¹³ Art. 1 der Menschen- und Bürgerrechtserklärung vom 26.8.1789 besagt, daß Menschen frei und gleich an Rechten geboren werden und es bleiben. Olympe de Gouges formulierte in ihrer „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ von 1791 in Art. 1, daß die Frau frei geboren ist und dem Mann in allen Rechten gleich bleibt.

Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München

des Unersetzlichen ein¹⁴, und die Brüderlichkeitsmetapher beherzigt und versinnlicht die Gleichrangigkeit und Gleichgeschlechtlichkeit in der Idee der *Gleichartigkeit*. Die Brüder des revolutionären Menschenfreundes müssen der Gattung angehören, der der Menschenfreund selbst angehört. Er muss der Bruder dieser Brüder sein. Es geht um *eine* Familie.

Und so war das Prinzip der „Brüderlichkeit“ von Anfang an belastet mit der Frage, wer ein „Bruder“ ist und wer nicht. Die Geschichte der Brüderlichkeit während der französischen Revolution begann mit dem Versprechen universeller Verwandtschaft, von der sich baldigst herausstellte, dass sie praktisch nichts als den Patriotismus der männlichen Staatsbürger meinte, „und am Ende benutzte man die Idee, um eine kriegerische Einstellung nach außen und die Verfolgung von Feinden im Inneren zu rechtfertigen. Der revolutionäre Wahlspruch *la fraternité ou la mort* erhielt damit eine neue, unheilvolle Bedeutung, die Gefahr zunächst den Nichtbrüdern, dann den falschen Brüdern androhte“¹⁵. „*Am Anfang aller Brüderlichkeit steht der Brudermord*“¹⁶.

Die Gleichheitsidee, die sich der Verwandtschafts- und Brüderlichkeitsmetapher bediente, war gerade nicht der Beginn neuen Mitgefühls, neuer Zuneigung und Solidarität, kein Fortschritt der Idee des Mitmenschen und deren unaufhaltsamen Universalisierung¹⁷, kein Erkennen oder Wiedererkennen des Menschen durch den Menschen¹⁸. Dem „Gerede von der Brüderlichkeit“¹⁹ setzt Arendt einen Politikbegriff entgegen, der alle Verwandtschaftsanspielungen verwirft. Gleichheit heißt damit nichts anderes als Einbürgerung, Gleichheit vor dem Staat, Gleichberechtigung vor dem Gesetz. Das Kriterium der Arendtschen Kritik ist zwar nicht die Geschlechtsgleichheit der Brüder, sondern die Abwegigkeit, Verlogenheit und Gefährlichkeit eines Konstrukts, das eine artgleiche Menschheit behauptet. Brüderlichkeit ist kein Ersatz für Gleichheit. Brüder sind keine Freunde und wurden auch keine, und die Menschen, die weder Brüder noch Freunde sind, sind nicht eigentlich gleich, weil verwandt, und erst auseinandergerissen und ungleich geworden durch gesellschaftliche Einwirkungen²⁰. Der Einzug des Verwandtschaftsprinzips in die Politik kündigt die „*Niederlage der Differenz vor der Ähnlichkeit*“²¹ an: den Verfall und Ruin des Politischen.

Dieser verstärkte sich, wie Arendt zeigt, im 19. Jahrhundert mit der Geschichtsphilosophie, dem Naturalismus und der zunehmenden Psychologisierung des politischen Subjekts. In der Gleichheit wurde der Motor politischer Bewegungen gesehen. Und Gleichheit wurde *in* die Menschen selbst verlagert, bezog sich also auf ihre vermuteten natürlichen Anlagen und Ausstattungen, auf eine in Verhalten und Eigenschaften auffindbare gleiche Disposition.

Eine so verstandene Gleichheit wird zur Kontraposition der Pluralität, zum Synonym der

¹⁴ Jacques Derrida, a.a.O., S.355

¹⁵ Steven Lukes: Fünf Fabeln über Menschenrechte. In Stephen Shute/ Susan Hurley (Hrsg.): Die Idee der Menschenrechte. Frankfurt am Main 1996, S.48

¹⁶ Hannah Arendt: Über die Revolution. München 1994, S.21

¹⁷ Alain Finkielkraut: Verlust der Menschlichkeit. Versuch über das 20. Jahrhundert. Stuttgart 1998, S.46

¹⁸ ebd., S.13 ff.

¹⁹ Hannah Arendt: Über die Revolution, a.a.O., S.318

²⁰ Jean Jacques Rousseau: Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. In:

Ders.: Schriften zur Kulturkritik. Hrsg.: Kurt Weigand. Hamburg 1971

²¹ ebd., S.36

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

Angleichung: zu einem Merkmal der Menschen statt zum Merkmal der Politik. Die menschliche *Natur* wird zum einzigen gemeinsamen Fundament der Menschheit, irgendwo verortet in deren Eigenschaftsrepertoire. Das Gattungsprinzip wird als verwandtschaftsanaloges Prinzip der Artgleichheit ins Politische getragen. Der Menschheitsbegriff wird zum Gattungsbegriff, die Menschheit zum Kollektivsubjekt und Singular mit natürlich gleicher Mitgift gemacht, das Individuum zum Bündnis mit seiner Gattung gebracht und mit seiner Natur versöhnt - einer Natur, die die Menschen gerade weder frei noch gleich macht. Eine in dieser Weise naturalisierte Gleichheitsidee entpolitisiert ein politisches Prinzip, so als sei es gegeben und nicht allein durch die eigene menschliche Entscheidung gefunden und zugesichert²².

III.

Arendt verwirft die Metapher der Brüderlichkeit und die Behauptung naturgegebener Gleichheit aller Menschen mit einem schwerwiegenden Argument. Die Konsequenz und Vehemenz ihrer Unterscheidungen ist so auch keine Geschmacks- und Ermessensfrage und keine intellektuelle Begriffsspielerei. Sie ist begründet im Erschrecken über die Folgen, die ein ins Politische getragenes Prinzip der Artgleichheit in der Geschichte des modernen Antisemitismus gezeitigt hat. Arendt gibt der Geschichte der jüdischen Emanzipation im 19. Jahrhunderts, die zu einer Geschichte der Assimilation wurde, exemplarische Bedeutung für die Entwicklung der Moderne überhaupt. Diese Geschichte zeigt das auf den ersten Blick paradoxe Phänomen, dass der rassistische Antisemitismus gerade nicht eine Antwort auf die Behauptung der *Differenz* zwischen Mehrheitsgesellschaft und jüdischer Minderheit gewesen ist, sondern eine Antwort auf das humanistische Versprechen, alle Unterschiede zugunsten universaler natürlicher Gleichartigkeit verabschieden zu können.

Die neue Qualität eines rassistischen und später eliminatorischen Antisemitismus war nach Arendts Analyse also gerade nicht Folge politischer *Gleichberechtigung*, die die Unterschiede wahrt, sondern Folge gesellschaftlicher *Angleichung*: nicht Folge des politischen Akts der Emanzipation, der die Judenfrage zur Staatsfrage gemacht und den verschiedenen bleibenden Menschen gleiche Rechte garantiert hat, sondern Folge eines außerpolitischen Impulses, der aus war auf die Identität der Art und die Verwandtschaft als „Mensch“. Im ersten Fall hätten Juden gleichzeitig Staatsbürger sein und Jude bleiben können, im zweiten Fall aber sollten sie reine Menschen sein, vollkommen nach dem Bilde einer idealen Menschennatur, erziehbar zur Freilegung ihrer natürlichen Anlagen, die eigentlich und wesensmäßig gleich sind - wie *wir*. Der Jude als Verwandter und als Bruder, nicht als Freund.

In diesem Prozess der Verkehrung politischer Gleichstellung in gesellschaftliche Homogenität erkennt Arendt die größte Gefahr. Die Gleichheitsidee wird zum Risiko und das Assimilationsangebot zum schlechten Geschenk, wenn das, was die vielfältigen und augenscheinlich verschiedenen Menschen verbinden soll, in einem gemeinsam naturgegebenen idealen Menschentum gesehen wird, dessen Freilegung der gesellschaftlichen Vervollkommnung den Weg bereiten soll. Assimilation - ursprünglich die Bezeichnung für die biologische Absorption bzw. die Umwandlung eines Organismus in einen anderen -

²² Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1986, S.468

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

bedeutet „gleich machen“, ein asymmetrischer Prozess, in dessen Verlauf die zu assimilierende Minderheit sich radikal verändern und von ihren Traditionen und Lebensstilen entbinden soll, während die Identität des „assimilierenden Körpers“ erhalten bleibt. Erhalten bleibt er, indem er sich das Andere einverleibt²³.

