

Spree - Athen e.V.

CHRISTINA THÜRMER-ROHR

ANFREUNDUNG MIT DER WELT – einer Welt in Scherben

PLURALITÄT IM POLITISCHEN DENKEN VON HANNAH ARENDT



Christina Thürmer-Rohr
(Foto:Sobotka)

„Anfreundung mit der Welt“: das klingt heute beinahe zynisch – Anfreundung mit einer „Welt in Scherben“ – eine Metapher, die vor allem während und nach dem 2. Weltkrieg bemüht worden ist¹ und die heute angesichts der Flüchtlingssituation und der Zerreißproben, vor denen Europa steht, wieder aufgenommen wird². Es ist eine Welt, von der wir das Gefühl haben, dass sie sich gerade schwerwiegend verändert und niemand weiss wie und wohin. Arendts Gedanken zur Anfreundung mit der Welt und zur Pluralität als deren Voraussetzung ist weniger eine Tröstung als eine Herausforderung, zu Grundfragen des Politischen zurückzukehren.

¹ Z.B. von Herrmann Hesse und von Hannah Arendt, später von „Ton Steine Scherben“ und dem Techno DJ Thomas P. Heckmann „Welt in Scherben I-V“. (Siehe auch das berühmte Lied der HJ und SA von Hans Baumann mit dem Refrain: „Wir werden weitermarschieren / wenn alles in Scherben fällt / denn heute gehört uns Deutschland / und morgen die ganze Welt“.)

² z.B. Einladungsschreiben zum Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken 2015: „Welt in Scherben. Menschenrechte, Religion und politisches Denken heute“

Für Hannah Arendt ist Pluralität eine Existenzbedingung, die gegeben ist, die wir nicht entscheiden und die wir uns nicht aussuchen können, ein *vorgängiges* Prinzip: das „*absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen*“³. Zur Bekräftigung verwies Arendt auf die beiden unterschiedlichen Versionen der biblischen Schöpfungsgeschichte⁴: In der einen schuf Gott bekanntlich aus der Rippe Adams dessen Gefährtin Eva. Diese Version wies Arendt zurück, denn demnach wäre der zweitgeschaffene Mensch nichts als die Vervielfältigung des ersten gewesen und jeder weitere Mensch nichts als die Reproduktion dieses Urmodells, die „*mehr oder minder geglückte Wiederholung des Selben*“⁵. In der anderen Version des Schöpfungsmythos schuf Gott ebenfalls zunächst *einen* Menschen, und als dieser sich einsam fühlte, schuf er einen zweiten *anderen* Menschen. Es sind zwei unabhängige Schöpfungsakte, zwei verschiedene Menschen. Jedes Leben ist von vornherein Leben unter der Bedingung, dass „*keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird*“⁶. Und weil nicht *der* Mensch geschaffen wurde, sondern *die* Menschen - „*der im Plural geschaffene Mensch*“ - , ist jeder Mensch ein neuer Mensch.

Diese Pluralität ist für Arendt eine unabwiesbare *Tatsache* und zugleich eine moralische und politische *Forderung*: wir sollen sie annehmen und müssen sie schützen. Sie ist zerstörbar, und diese Zerstörung ist nicht nur die Zerstörung menschlicher Vielfalt, sondern ist gleichbedeutend mit dem Zusammenbruch ethischer Maßstäbe, mit der Zerstörung menschlichen Potentials und mit dem Verfall des Politischen, das vom Zusammenkommen der Verschiedenen handelt. Wird die Andersheit des Anderen gelöscht, kann dem „totalitären Hurrikan“ kein Einhalt mehr geboten werden und steht dem entgrenzenden Durchmarschieren des *Einen* und dem *Alles-ist-möglich* nichts mehr im Weg. Bejahung der Pluralität heisst Bejahung einer Kohabitation, die sich der Bedingung stellt, dass jeder Mensch für jeden anderen Menschen der *andere* und nicht der *selbe* Mensch ist^{7/8}. Die Ablehnung des Anderen ist damit gleichbedeutend mit der Ablehnung der Grundbedingung unserer Existenz als politischen, d.h. der Welt zugewandten, „weltbegabten“ Wesen.