Die Übertragung biologischer Vorgänge auf soziale Praktiken war hervorragend geeignet, auf Seiten der jüdischen Minderheit Triebkräfte der Angleichung freizusetzen, die auf Seiten der deutschen Mehrheit gerade nicht das Interesse an der Eingemeindung der Anderen, sondern eine neue „Intoleranz gegenüber der Differenz“²⁴ einleitete. Aus der Sicht der Mehrheitsgesellschaft wäre die Einverleibung nur solange attraktiv oder akzeptabel, wie sie einen kulturellen oder moralischen Zuwachs verspräche und die kollektive Identität an Wert gewänne statt an Wert verlöre. Wenn wir Brüder, also mit den Anderen gleich sein sollen, dann müssen diese wenigstens gleich wertvoll sein wie wir, möglichst sogar besser als wir, damit die Familiensymbiose sich lohnt. Die deutsche Mehrheitsgesellschaft lehnte ab, sie nahm die Juden nicht auf und an, sie ließ die kurze Liebesgeschichte unerwidert und die assimilierten Juden im Niemandsland.

Das Stigma des Andersseins wird nicht abgebaut, sondern verschärft sich, wenn die politische Emanzipation brüderliche *Homogenität* statt *Pluralität* bedeuten und erbringen soll. Unter dieser Voraussetzung erweisen sich die Anderen bei allem möglichen guten Willen dann tatsächlich als nicht homogenisierbar. So ließ die Gleichheitsbehauptung die jüdische Bevölkerung mit der deutschen Mehrheitsgesellschaft gesellschaftlich und psychologisch nicht gleich und identisch werden. Im Gegenteil trat unter der Angleichungsprämisse erst recht ans Tageslicht, dass sie inkompatibel mit der herrschenden Mehrheit war und blieb - im naturalistischen Denkmodell der Beweis für eine andere „Familie“, eine andere Spezies. So erschienen die Spuren des Judentums wie ein „intensives Färbemittel“, das nicht wirklich zu tilgen war. Die gutgemeinte oder befürchtete, erhoffte oder verlogene Zusicherung des Gleichseins - „ihr seid wie wir, wir sind wie ihr, wir sind verwandt“ erschreckte, sobald sie wörtlich genommen werden sollte. Ihr widersprach die unabweisbare Erfahrung, dass die zu assimilierenden Anderen sich allzu oft als weiterhin fremd, unverständlich, nicht fassbar erwiesen, dass sie sich entweder dem Verwandlungsangebot gegenüber renitent zeigten oder dass ihre Angleichungsbemühungen das Gesicht grenzüberschreitender Nachahmung annahm. Vor allem aber verstärkte das Ersuchen um Zulassung zur Mehrheitsgesellschaft den Anspruch der letzteren auf Herrschaft. „Die ständige Einladung, sich um den Eintritt zu bewerben und die positive Antwort darauf bestätigten die herrschende Gruppe in ihrem Status als Besitzer, Wächter und Generalbevollmächtigter der höheren Werte und verlieh dem Begriff ‚Wertüberlegenheit‘ materielle Substanz“²⁵. Diese bestätigte Überlegenheit der eigenen, deutschen Lebensformen ließ die Gleichheitsaufforderung zur Gleichheitsdrohung werden. Denn die Aussicht auf das familiale Amalgam könnte den Wert der assimilierenden Mehrheit mindern und ihren Abstieg auf ein niedrigeres „Art“-Niveau bewirken. Gleichheit als Symbiose und Gleichheit als Einverleibung produziert, was sie abschaffen will. Sie macht erst recht sensibel oder allergisch gegenüber allen verbleibenden oder neu hervortretenden

²³ Zygmunt Bauman: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit.* Hamburg 1992, S.134f.

²⁴ ebd., S.136

²⁵ ebd., S.139

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

Differenzen²⁶, statt sie als eine Tatsache des Lebens und als eine Herausforderung der menschlichen Welt anzunehmen. „*Der Rassenwahn ist unter anderem auch die Reaktion dagegen, jedermann als meinesgleichen anzuerkennen*“²⁷.

IV.

Arendts Beschreibungen dieses Abstoßungsprozesses als Antwort auf eine naturalisierte Gleichheitsidee klingen mitunter so, als bringe sie ihm Verständnis entgegen. Besonders unverhohlen zeigt sich das in einer parallelen Argumentationslinie, mit der Arendt die Entstehung des europäischen Rassismus zu erklären versucht. Sie stellt die Erfahrungen, die europäische Siedler, Gauner und Goldsucher im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert angesichts verborgener Eingeborenenstämme in Zentral- und Südafrika gemacht haben, als Erfahrungen der Angst und des Erschreckens dar.

Die Europäer konnten das anscheinend ziellose und sinnlose Treiben der schwarzen Einheimischen nicht begreifen, sie sahen sich von den eigenen Verstehensmöglichkeiten vollends abgeschnitten. Die Schwarzen blieben ihnen „*genauso unverständlich wie die Insassen eines Irrenhauses*“²⁸. Arendt sieht im modernen Rassebegriff eine Reaktion auf diese die Identität bedrohende Erfahrung, einen

„*Notbehelf, mit dem Europäer auf menschliche Stämme reagierten, die sie nicht nur nicht verstehen konnten, sondern die als Menschen, als ihresgleichen anzuerkennen sie nicht bereit waren*“²⁹.

Die kolonialistischen Vernichtungen im Namen der Rasse resultierten nicht aus dem Definieren und Verkennen der Einheimischen als Untermenschen, Unmenschen oder *Nicht-Menschen*, sondern im Gegenteil aus dem Schock, dass die „Wilden“, diese reinen Naturmenschen, *auch Menschen sein sollten, unseresgleichen, unsere Brüder*.

Nach Arendts Analyse löste nicht die andere Hautfarbe den Schock aus, sondern die so offensichtliche Zugehörigkeit der schwarzen Bevölkerung zur Natur, ihr Verlorensein vor der Natur, der sie keine menschliche Welt entgegensetzen konnten: das „*Fehlen einer von Menschen konstruierten und von ihren Gesetzen beherrschten Welt*“³⁰.

Dieses Grauen vor der Weltlosigkeit gesetzlos und rechtlos erscheinender Menschen, mit denen die Natur nach Belieben umspringen konnte, war gleichbedeutend mit dem

“*Grauen vor der Tatsache, dass dies auch noch Menschen sind, und die diesem Grauen unmittelbar folgende Entscheidung, dass solche ‚Menschen‘ keinesfalls unseresgleichen sein durften*“³¹. „*Aus dem Entsetzen, dass (sie) auch Menschen sein könnten, entsprang der Entschluss, auf keinen Fall der gleichen Gattung*

²⁶ Monika Boll: Zur Kritik des naturalistischen Humanismus, a.a.O., S.104

²⁷ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, a.a.O., S.109

²⁸ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.315

²⁹ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.308

³⁰ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.323

³¹ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.322

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

*Lebewesen anzugehören*³².

Ein Entschluss, den Arendt im Zweifel, „*vielleicht der Verzweiflung an dem Faktum des Menschseins überhaupt*“ begründet sieht. Hinter dem Wahn, an die eigene Auserwähltheit und die Auserwähltheit der weißen Haut zu glauben, verbarg sich so „das ungelöste Problem eines neuen Konzepts der Menschheit“³³, die Frage, was überhaupt ein Mensch ist.

Arendt rechtfertigt nicht den Rassenwahn. Sie gibt ihm aber eine reale Erfahrungsgrundlage³⁴. Sie erklärt ihn aus einem Vergleichswert, der selbst noch dem europäischen Mob zur Verfügung stand, und macht damit dessen Schrecken vor den Wilden als eine Art mildernden Umstand für den europäischen Rassenhochmut geltend. Das Zitieren solcher Sätze wirkt so immer wieder wie die Aufdeckung eines Skandals, zumindest einer unangenehmen Entgleisung.

Arendt unterscheidet dabei allerdings nicht höhere und niedere Wesen wie zoologische Gattungen, sie sortiert nicht verschiedene Menschenkategorien als Träger typisierter Eigenschaftsqualitäten, die in den Menschen angesiedelt und verkörpert wären³⁵. Ausgangspunkt und Hintergrund ihrer Analyse ist ein ganz anderes Entsetzen, das die europäische/deutsche Kultur im 20. Jahrhundert verursacht hat. Es ist das Entsetzen über die Folgen der Staatenlosigkeit, die der nationalsozialistische Rassismus produziert hat, indem er bestimmten zur Nation gehörenden Minderheiten zuerst die Volkszugehörigkeit und dann die Staatsbürgerschaft aberkannte; das Entsetzen über den Zusammenhang von Biopolitik, Rassismus, Staatenlosigkeit, Weltlosigkeit und Vernichtung.

Arendt parallelisiert die Situation der Staatenlosigkeit mit dem Naturzustand, der nackten Existenz, dem nackten Minimum menschlichen Ursprungs³⁶. Die Staatenlosigkeit erzwang den Rückfall der Verfolgten in den Zustand von „nackten Wilden“, in das „Nur-Menschsein“. Es entkleidete sie von jedem Gesetz und jeder Welt.

³² Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge*, a.a.O., S.308

³³ Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt – Leben und Werk*. Frankfurt am Main 1986, S.288

³⁴ Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge*, a.a.O., S.309

³⁵ Die Unterstellung, Arendt mache eine prinzipielle Unterscheidung zwischen „Zivilisationsmensch“ und „Naturmensch“, zwischen *dem* politischen Menschen und *dem* unpolitischen Menschen und spreche dem letzteren das volle Menschsein ab, durchzieht die Arendt-Kritik in stereotyper Weise und führt zum regelmäßigen Vorwurf gegenüber ihren eurozentrischen Voreingenommenheiten (z.B. Hauke Brunkhorst: *Hannah Arendt*. München 1999, S.98). Arendts Politikbegriff schränke die Gleichheit auf den *politischen* Menschen ein, was in der Tradition der griechischen polis bekanntlich die wenigen würdigen und fähigen Männer waren. Arendt würde die Differenz im Sinne der Ungerechtigkeit unter Menschen aufrechterhalten und die unterschiedliche Teilhabe an politisch gleicher Freiheit akzeptierten. Diese Kritik macht immer wieder die gesellschaftliche Homogenität zum Gerechtigkeitskriterium. Den Arendtschen Unterscheidungen wird eine diskriminierende Absicht gegenüber dem bloßen Gattungswesen unterstellt. Dieser Verdacht irritiert die Arendt-Verehrung. In ihrer Verlegenheit begnügen manche sich mit dem zugleich viel- wie nichtssagenden Hinweis auf Arendts bildungsbürgerliche Herkunft und den „weltflüchtig-idealistischen Stil, der die Universität der deutschen Mandarine prägte (ebd., S.8), meinen also im Ernst, das Problem mit dem „elitären Humanismus“ der „thrakische Magd“ (S. 115, 122) und „gräzistisch erzogenen deutschen Gymnasiastin“ (S.102) erledigen zu können. Vielsagend ist der Hinweis wegen seiner unverblümt frauendiskriminierenden Absicht. Kein Philosoph oder politischer Theoretiker würde einem Fachkollegen seine gymnasiale Schulausbildung ankreiden, um damit dessen politische Theorien unglaubwürdig zu machen. Vollkommen nichtssagend ist der Hinweis, weil wohl der größte Teil philosophierendere, schreibender und öffentlich nachdenkender Menschen in irgendeiner Weise bildungsbürgerlicher Herkunft ist, was vorab wenig über den Inhalt dieser Tätigkeit aussagt.

³⁶ Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge*, a.a.O., S.467

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

„Innerhalb der zivilisierten Welt, in der wir normalerweise leben und die sich in unserem Jahrhundert über die ganze Erde erstreckt hat, ist der Naturzustand ... in den Staaten- und Rechtlosen verkörpert, die, indem sie aus allen menschlichen Gemeinschaften herausgeschleudert wurden, auf ihre naturhafte Gegebenheit und nur auf sie zurückgeworfen sind. Sie sind, nachdem sie aufgehört haben, als Deutsche oder Russen oder Armenier oder Griechen anerkannt zu sein, nichts als Menschen; jedoch ... besagt dies Menschsein nichts mehr, als dass sie dem Menschengeschlecht in der gleichen Weise zugehören wie Tiere der ihnen vorgezeichneten Tierart“³⁷.

Was die Staatenlosen verlieren, ist eine *Welt*, die der Unveränderbarkeit bloßer menschlicher Natur etwas menschengemäß Neues entgegensetzen kann, eine Welt, die die verschiedenen Menschen davor schützen soll, „nichts-als-ein-Mensch“ zu sein. Das Erschrecken vor der reinen Menschennatur ist auch ein Erschrecken vor der unendlichen Veränderungslosigkeit der Natur, denn als Natur sind wir alle gleich und alle gleich unveränderbar.

Dass Arendt den Eindruck des Gespensterhaften, des Irren und Unwirklichen in fast gleichlautenden Worten auf zentralafrikanische Stämme wie auf Insassen von Konzentrationslagern bezieht, mag im ersten Fall auf verheerenden Fehlinterpretationen einer unverstandenen Kultur beruhen. Allerdings werden hier nicht „der Naturmensch“ als eine Spezies herabgesetzt, sondern wird ein gewaltsam verhinderter oder durch Gewalt verlorener Bezug zur Welt beschrieben. Die Menschen, beherrscht von äußeren Bedingungen, die ihnen ihre Möglichkeiten, ihre Macht und ihr Handeln rauben, sind an die innere oder äußere Natur ausgeliefert, erscheinen verloren von sich selbst, getrennt von allem, was die Person ausmacht, reduziert auf Reiz-Reaktionsmuster. Und diese Eindrücke führen aus europäischen Perspektive³⁸ zu der „quälenden Verblüffung“ über das, was Menschen sind, wenn sie nichts mehr sind als Menschen, Menschen ohne Welt. Was beide Fälle ähnlich erscheinen lässt ist ein Grauen über das Überflüssigwerden von Menschen, wenn sie "nichts-als-Menschen" geblieben oder geworden sind³⁹.

Die Massen von Staatenlosen, die die Rassenideologie im 20. Jahrhundert produzierte, waren durch keine politische Institution und keine überstaatlichen Menschenrechte geschützt und in der Welt zu halten. Nicht als Träger bestimmter Eigenschaften und als Verantwortliche für bestimmte Taten und Handlungen wurden sie vernichtet, sondern als reines Naturmaterial. Als Nichts-als-Menschen führten sie vor, dass niemand für sie zuständig ist und die Menschenrechte sie nicht schützen. Die Welt- und Rechtslosigkeit der Staatenlosen, der Insassen von Internierungs-, Konzentrations- und Vernichtungslagern und deren Überlebenden

„ist wie die Aufforderung zum Mord, insofern der Tod von Menschen, die außerhalb aller weltlichen Bezüge ... stehen, ohne jede Konsequenzen für die Überlebenden bleibt. Wenn man sie mordet, ist es, als sei niemandem ein Unrecht oder auch nur ein Leid geschehen“⁴⁰.

³⁷ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.469

³⁸ Seyla Benhabib: Hannah Arendt, Die melancholische Denkerin der Moderne. Hamburg 1998, S.144 f.

³⁹ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.702

⁴⁰ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.470

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung**
vom 9. - 11. November 2002
in München

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

Dieses Faktum hat uns vor die „höchst verwirrende Frage gestellt, ob es überhaupt so etwas wie unabdingbare Menschenrechte gibt, d.h. Rechte, die ... einzig der bloßen Tatsache des Menschseins entspringen“⁴¹

V.

Gleichheit heißt also nicht, gleich *sein*, sondern heißt *gleiche Rechte für ungleiche Menschen*. „Eine im Namen natürlicher Gleichheit zu sich kommende Menschheit unterstünde wie jede andere Gattung allein dem Gesetz der Natur und verlöre, was das 18. Jahrhundert die Würde des Menschen genannt hat“⁴². Diese Würde kommt nicht aus der Natur. Gerade weil Menschen von Natur nicht gleich sind, brauchen sie von Menschen gefundene und geschaffene Einrichtungen, um durch gleiche Rechte politisch ebenbürtig zu werden und so die natürlich-unveränderbaren Ungleichheiten politisch außer Kraft zu setzen.