Heute wird der Begriff Pluralität häufig reduziert auf blosse Vielfalt und schöne Buntheit des sozialen Umfelds. Solche Vereinfachungen suggerieren eine Harmlosigkeit, die „Unterschiede“ zum blossen ästhetischen Vergnügen herabmildert. Pluralität macht die Welt aber nicht nur bunt. Sie ist auch eine Quelle von Kontroversen. Vor allem setzt sie notwendige Grenzen. Zwar ist Pluralität auf eine offene Welt angewiesen, damit wir uns überhaupt als Verschiedene begegnen können. Aber die zutage tretenden Unterschiede bringen zugleich selbst Grenzen hervor, die verhindern, dass die Verschiedenen gleichgemacht und zur Zahl „eins“ werden. Das Eigene bricht sich am Anderen durch einen Abstand, der sich wie ein unsichtbarer Halt zwischen dem Verschiedenen auftut, eine durchsichtige aber wesentliche Grenze, die Dinge und Menschen unterscheidbar bleiben lässt.

³ Hannah Arendt: *Vita Activa - oder Vom tätigen Leben*. München 1981, S.164

⁴ Hannah Arendt: *Vita Activa*, a.a.O., S.15

⁵ Hannah Arendt: *Was ist Politik?* Aus dem Nachlaß. München 1993, S.11

⁶ Ebd.

⁷ Arendts begründete ihre Distanz gegenüber der Philosophie und Theologie damit, dass diese Disziplinen zumeist von *dem* Menschen sprechen wie von einer zoologischen Gattung - *der* Mensch, wie *der* Löwe: Hannah Arendt: *Was ist Politik?* a.a.O., S.9

⁸ Hannah Arendt: *Was ist Politik?* a.a.O., S.9 ff.

Von solchen Unterscheidungen ist Arendts politisches Denken durchzogen: „Ich beginne immer erst zu sagen: a und b sind nicht dasselbe“. Man muss unterscheiden, also trennen können, um die Dinge und Menschen in ihrer Eigenart zu achten und nicht zu beschädigen, um nicht anzurühren, was man nicht anrühren sollte⁹. Es ist die Pluralität selbst, die diese Differenz etabliert und so erst Eigenständigkeit, Gegenüber, Koexistenz ermöglicht, vor Übergriffen schützt und verhindert, dass wir die Grenzen zum Andern verwischen und übertreten. Pluralität lässt einen Rest an „Unterbestimmung“¹⁰ und an Unüberbrückbarkeit menschlicher Unterschiede bestehen. Die Erfahrung der Andersheit der Anderen ist so auch eine Erfahrung der *Fremdheit*. Pluralität bedeutet, dass wir uns auf diesen immer bleibenden Rest an Differenz und *Fremdheit* einlassen¹¹, dass wir uns mit einer Welt der Verschiedenen anfreunden. Wir *benötigen* einander als Verschiedene¹². Das Zusammenleben, um das es im Politischen geht, muss die Anwesenheit der *Anderen* also nicht wohl oder übel tolerieren¹³, sondern *braucht* sie, ist auf sie *angewiesen*¹⁴ um einer Welt willen, die für alle bewohnbar und lebbar sein soll.

Hannah Arendt stiftet Zusammenhänge zwischen Pluralität und Freundschaft, Pluralität und Zuwendung zur Welt, Pluralität und Anfreundung mit der Welt. Um diese Zusammenhänge zu verstehen, muss man sich auf oft verschlungenen Wegen im Gesamtwerk Arendts auf die Suche machen. Ich will in 6 Abschnitten den Hof einzukreisen, der sich um die Pluralität bildet: *Freundschaft, Gleichheit, Assimilation, Eichmann, Welt, Anfreundung*. Hintergrund bleibt das Entsetzen über den nationalsozialistischen Totalitarismus, der Pluralität eliminierte und das Giftgemisch aus Biopolitik, Antisemitismus, Rassismus, Weltlosigkeit und Vernichtung in die Welt gebracht hat.

I. Freundschaft

Hannah Arendt schrieb in „Menschen in finsternen Zeiten“, in ihren „Gedanken zu Lessing“, „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“¹⁵. Arendt verbindet die Menschlichkeit mit der Freundschaft, die Freundschaft mit der Pluralität, die Pluralität mit dem Politischen. Sie grenzt damit den Charakter der Freundschaft ab von verwandtschaftlich-familialer Nähe. Freundschaft ist der Ort, an dem die Verschiedenheiten der sich begegnenden Menschen zum Vorschein kommen und ihre Bindungskraft und ihren Reichtum entfalten können - selbstgewählte Begegnungen, die sich vom Privaten, Familialen unterscheiden. Arendts Begriff des Freundschaftlichen und des Politischen weisen jedes natürliche

⁹ Christoph Martin Wieland: Sechs Fragen zur Aufklärung. In: Was ist Aufklärung? Stuttgart 1994, S.23f.

¹⁰ Armin Nassehi: Das Ressentiment und der gebildete Exotismus. In: FAZ Nr.201 vom 31.8.2015, S.11

¹¹ Navid Kermani / Martin Mosebach: „Natürlich ist Religion erst mal Pflicht“. Interview mit Tobias Haberl in: Süddeutsche Zeitung, Magazin Nr.35, 28.8.2015, S.9-16

¹² Hannah Arendt: Denktagebuch Bd.1, München 2002, S.218

¹³ Pascal Bruckner: Die demokratische Melancholie. Hamburg 1991, S. 174

¹⁴ Antonia Grunenberg: Hannah Arendt und Martin Heidegger – Geschichte einer Liebe. München 2006, S.361

¹⁵ Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Menschen in finsternen Zeiten. München 1989, S.42

Gemeinschaftsmodell, jedes Modell der Abstammung, das auf Herkunft, Familie, Blut, Natur zurückgreift, als Modell des Politischen zurück. Und diese Zurückweisung führt ins Zentrum ihrer politischen Theorie.

Familie und Verwandtschaft bezeichnen das Prinzip der „*Artgleichheit*“: ein natürlich gegebenes Band, eine fraglose, nicht hintergehbare Zusammengehörigkeit. Das Familienprinzip verweist auf präpolitische Einheiten jenseits eigener Entscheidung. Familie - Menschen meiner *Art*, Freundschaften - Menschen meiner *Wahl*. Familien bleiben Familien, auch wenn sie sich zerstreiten. Freundschaften können sich auflösen oder neu finden. Sie beruhen auf der freien Wahl *anderer* Menschen unabhängig von allen mitgebrachten Bedingungen der Geburt, Herkunft, Religion, Geschichte. Erst die Emanzipation von solchen bindungsmächtigen Instanzen macht Freundschaft möglich. Im Arendtschen Sinne erweist sich Freundschaft damit auch nicht in der Übereinstimmung der Perspektiven, sondern gerade in deren Unterschiedlichkeit. Freunde sind weder in natürlicher noch metaphorischer Weise gleich und verwandt, sondern sie verbindet ein gemeinsamer Weltbezug, ein gemeinsames Drittes, ein Interesse an der gemeinsamen Welt. Freundschaft braucht das unaufhörliche Gespräch, um sich zu erhalten, so wie auch das Politische aufhört, wo das Sprechen aufhört,

¹⁶

„*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*“¹⁷. Das Politische geht zugrunde, wenn es vom familialen Prinzip vereinnahmt wird und politische Körper nach dem Bild von Familie und Verwandtschaft entwickelt werden. Das familiale Prinzip verhält sich konträr zum Politischen, indem es im Innenverhältnis Unterschiede aufhebt und im Außenverhältnis Unterschiede konstruiert. Es folgt dem *Einheitsbegehren*, dem *Ausschluß* und oft der *Wertehierarchie*: „Wir gehören zusammen, wir sind aus einem Holz geschnitzt, wir sind gleich“; „die Anderen gehören nicht zu uns“; „wir sind besser als die“¹⁸. Der Ausschluß Anderer ist zwar mein *privates*, aber nicht mein *politisches* Recht. Was *privat* legitim sein mag, ist *politisch* verwerflich. So muß ich nicht unbedingt akzeptieren, daß jemand sich uneingeladen auf meinen Balkon setzt, ich kann ihn mit gutem Gewissen auffordern, meine Wohnung zu verlassen. Ich kann ihn aber nicht von der öffentlichen Parkbank werfen oder aus dem Land weisen wollen. Fürs *Private* und *Politische* gelten unterschiedliche Regeln und Rechte.

Werden also *familiale* Kriterien zu *Prinzipien* des Politischen und wird das Politische am Maßstab natürlicher Zusammengehörigkeit und Identität gemessen, erscheint der *Ausschluß* der sog. *Anderen* legitim. Die Gleichsetzung von *privat* und *politisch*, *familial* und *freundschaftlich* verwischt also nicht nur die notwendig unterschiedlichen Qualitäten zwischenmenschlicher Beziehungen, sondern verkennt und zerstört das Politische, dessen Sinn

¹⁶ Hannah Arendt: Was ist Politik?, a.a.O., S.196

¹⁷ Hannah Arendt: Was ist Politik, a.a.O., S.10f.