Menschen werden zu Menschen und gewinnen Menschenwürde, sofern sie der Natur eine menschliche Welt entgegensetzen können, sich eine menschliche Welt bauen und die „katastrophale Zugehörigkeit zur Natur“ und natürliche Weltlosigkeit überwinden⁴³: „Menschen“ sind Lebewesen, die sich selbst die Möglichkeit geben können,

„im Zusammenleben durch Sprechen, und nicht durch Gewalt, die Angelegenheiten des menschlichen und vor allem öffentlichen Lebens zu regeln“⁴⁴.

„Der Mensch“ *ist* nicht ein politisches Wesen, das Politische wohnt nicht *in* ihm und ist nicht seine natürlich geglückte oder missglückte Art und Essenz, sondern das Politische ist eine Möglichkeit *zwischen* Menschen im Bezug zu ihrer gemeinsamen Welt⁴⁵. Politische Subjekte und somit gleich sind Menschen nicht an und für sich, nicht ununterbrochen und nicht vollständig.

„Gleichheit ist nicht gegeben, und als Gleiche nur sind wir das Produkt menschlichen Handelns. Gleiche werden wir als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer eigenen Entscheidung gleiche Rechte gegenseitig garantieren“⁴⁶.

Durch diese Möglichkeiten unterscheidet das „Menschliche“ sich ebenso von der bloßen biologischen Gattung wie von den Tieren, die sich selbst im natürlichen Kreislauf des Geborenwerdens, Aufwachsens, sich Fortpflanzen, sich Ernährens etc. erhalten müssen. Die Weltbegabung beginnt damit, dass Menschen Meinungen bilden, sich äußern, mit anderen sprechen, mit anderen handeln und ihre Welt gestalten und verändern können. In diesem Sinne heißt ein „Mensch“ sein, an den Dingen der Welt Anteil nehmen, und nur in diesem

⁴¹ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.457

⁴² Monika Boll, a.a.O., S.169

⁴³ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.323

⁴⁴ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.463

⁴⁵ Hannah Arendt: Was ist Politik? a.a.O., S.11

⁴⁶ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.468

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

Sinne ist Menschheit eine „*regulative Idee der Menschenwürde*“⁴⁷. Menschenwürde verdanken wir allein der Tatsache, „*dass Menschen etwas, was sie selbst nicht sind, herstellen können*“⁴⁸: „künstlichen“ Einrichtungen also, die Freiheit und Gleichheit erst möglich machen. Freiheit und Gleichheit sind „*keine Attribute einer wie immer gearteten menschlichen Natur, sondern Qualitäten einer von Menschen errichteten Welt*“⁴⁹. Diese ist ein Artefakt und kein Abdruck menschlichen Wesens.

Arendts „Aporien der Menschenrechte“ konfrontieren uns wiederum mit der fundamentalen Skepsis gegenüber einem brüderlich-egalitären Begriff von Menschenwürde. „Es genügt, ein Mensch zu sein“, das Thema Nathan des Weisen - es genügt eben nicht und sicher nicht jederzeit. So gilt Arendts bitterer Hohn der verbreiteten Vorstellung, dass es unter den Verhältnissen des Dritten Reichs ein Zeichen von Menschlichkeit gewesen sei, wenn ein Deutscher und ein Jude sich ihrer Sympathie mit Hinweis auf ihre brüderliche Gleichheit versichert hätten: „Wir sind doch beide Menschen!“ Die Behauptung „Ich bin ein Mensch!“ behauptete nicht, was sie zu behaupten beanspruchte, nämlich „Ich habe Rechte!“. Und wer mit der Erwartung auftrat, beide Sätze seien identisch, bloßes Menschsein bedeute, Rechte zu haben, erntet Arendts Vorwurf der Blauäugigkeit, der „*unheimlichen Realitätslosigkeit der reinen Menschlichkeit*“⁵⁰.

Es ist zugleich der Vorwurf gegenüber einem naturalistischen Humanismus oder euphorischen Naturalismus⁵¹, der in der erhofften Deckungsgleichheit von „Mensch“ und „Recht“ steckt. Menschlichkeit als Brüderlichkeit, die vorübergehenden Schutz in einer feindlich gewordenen Welt verleihen kann, steht allenfalls den Erniedrigten und Beleidigten untereinander zu, nicht aber einer Mehrheit, die an dieser Art Menschlichkeit höchstens durch Mitleid Anteil haben könnte⁵². In einer unmenschlich gewordenen Welt und unter der Bedingung rassistischer Verfolgung erweist sich, dass Menschlichkeit zwischen Verfolgten und Nicht-Verfolgten sich nicht durch Verbrüderung unter Beweis stellen kann.

Zwischen ihnen hätte Menschlichkeit sich nur in bewusster Freundschaft erweisen können, in der Verbindung zwischen Rechtlosen und Rechtsinhabern über ihre Differenz hinweg: „*ein Deutscher und ein Jude, und Freunde*“⁵³. Denn Freundschaft fordert statt Verschmelzung die Achtung des Anderen⁵⁴, die Distanz verlangende und aus Distanz resultierende Achtung vor der Differenz.

Arendt stellt Bedingungen an das Menschsein und an diejenigen, die es als ihre Moral im Munde führen. „*Was macht, dass ein Mensch ein Mensch ist*“ ist allein damit zu beantworten, dass Menschen sich darauf einigen, allen aktiv das Recht zu verleihen, zur Menschheit zu gehören. Es gibt keine Rechte außer denen, die die Menschheit sich selbst

⁴⁷ Hannah Arendt: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München 1992, S.252

⁴⁸ Hannah Arendt: *Was ist Politik?* A.a.O., S.25

⁴⁹ Hannah Arendt: *Über die Revolution*. München 1974, S.36

⁵⁰ Hannah Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S.33

⁵¹ Monika Boll: *Zur Kritik des naturalistischen Humanismus. Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt*. Wien 1997

⁵² Hannah Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S.31

⁵³ Hannah Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S.40

⁵⁴ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd.7, Frankfurt am Main 1968, S.609 ff.

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

garantiert. Deshalb ist das Recht, Rechte zu haben, für Arendt das einzige Menschenrecht⁵⁵ - das Recht, zur Welt zu gehören und in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird, diese also zu verantworten hat.

VI.

Menschlichkeit zeigt sich da, wo die Grenze zu einer Gewalt gezogen wird, die Menschen ihr Anwesenheitsrecht abspricht. Und so ist nicht alles erlaubt, um ein Mensch zu bleiben. Es gibt einen exemplarischen Fall, an dem Arendt den Ausschluss aus der Menschheit gerechtfertigt hat - den Fall Eichmann. An den Angeklagten richtete sie die fingierte Rede:

„Sie (haben) eine Politik gefördert und mitverwirklicht, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie und Ihre Vorgesetzten das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht. Keinem Angehörigen des Menschengeschlechts kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen und in die Tat umzusetzen, die Erde zusammen zu bewohnen. Dies ist der einzige Grund, dass Sie sterben müssen“⁵⁶.

Die Legitimation für den Tod Eichmanns liegt nicht in Strafe, Rache und Vergeltung, sondern darin, dass die Lebenden seine Taten nicht verantworten können. Für den Holocaust kann *„niemand im Ernst die Verantwortung übernehmen“⁵⁷*. Er überschreitet die Verantwortungsfähigkeit der Lebenden. Was geschah, kann nie wieder gut gemacht werden.

Deswegen hätten diese Taten nie geschehen dürfen.

Diese Begründung der Hinrichtung Eichmanns mit dem Zustand der Lebenden ist vollkommen überraschend. Sie wirft zugleich das klarste Licht auf Arendts Weltverständnis und ist ein Schlüssel zum Verstehen ihres politischen Denkens überhaupt. Arendt nimmt an dieser entscheidenden Stelle nicht Bezug auf Leiden und Zahl der Opfer; sie weist in diesem Fall auch ihre Forderung zurück, grundsätzlich Verantwortung für das zu übernehmen, was Menschen irgendwo in der Welt verbrochen haben⁵⁸, eine Konsequenz, die sich aus der Fähigkeit zum Nachvollzug dessen ergibt, was Menschen tun und anrichten, und die allein die Rede von der „Einheit des Menschengeschlechts“ rechtfertigt⁵⁹. Angesichts des Holocausts, dem radikalen Bruch mit allen menschlichen Urteilsmaßstäben, ist diese Verantwortung nicht mehr zu halten. Den Lebenden ist das Verstehen und der Nachvollzug dieser Taten nicht zuzumuten, sie können mit ihnen nicht fertig werden.

Alle Sonntagsreden über die Aufarbeitung der Vergangenheit werden damit zum leeren Pathos und bloßen Gesinnungskitsch. Arendt rettet die Lebenden, damit sie in ihrem

⁵⁵ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.462 ff.

⁵⁶ Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München 1986, S.329

⁵⁷ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.704

⁵⁸ ebd.

⁵⁹ Die „Einheit des Menschengeschlechts“ verweist nicht auf eine biologisch definierbare Gleichartigkeit, sondern auf die Verständigungsmöglichkeit zwischen den Verschiedenen. Hannah Arendt: Vita Aetiva, a.a.O., S.164

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

Verhältnis zur Welt eine politische Moral aufrechterhalten oder wiedergewinnen können. Wenn die Lebenden von sich selbst fordern müssten, „im Ernst“ den Holocaust und die Taten Eichmanns zu verantworten, würde ihnen jede Anfreundung mit der Welt unmöglich. Sie könnten sich nur noch von der Welt zurückziehen. Die Entscheidung der Lebenden, die Grenze zu ziehen und Eichmanns Taten als von keinem Menschen mehr tragbare Taten zu beurteilen, ist ein Handeln, das den Weg zu dieser Wiederanfreundung frei macht.

Das ist der Hintergrund, vor dem „die erfrischende Wirkung“ des Eichmann-Buches zu verstehen ist - „ähnlich dieser besonderen Musikstücke, die von der Erlösung handeln“ - ebenso Arendts Geständnis, dass sie es „in einem merkwürdigen Zustand der Euphorie schrieb ... und dass ich mich seitdem ... unbeschwert fühle“. Mary McCarthy schrieb: „Auf mich wirkte *Eichmann in Jerusalem*, trotz all der Schrecken darin, moralisch erfrischend. Ich gestehe offen, dass es mir Freude bereitete und ich hörte eine Melodie – kein Lied des Hasses gegen totalitäre Strukturen, sondern einen Gesang auf die Transzendenz, himmlische Musik wie in dem Schlusschor des *Figaro* oder im *Messias* ... Der Leser erhob sich über die schreckliche Materie des Prozesses oder wurde emporgetragen, um ihn kraft seiner Einsicht zu überblicken“⁶⁰.

Die Antwort auf die angerichteten Katastrophen sieht Arendt nicht erstrangig in einer Veränderung des „inneren“ Menschen und seines Verhaltens. In die Veränderungsfähigkeit der Menschen selbst setzt sie keine allzu großen Erwartungen, und von einer „Erziehung des Menschengeschlechts“ im Sinne einer Veränderung menschlicher Natur, die Menschen veränderungslos macht, wie die Natur veränderungslos ist, hält sie nicht viel⁶¹. Solche Veränderungsforderungen würden das Problem wiederum ins Außerpolitische verlagern. Veränderung ist nicht erstrangig eine Erziehungsaufgabe am Menschen, sondern Aufgabe der Politik.

„Die Antwort, welche den Menschen in den Mittelpunkt der gegenwärtigen Sorge rückt und meint, ihn ändern zu müssen, um Abhilfe zu schaffen, ist im tiefsten unpolitisch; denn im Mittelpunkt der Politik steht immer die Sorge um die Welt und nicht um den Menschen - und zwar die Sorge um eine so oder anders beschaffene Welt, ohne welche diejenigen, die sich sorgen, das Leben nicht wert dünkt, gelebt zu werden. Und eine Welt ändert man so wenig dadurch, dass man die Menschen in ihr ändert - ganz abgesehen von der praktischen Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens“⁶².

Die Welt steht auf dem Spiel, nicht der Mensch; die Welt ist Gegenstand der größten Sorge, nicht der Mensch⁶³.

Arendts Gedanken zur Welt kann nur folgen, wer sich der Verführung widersetzt, nach dem Aufklärungstod Gottes die Natur zur neuen Gottheit zu erheben⁶⁴, wer also die innere und

⁶⁰ Hannah Arendt – Mary McCarthy. Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975. München 1995, S.258 f.

⁶¹ Hannah Arendt: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. München 1995, S.23

⁶² Hannah Arendt: Was ist Politik?, a.a.O., S.24

⁶³ Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing, a.a.O., S.18

⁶⁴ Zygmunt Bauman: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg 1992, S.83

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

äußere Natur nicht essentialisiert und nicht als Idylle, Utopie und friedliches Paradies sentimentalisiert, und wer von der spezifischen Menschen-Welt etwas hält, somit auch von Menschen etwas hält. Aber die Welt und die Menschen, die sie bewohnen, sind nicht dasselbe. „Welt“ sind die Dinge, die ihr Dasein den Menschen verdanken. Die „Welt mit den Anderen zu teilen“ verlangt kein Verbrüderungspathos, nicht die Anfreundung mit dem Menschen überhaupt und sicher nicht mit allen Menschen, sondern mit dem, was Menschen jenseits ihrer Natur und jenseits von Gewalt bewerkstelligen können, mit einem Handeln, das die unveränderbare Natur an ihren Ort verweisen kann.

Es ist nicht die Anfreundung mit etwas, was Menschen selbst *sind*, sondern mit der Tatsache, dass Menschen etwas bewerkstelligen können, was sie *nicht* selbst sind⁶⁵. Anfreundung mit der Welt ist Anfreundung mit weltbildenden, verdinglichenden Fähigkeiten⁶⁶, die der gemeinsamen Welt Sinn und Bestand geben können. Denn das von Menschen Gemachte - Werke, Handlungen, Worte, Gedanken - ist im Unterschied zum Natürlichen vergänglich, ihm muss Dauer verliehen werden, damit „*Menschen ihren Platz und ihre Heimat in einer Natur finden, in der alles unsterblich ist außer ihm selbst*“⁶⁷. Die Menschendinge brauchen für ihren Fortbestand die Menschen, ihr Gedächtnis, die Hilfe ihrer Erinnerung, um Beständigkeit zu schaffen und sich dem vergänglichsten, was es gibt, anzunehmen: dem menschlichen Handeln. In diesem Handeln stecken Neuanfänge, mit denen Menschen die Verführungen der Biopolitik widerstehen und Gewalt einschränken können. Anfreundung mit der Welt ist damit die Anfreundung mit den Grundprinzipien des Politischen, den Gedanken der Pluralität, der Freiheit und politischen Gleichheit, mit einer Welt, die diese Gedanken enthält und die Räume braucht, um sie zu garantieren, zu praktizieren und zu festigen.

VII.

Das Verhältnis feministischer Theorie zu Hannah Arendt ist bekanntlich nicht ungetrübt, die Rezeption ambivalent. Die Reserve hat vielfache Gründe. Arendt hat sich zum Feminismus nie explizit geäußert. Und dass sie auf die Frage, wie sie zur Frauenemanzipation stehe, geantwortet hat:

„Das Problem hat für mich persönlich keine Rolle gespielt ... ich habe einfach gemacht, was ich gerne machen wollte“⁶⁸,

wird ihr als klassische Ignoranz oder Arroganz der Privilegierten angekreidet. Die gängigen Vorwürfe lauten, dass das feministische Postulat *„Das Private ist politisch“* mit Arendts Theorien desavouiert werde, dass Arendt mit ihrer scharfen Trennung des Privaten vom Politischen unausgesprochen aber selbstverständlich die Reproduktionsarbeit den Frauen zuweise, die Arbeitsteilung der Geschlechter ontologisiere, die Arbeit von Frauen missachte, die Mehrheit der Frauen aus dem Politischen ausschließe, den Frauen die Parteilichkeit

⁶⁵ Hannah Arendt: Was ist Politik?, a.a.O., S.25 f.

⁶⁶ Hannah Arendt: Was ist Politik?, a.a.O., S.25 f, S.122

⁶⁷ Hannah Arendt: Natur und Geschichte. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken. München 1994, S.61

⁶⁸ Hannah Arendt: Fernsehgespräch mit Günter Gaus. In: Hannah Arendt: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. München 1996, S.46

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

entziehe, Frauen vergesse oder die gesamte Kategorie „Frauen“ neutralisiere, also jeden geschlechtsspezifischen und sozial-mitleidigen Blick verweigere und damit eine konventionell-androzentrische Sicht der Dinge unter Beweis stelle. Gutwillige Autorinnen durchsuchen Arendts Werk nach verborgenen Feminismen⁶⁹, ohne gleichzeitig in Erwägung zu ziehen, dass mit Arendts Denken auch feministische Positionen in Frage gestellt werden könnten. Das obige Postulat wollte ja bewusst das Private und Politische zusammenbringen, um die alltägliche sexualisierte Gewalt und den ins Private gehüllten Geschlechter-Skandal aufzudecken. Der Feminismus hat relativ erfolgreich den Schutz des Privaten aufgehoben, nicht um alles Private an die Öffentlichkeit zu zerren, sondern um *Gewalt* zu politisieren. Über die direkte physische Gewalt hinaus dehnten die Einsichten ins lange Verborgene das Misstrauen allerdings auf das gesamten Private aus, um es als ursprünglichen und exemplarischen Ort der Frauendiskriminierung vorzuführen. Heute gilt die Trennung von privater und öffentlicher Sphäre z.B. auch in der feministischen Menschenrechtskritik als Kern weltweiter Frauenunterdrückung⁷⁰.