¹⁸ Christina Thürmer-Rohr: Die Anstößigkeit der Freiheit des Anfangens – Feministische Kritik – Feminismuskritik. In: Daniel Ganzfried/Sebastian Hefti (Hsg.): Hannah Arendt, nach dem Totalitarismus. Hamburg 1997, S.139

im „Zusammen- und Miteinandersein der *Verschiedenen*“¹⁹ 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 bereiten will. Das Familienprinzip wird, wenn es politisiert wird, zum rassistischen Prinzip, das geeignet ist, den Ausschluß Anderer zu rechtfertigen und die politische Gleichheit *aller* Menschen zu negieren. Das NS-Regime hat vorgeführt, was das für die aus der „Familie der Nation“ Vertriebenen bedeutete. Auf den Verlust des Schutzes durch das eigene Land folgte die Rechtlosigkeit in jedem anderen Land. „... *das Menschengeschlecht, das man sich solange unter dem Bilde einer Familie von Nationen vorgestellt hatte, (hatte) dieses Stadium wirklich erreicht - 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*“²⁰.

II. Gleichheit

Arendt lehnt alle Gleichheitsvorstellungen ab, die Gleichheit mit gemeinsamen natürlichen Wurzeln, mit menschlicher Natur und Gattung begründen wollen. Wenn Arendt also die Pluralität als *das* zentrale politische Prinzip bestimmt und auf der Entkoppelung des Natürlichen vom Politischen besteht, kann Gleichheit aller Menschen nicht auf der Übereinstimmung als „Art“ beruhen, kann es nur eine politische Gleichheitsdefinition geben, die eine Grenze zieht zwischen Natur und der von Menschen selbst geschaffenen Welt.

Mit dieser Position widersprach Arendt einem Grundkonsens der europäischen Moderne. Die bürgerliche Revolution des 18. Jahrhunderts berief sich gerade auf eine *naturgegebene* Gleichheit aller Menschen, die sich am Schema der Familie orientierte. Die Menschheit: eine Familie - alle Menschen sind *Brüder*. Auch wenn diese Idee nicht im buchstäblichen Sinne gemeint war, sondern auf den universalen Menschenfreund hinauswollte, nahm die Metapher des Bruders einen unersetzlichen Platz ein²¹, einer, der Gleichrangigkeit und *Gleichartigkeit* versinnlicht und beherzigt. Dabei mussten die „Brüder“ des revolutionären Menschenfreundes der Gattung angehören, der er selbst angehört. So war das Prinzip der „Brüderlichkeit“ von Anfang an belastet mit der Frage, wer ein „Bruder“ ist und wer nicht. Die Geschichte der Brüderlichkeit begann mit dem Versprechen universeller Verwandtschaft, von der sich aber baldigst herausstellte, daß nicht viel anderes gemeint war als ein spezifischer Patriotismus männlicher Staatsbürger. Die Idee eignete sich, um die Verfolgung von Feinden nach außen und 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“²². „*Am Anfang aller Brüderlichkeit steht der Brudermord*“²³.

¹⁹ Hannah Arendt: Was ist Politik, a.a.O., S.9

²⁰ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1986, S.457f.

²¹ Jacques Derrida: Politik der Freundschaft. Frankfurt a.M. 2000, S.355

²² Steven Lukes: Fünf Fabeln über Menschenrechte. In: Stephen Shute/Susan Hurley (Hsg.): Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt a.M. 1996, S.48

²³ Hannah Arendt: Über die Revolution. München, S.21

Die Gleichheitsidee der Brüderlichkeitsmetapher war also gerade nicht der Beginn neuen Mitgefühls, neuer Solidarität, nicht ein Erkennen oder Wiedererkennen des Menschen durch den Menschen²⁴. Dem „Gerede von der Brüderlichkeit“²⁵ setzt Arendt einen Begriff des Politischen entgegen, mit dem Gleichheit nicht auf eine *artgleiche* Menschheit anspielt, sondern Einbürgerung und Gleichberechtigung der Verschiedenen vor dem Gesetz meint. Der Einzug des Verwandtschaftsprinzips ins Politische kündigt „*die Niederlage der Differenz vor der Ähnlichkeit*“ an²⁶. Diese Niederlage verstärkte sich, wie Arendt zeigt, im 19. Jahrhundert mit einer zunehmenden Psychologisierung des politischen Subjekts, die Gleichheit *in* die Menschen selbst verlagerte, in vermutete natürliche Dispositionen und Ausstattungen und so Gleichheit zu einem Merkmal der Menschen statt zum Merkmal der Politik werden liess.

Eine so verstandene Gleichheit wird zur Kontraposition der Pluralität. Sie kann mit realen Unterschieden nichts anfangen und erzwingt letztlich *Angleichung*. Die Menschheit wird in ein Kollektivsubjekt, einen Singular mit scheinbar gleicher Mitgift verwandelt, ausserdem wird das Individuum zum Bündnis mit seiner Gattung gebracht und mit einer Natur versöhnt, 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 menschliche Entscheidung gefunden und zuzusichern²⁷.