An dieser Stelle kann dem feministischen Konflikt mit Arendt nicht nachgegangen werden, auch nicht der manchmal ärgerlichen Rezeptionsgeschichte, die die inkriminierte Trennung des Privaten und Politischen immer wieder hartnäckig aus ihren Zusammenhängen mit der modernen Geschichte des Rassismus, Antisemitismus und Totalitarismus löst. Diese Isolierung ist Gift für eine feministischen Politik. Sie befördert eine Exklusivität „Frauen“, die den Vorstellungen von ihrer tatsächlichen oder notwendigen *Identität* und Einheit weiter Nahrung gibt. Das politische Denken Hannah Arendts widerspricht dieser lange plausibel erschienenen Sicht der Dinge. Es erteilt den identitätspolitischen Übereinkünften eine Absage, indem es politisches Handeln an das Interesse an der „Welt“ statt an soziale oder biologisierte Einheiten bindet. Identitätspolitische Vorstellungen sind nicht zu vereinbaren mit einem Politikverständnis, das die Pluralität zur Grundbedingung des politischen Zusammenlebens macht, somit auch die Nicht-Fixiertheit politischer Identität bejaht, weil sie in der Tatsache der Pluralität der Menschen begründet liegt⁷¹.

Nach Arendts Interpretation des biblischen Schöpfungsmythos wurden Menschen im Plural geschaffen. Gott schuf nicht *den* Menschen, sondern *die* Menschen. Während in einer Version der Schöpfungsgeschichte nachträglich das Weib aus Adams Rippe entstand, also nichts als seine Vervielfältigung war – Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch - , schuf Gott in einer anderen Version einen Mann *und* ein Weib⁷²: zwei *verschiedene* Menschen, zwei unabhängige Schöpfungsakte. Arendt weigert sich in größter Selbstverständlichkeit, diesen Schöpfungsakt als die Begründung einer ursprünglichen Geschlechterdifferenz zu deuten. Statt von der Erschaffung zweier verschiedener *Geschlechter* spricht sie von der Erschaffung zweier verschiedener *Menschen*.

Der Plural des im Plural geschaffenen Menschen geht nicht auf in zwei Geschlechtern. Zum Ausgangspunkt menschlicher Existenz macht Arendt weder die Einsortigkeit, die mit der

⁶⁹ z.B. Eva Kreisky: Zwischen den Stühlen: Hannah Arendt aus der Perspektive der Frauen- und geschlechterforschung. In: Ursula Kubes-Hoffmann (Hrsg.): Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts. Wien 1994, S.111-151

⁷⁰ z.B. Internationale Liga für Menschenrechte. Birgit Erbe (Hrsg.): Frauen fordern ihr Recht. Menschenrechte aus feministischer Sicht. Hamburg 1998.

⁷¹ Sabine Hark: Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität. Leverkusen 1996, S.157

⁷² Hannah Arendt: Vita Activa, a.a.o., S.15

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

Multiplizierung des *Einen* gegeben wäre, noch die schlichte *Zweisortigkeit*, die die Geschlechterdualität begründen würde, sondern die Anwesenheit der Verschiedenen, die sich nur über den Verlust ihrer Freiheit zur Einheit schmieden ließen. Weil „*keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird*“⁷³, müssen Menschen sich als Verschiedene zueinander in Beziehung setzen, um in einer gemeinsam zu schaffenden Welt gemeinsam handeln zu können. (Fem. Konsequenz:) Das gilt für alle Menschen, also auch für die Frauen - für Frauen untereinander und für das Verhältnis jeder einzelnen Frau zu jedem anderen Menschen.

Die Konsequenzen aus Arendts Intention, das Konzept des Politischen zu finden oder wiederzugewinnen, liegen in allererster Linie in der Verpflichtung zur Welt, der Parteinahme für die Welt, der Sorge um die gemeinsame Welt. Diese Weltzugewandtheit, Ausdruck der Anfreundung, hat in der feministischen Theorie und Praxis bisher keinen festen Boden, ebenso wie die Lust am Wagnis der Öffentlichkeit⁷⁴ sich mit vielen guten Gründen in Grenzen hält. Die Anfreundung über das Handeln wird vor allem durch identitätspolitische Ideale, durch das erhoffte große Wir des kollektiven Singulars „die Frau“ verstellt. Das Handeln in der Welt bedarf einer Pluralität, mit der „Welt“ nicht wie ein Zelt ist, das *um mich* oder *um uns* herum ist, sondern zum Ort wird, der zwischen den verschiedenen Menschen entsteht, wenn sie ihre Sichten zusammenbringen und ihre unplanbare Fähigkeit, neue Anfänge zu machen, realisieren können.

„Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven“⁷⁵.

Welt ist ein Handlungsraum, der Gemeinsamkeit erzeugt ohne Gemeinschaft zu sein⁷⁶. Der Bezug auf diese gemeinsame Welt macht die an ihr Beteiligten nicht gleich, sondern bringt sie erst als Verschiedene zur Geltung. (Fem. Konsequenz:) Zugang zur Welt zu finden ist darauf angewiesen, die Pluralität auch für das zur Einheit gezwungene oder sich selbst zur Einheit zwingen wollende Geschlecht „Frau“ zu beanspruchen und damit die Einheitsideen und totalisierenden Sichten zu verabschieden.

Mit der Tatsache, dass „die Menschheit“ längst von einer abstrakten Idee zur Tatsache geworden ist, Menschen also in der einen globalisierten Welt ganz offensichtlich gemeinsame Angelegenheiten zu verhandeln haben, ist die Frage nach unserem Verhältnis zur Welt virulenter denn je geworden. Feministische Analysen gehen nun aber gewöhnlich davon aus, dass die Globalisierungsprozesse dabei seien, das angeblich Wertvollste zu zerstören, was feministische Politik anstrebe: die *Identität* der Frauen. Aus der Tatsache, dass die globalisierte Ökonomie wenige Frauen reicher und viele ärmer macht, wird gefolgert, dass sie zugleich dem angestrebten feministischen Ziel den Boden entziehe, der Solidarisierung aller Frauen als Frauen. Dieser These liegen zwei Vorannahmen zugrunde, die im Widerspruch zu

⁷³ ebd.

⁷⁴ Hannah Arendt: Laudatio auf Karl Jaspers. In: Menschen in finsternen Zeiten. München 1989, S.91 ff. Dies.: Über die Revolution, a.a.O., z.B. S. 86 f., 160

⁷⁵ Hannah Arendt: Vita Activa, a.a.O., S.57

⁷⁶ Rahel Jaeggi: Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts. Berlin 1997, S.49

Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München

Arendts Politikvorstellungen liegen: Zum einen, dass Unterschiede mit Spaltungen gleichbedeutend seien, verschärfte Unterschiede also verschärfte Spaltungen nach sich zögen - eine Annahme, die voraussetzt, dass eine natürliche Einheit (Frauen) vorgegeben, aber gewaltsam zerstört sei.

Zum anderen, dass zivilgesellschaftliches Handeln Einheit, Gleichheit und kollektives Bewusstsein der Handelnden brauche, also einen unterstellten vorgesellschaftlichen Zustand der Einheit wiederfinden müsse. Die feministische Hoffnungslosigkeit, die dem realen Einheitsmangel und der schwindenden Einheitserwartung unter Frauen folgte, speiste sich aus der Vorstellung, dass der Geburtsort politischer und persönlicher Moral in einem vereinigenden *Wir* liege, jenem familienanalogen Gemeinschaftsgefühl, dem die Metapher der *Schwesterlichkeit* seinen angemessenen Ausdruck zu geben schien.

Der Griff zum Bild der Schwesterlichkeit ist zunächst ein folgerichtiger Protest gegen das Brüderlichkeitsprinzip, das den einheitlichen Ausschluss aller Frauen aus den revolutionären Gedanken des 18. Jahrhunderts besorgt hat, damit auch jede mögliche politische Freundschaft zwischen Frauen und zwischen Frauen und Männern negierte – was nicht heißt, dass es sie nicht gab, aber sie hatten immer die Relevanz einer Ausnahme. Die großen Freundespaare der Geschichte waren Männer, nur Männer, nicht die geringste Anspielung auf die Frau.

„Die Frau ist nicht brüderlich genug, sie ist nicht Freundin genug, sie weiß noch nicht, was ‚Brüderlichkeit‘ heißt; und sie weiß vor allem nicht, was das künftig heißen soll, sie hört, sie versteht das brüderliche Versprechen, das Versprechen der Brüderlichkeit nicht. Sie weiß gewiss das Wort, aber sie hat von ihm noch keinen Begriff, sie liest es wie im Kindergarten, liest es ohne es zu lesen ... Das heilige Wort des neuen Zeitalters, Brüderlichkeit, sie buchstabiert es und doch liest sie es noch nicht“⁷⁷.

Solche Anmaßungen enthalten Verletzungen, die bis heute nicht einfach wegzustecken sind. Es handelt sich hier um ein politisches Verbrechen, das mit dem Ausschluss der Frauen zugleich die Zerstörung der Pluralität aller Menschen dokumentierte, indem es Menschen in Großsorten - zwei - kategorisierte und die Konstruktion eines hierarchischen General-Unterschieds mit seinen biologischen Scheinbegründungen und allen seinen politischen, sozialen und persönlichen Folgen durchsetzte. Die entsetzliche Lücke ist aber nicht dadurch zu schließen, dass trotz der Brüderlichkeit die Schwesterlichkeit zugesellt wird. Nicht die Schwesterlichkeit kann den Mangel ersetzen und dem Skandal entgegenwirken, sondern nur die bewusste Entscheidung, einer zur Verwandtschaftsidee pervertierten Gleichheitsvorstellung zuwiderzuhandeln und die Brüderlichkeit der Gleichartigen nicht durch ein paralleles Konzept der Schwesterlichkeit zu wiederholen. Mit der Bilanz, in die die Geschichte der „Vermenschlichung als Verbrüderung“ Einblick gibt - dem Ausschluss aller weiblichen Verwandten, der Gewaltneigung der Brüder untereinander und dem Ausschluss sämtlicher Nicht-Verwandter - gibt es keinen einzigen Grund, das Konzept nochmals mit den Schwestern durchzuspielen.

Der historische Ausschluss der Frauen kann die Ausgeschlossenen dazu verleiten, sich mit den Parias der Geschichte zu identifizieren. Arendt hat die Frage gestellt, wie weit man der

⁷⁷ Jacques Derrida, a.a.O., S. 320

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

Welt verpflichtet bleibt, wenn man aus ihr verjagt ist⁷⁸. Sie meint, dass der Anspruch auf die Wärme der Gleichartigen bzw. der durch Verfolgung gleichartig Gemachten ein Vorrecht ausschließlich der Pariavölker sei. Die Parias dieser Welt und nur sie genießen das große Privileg, von der Sorge um die Welt entlastet zu sein. Die familiäre „Brüderlichkeit“ hat ihren natürlichen Ort im Leben der Unterdrückten und Verfolgten, der Ausgebeuteten und Erniedrigten, der verfolgten Völker und versklavten Menschengruppen, die in der Qualität familiärer Zusammengehörigkeit noch die einzige Form von Menschlichkeit finden.

Die „brüderliche“, also familial-private Variante der Zuneigung zu einem Wir der Erniedrigten entspringt hier dem Hass auf die Welt, in der Menschen unmenschlich behandelt werden. Sie wird unausweichlich, wenn sich die „finsternen Zeiten“ für bestimmte Menschengruppen so verdüstern, dass sie sich aus der Welt nur noch zurückziehen können: ein Vorrecht, das mit einem radikalen Weltverlust, einer furchtbaren Verkümmern der Zuwendungsorgane zur Welt⁷⁹ teuer bezahlt werden muss. Die Naturalisierung von Beziehungen, der Verlust der Pluralität und der Verlust der Welt bedeutet aber nicht das gleiche für die, die verfolgen und die, die verfolgt werden. Arendt stellt an beide Seiten unterschiedliche Ansprüche, so auch an die nichtverfolgten Deutschen und an die jüdischen Überlebenden nach 1945.

Die Frage, ob „Frauen“ an jenem weltentlastenden Privileg der Erniedrigten teilhaben können und damit von der Sorge um die Welt entbunden sind, ob „Frauen“ und welche Frauen Identitätsanleihen bei Verfolgten und bei welchen Verfolgten machen können, ist nicht nur eine rhetorische Frage. So geht z.B. Catherine McKinnon davon aus, dass die weltweite Gewalt gegen Frauen als Frauen zeige, dass sie faktisch als *nichtmenschliche, subhumane, geradezu rechtlose Subjekte* behandelt würden⁸⁰, und sie fragt mit Bezug auf die Judenvernichtung:

„Muss eine Gruppe erst einen Völkermord erleben, damit dieser das nächste mal als solcher erkannt wird?“ ... Wann wird ‚das Wort ‚Frau‘ endlich, wie das Wort ‚Jude‘ ... für eine Realität der Gewalt stehen, die nicht vergessen werden darf, ... Synonym dessen, was einem menschlichen Wesen keineswegs angetan werden darf⁸¹.

Diese Parallelisierung von „Frauen“ und „Juden“, Gewalt gegen Frauen und Gewalt gegen Juden ist vollkommen inakzeptabel. Sie kann nicht erreichen, was sie offensichtlich erreichen will, die Vereinigung aller Frauen über eine geliebte Vernichtungsgeschichte. Sie verdeckt alle Unterschiede, die zu erkennen notwendig sind, um vor dem Hintergrund der verschiedenen Geschichten die unterschiedlichen Verpflichtungen zur Welt zu begreifen. Gerade der Subtext der Menschenrechte von 1948, auf den McKinnon verweist, die Erfahrung der nationalsozialistischen Menschenrechtsverbrechen, verbietet sowohl solche Parallelen als

⁷⁸ Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing, a.a.O., S.28 ff.

⁷⁹ Christina Thürmer-Rohr: Lust-Verlust der Frau – ein Wundmal. In: Astrid Deuber-Mankowsky/ Ulrike Ramming/E.Walesca Tielsch (Hrsg.): 1789/1989 – Die Revolution hat nicht stattgefunden. Tübingen 1989, S.303-315. Dies.: Fragmente zum Lustverlust. In: Verlorene Narrenfreiheit. Berlin 1994, S.59 -74

⁸⁰ Catherine McKinnon: Kriegsverbrechen, Friedensverbrechen. In: Stephen Shute/Susan Hurley (Hrsg.): Die Idee der Menschenrechte. Frankfurt am Main 1993, S.106

⁸¹ Catherine McKinnon, a.a.O., S.131

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

auch die Zusammenfassung aller Frauen zu einer erfahrungsgleichen Einheit.

Nicht „Frauen als Frauen“ wurden verjagt und eliminiert, sondern Frauen und Männer, die aus der einzig genehmen Rassenfamilie herausdefiniert worden waren. Die deutschen nicht-verfolgten Frauen wurden gebraucht statt vernichtet. Ihr Agieren an der Heimatfront, der Arbeitsfront, der Gebärfront des Dritten Reiches, als Kampfgefährtinnen ihrer Männer, als Heldenmütter, Führerinnen, Fürsorgerinnen, Wehrmachthelferinnen etc. etc. macht es unmöglich, das Wort „Frau“ für die Realität einer Gewalt reservieren zu wollen, die Frauen *angetan* wurde.

Die Mehrheit der arischen Schwestern war geschützt durch ihre gesunde arische Volksgemeinschaft. Sie agierten als Zugehörige zur eigenen Rassenverwandtschaft, nicht als Schwestern der außerfamilialen jüdischen, behinderten, asozialen oder wie auch immer stigmatisierten Anderen. Die Zuordnung zu den letzteren als Parias steht den nichtverfolgten deutschen Frauen nicht zu. Die Tatsache der Gewalt gegen Frauen rechtfertigt nicht eine Verschwesterung, die alle Frauen unter der gleichen Gewaltdrohung und Gewalterfahrung vereinigen will. Diese Schwesterlichkeit schafft eine verlogene Opferidentität, die die falschen Schwestern aussortieren oder negieren muss, die Wirklichkeit verdreht, die sexualisierte Gewalt totalisiert und unbeabsichtigt die Sicht des Gewalttäters auf sein Opfer reproduziert. Zur Anfreundung mit einer so gewaltverseuchten Welt gäbe es keinen Grund, und jedes Anfangen als Anfreunden mit einer wirklichen Welt verlöre sein Motiv. So bliebe nichts als die Versuchung, „*sich im Asyl des eigenen Inneren häuslich einzurichten*“⁸². Die Menschlichkeit verliert die Wirklichkeit wie den Boden unter den Füßen.

VIII.

Mit ihrer Behauptung, dass Menschlichkeit sich in der *Freundschaft* erweist, macht Arendt am Modell der Freundschaft die Substanz des Politischen anschaulich und seine Abstraktheit konkret. Freundschaft, die sich auf kein familienanaloges oder sonst wie vorgegebenes Band berufen kann, realisiert im Zwischenmenschlichen etwas von dem, was Arendt vom Politischen will: die Mehrdimensionalität der Sichten, die Unersetzbarkeit der Individuen, die Unbedingtheit der Individualität, die Kontinuität des Gesprächs, der Versuch zu verstehen, das Interesse an einer gemeinsamen Welt, das die Privatheit hinter sich lässt und das die Bereitschaft ausdrückt, die Welt mit den Anderen zu teilen. Die Unwiderruflichkeit der selbstgewählten Freundschaft steht über jeder Wahrheit⁸³. Denn gäbe es die eine Wahrheit, so wäre es um die Vielheit der Meinungen, die die Welt zwischen Menschen erst entstehen lässt, und damit um das Gespräch und damit um die Freundschaft und damit um die Menschlichkeit getan. Freundschaft ist eine Antwort auf die Frage,

„wie viel Wirklichkeit auch in einer unmenschlich gewordenen Welt festgehalten

⁸² Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing, a.a.O., S.39

⁸³ Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing, a.a.O., S.42

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung
vom 9. - 11. November 2002
in München**

*werden muss, um Menschlichkeit nicht zu einer Phrase oder einem Phantom
werden zu lassen*⁸⁴.

Die Frage: „Was ist Freundschaft?“ ist auch die Frage „Was ist Philosophie?“⁸⁵, und es ist zugleich die Freundschaft, die am Anfang der Politik und jeden politischen Prinzips steht. Zwar ist auch die Geschichte der Freundschaft nicht ungetrübt, und wie die von Aristoteles überlieferten Worte: „O meine Freunde, es gibt keinen Freund“ zeigen, tauchte die Freundschaft sogleich zusammen mit dem Zweifel auf, ob es sie wirklich oder nur als Idee gibt. Diese Idee hat aber in Arendts „fragmentarischen Weisheiten“⁸⁶ nicht den Charakter des Hirngespinnstes, sondern sie befindet sich in der Welt. Während die Brüderlichkeitsmetapher falsche Einheiten zusammenschweißen will und unhaltbare Solidaritäten suggeriert, zugleich jedweden Ausschluss Nicht-Zugehöriger aus Prinzip rechtfertigt, ist Freundschaft wählerisch und frei. Sie zeigt exemplarisch, was die Brüderlichkeitsidee verstellt und was Menschen brauchen, um handeln, anfangen, denken und verstehen zu können: die „Stimme des Freundes“⁸⁷, die zugleich eine äußere und eine innere Stimme ist, und die Fähigkeit der Freundschaft zu einer Welt, die die Anfreundung nicht gerade leicht macht.

Um *handeln* und *anfangen* zu können, bedarf es Anderer, mit denen wir uns zusammentun und die uns helfen⁸⁸. Das Handeln ‚in concert‘ braucht die Anderen als Freunde und Verschiedene. Es macht jede einzelne Stimme und alle unterschiedlichen Stimmen unentbehrlich, es verlangt, dass wir uns auf ein gemeinsames Drittes einigen, um etwas Gemeinsames zu tun. Wir tun es aber nicht als Gleiche, und wir tun auch nicht alle das Gleiche. Um *denken* zu können, bedarf es der Zwiesprache mit einem inneren Gefährten, dessen Fragen ich nicht entrinnen kann, der Stimme des Freundes, die auch zum anderen Wort für die Stimme des Gewissens wird. Als kritischer Begleiter und Fluchtverhinderer ist dieser keine Verdoppelung meiner selbst und somit zur Selbstbestätigung ungeeignet. Er erwartet mich, wenn ich nach Hause komme, und ich sollte möglichst in Frieden mit ihm leben⁸⁹. Um *verstehen* zu können, müssen wir zu Zeitgenossinnen und -genossen werden, die die eigene Zugehörigkeit zur Welt kund tun, zu Menschen mit einem „*verstehenden Herz*“, das es

*„für uns erträglich macht, mit anderen, immer fremden Menschen in derselben
Welt zu leben, und es ihnen ermöglicht, uns zu ertragen“*⁹⁰.

Verstehen, das mit der Geburt beginnt und mit dem Tod endet, ist der nie abgeschlossene und nie zu eindeutigen Ergebnissen führende Versuch, in der Welt zu Hause zu sein. Verstehen ist damit auch eine Tätigkeit, mit der Menschen sich immer wieder gegenseitig entbinden von schädlichen Folgen ihres Handelns –

⁸⁴ Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing, a.a.O., S.38

⁸⁵ Jacques Derrida, a.a.O., S.324

⁸⁶ Wolfgang Heuer: Citizen. Persönlicher Integrität und politisches Handeln – Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts. Berlin 1992, S. 389

⁸⁷ Da die deutsche Sprache kein geschlechtsneutrales Wort für „Freund“ zur Verfügung hat, „der Freund“ außerdem im Unterschied zu „die Freundin“ eine historische Figur und nicht eine bestimmte Person ist, ist es leider unmöglich, auf die maskuline Sprachform zu verzichten. „Stimme der Freundin“ klang wie „Stimme meiner Freundin“, die hier aber nicht gemeint ist.

⁸⁸ Hannah Arendt: Was ist Politik? A.a.O., S.50

⁸⁹ Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes I. Das Denken. München 1989, S. 190 f.

⁹⁰ Hannah Arendt: Verstehen und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, a.a.O., S.126

**Dimensionen einer nachhaltigen Gesellschaft.
Feministische Zugänge und Perspektiven
Dokumentation der Tagung**
vom 9. - 11. November 2002
in München

„sicherlich eine der großartigsten menschlichen Fähigkeiten und vielleicht die kühnste der menschlichen Handlungen, insofern (sie) das beinahe Unmögliche versucht, nämlich Getanes ungetan zu machen“⁹¹.

In dieser Verbindung von Verstehen und Versöhnen liegt der Schlüssel zu einer Anfreundung, die den verlorenen Weltbezug wiederfinden und den Weg zum Anfangen in der wirklichen Welt frei machen kann.

Es ist nicht nur Arendt, die uns manchmal ratlos macht. Nicht nur sie gibt uns die Rätsel auf, sondern die Wirklichkeit selbst. Diese zeigt, dass Menschen erst durch ihre bewussten Entscheidungen für die Welt als Lebensort aller Menschen menschlich werden und andere Menschen menschlich werden oder bleiben lassen können. Die Anfreundung mit der Welt, wie Arendt sie umschreibt, erfolgt nüchtern und ohne schwärmerische, besserwiserische oder siegesgewisse Geste. Die eine Wahrheit kann es nicht geben – ein Grund zur „Freude“ und Voraussetzung dafür, dass das Gespräch das einzige ist, was verbinden, trennen, konfrontieren, klären, verstehen und Realität begreifen kann⁹². Die monologische Grundhaltung der Moderne, die die Welt zum Trümmerfeld machte, verliert mit diesem Denken den Rest an Überzeugungskraft. Der Dialog, der die Welt zum Gegenstand des dauernden Gesprächs macht, bekommt einen neuen Sinn. Das mag für manche enttäuschend klingen, weil es so aussieht, als sei das wenig. Was sich hier zeigt ist ein gesteigertes Realitätsbewusstsein, das einer Freundschaft entstammt, die sich nicht beirren lässt, nicht einmal dadurch, dass der Mensch an der Welt zugrunde gehen kann.

⁹¹ Hannah Arendt: Verstehen und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, a.a.O., S.110

⁹² Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing, a.a.O., S.41