Von Natur sind wir nicht gleich, die „Würde des Menschen“ stammt nicht aus einem Gesetz der Natur²⁸. Menschen gewinnen Menschenwürde, sofern sie der Natur eine menschliche Welt entgegensetzen und die „katastrophale Zugehörigkeit zur Natur“ und natürliche Weltlosigkeit überwinden²⁹: „Menschen“ sind Lebewesen, die sich selbst die Möglichkeit geben können, „*im Zusammenleben durch Sprechen, und nicht durch Gewalt, die Angelegenheiten des menschlichen ... Lebens zu regeln*“³⁰. „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 ist die Möglichkeit *zwischen* Menschen, eine Beziehung zur gemeinsamen Welt zu finden³¹. „*Gleichheit ist nicht gegeben ... Gleiche werden wir als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer eigenen Entscheidung gleiche Rechte gegenseitig garantieren*“³². Die Weltbegabung beginnt damit, daß Menschen Meinungen bilden, sich äußern, mit anderen sprechen und handeln, ihre Welt gestalten und verändern können. In diesem Sinne heißt ein „Mensch“ sein, an den Dingen der Welt Anteil nehmen, und verdanken wir Menschenwürde allein der Tatsache, „*daß Menschen etwas, was sie selbst nicht sind, herstellen können*“³³: „künstlichen“ Einrichtungen also, die Freiheit und

²⁴ Alain Finkielkraut: Verlust der Menschlichkeit – Versuch über das 20. Jahrhundert. Stuttgart 1998, S.13ff.

²⁵ Hannah Arendt: Über die Revolution, a.a.O., S.318

²⁶ Alain Finkielkraut: Verlust der Menschlichkeit, a.a.O., S.36

²⁷ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.468

²⁸ Monika Boll: Zur Kritik des naturalistischen Humanismus, a.a.O., 169

²⁹ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.323

³⁰ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.463

³¹ Hannah Arendt: Was ist Politik, a.a.O., S.11

³² Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge, a.a.O., S.468

³³ Hannah Arendt: Was ist Politik, a.a.O., S.25

Gleichheit erst möglich machen³⁴.

III. Assimilation

Arendt verwirft die Behauptung naturgegebener „brüderlicher“ Gleichheit mit einem schwerwiegenden Argument. Es gründet im Erschrecken über die Folgen, die ein ins Politische getragenes Verwandtschaftsprinzip in der Geschichte des modernen Antisemitismus gezeitigt hat. Diese Geschichte zeigt das auf den ersten Blick paradoxe Phänomen, daß der rassistische Antisemitismus gerade eine Antwort auf das humanistische Versprechen war, alle Unterschiede zugunsten universaler natürlicher Gleichartigkeit verabschieden zu können. Die neue Qualität des Antisemitismus war nach Arendts Analyse eine Folge gesellschaftlicher *Angleichungsversuche*, eines außerpolitischen Impulses, der aus war auf die Identität der Art, die Verwandtschaft als „Mensch“. Statt gleichzeitig Staatsbürger sein und Juden bleiben können, sollten die Juden reine Menschen sein, vollkommen nach dem Bilde einer idealen Menschennatur, erziehbar zur Freilegung ihrer natürlichen Anlagen, die eigentlich und wesensmäßig gleich sind - wie *wir*.

In diesem Prozeß der Verkehrung politischer Gleichstellung in gesellschaftliche Homogenität erkennt Arendt die größte Gefahr. Eine solche Gleichheitsidee wird zum Risiko und das Assimilationsangebot zum schlechten Geschenk, wenn das, was die vielfältigen und augenscheinlich verschiedenen Menschen verbinden soll, ein naturgegebenes Menschentum sein soll, das der Freilegung gesellschaftlicher Vervollkommnung den Weg bereitet. Assimilation ist ein asymmetrischer Prozeß, in dessen Verlauf die zu assimilierende Minderheit sich verändern und von ihren Traditionen entbinden soll, während die Identität des „assimilierenden Körpers“ erhalten bleibt und sich zugleich das Andere einverleibt³⁵, sofern die Einverleibung Vorteile bringt. Das biologische Bild war hervorragend geeignet, auf Seiten der deutschen Mehrheit eine neue „Intoleranz gegenüber der Differenz“³⁶ einzuleiten. Aus der Sicht der Mehrheitsgesellschaft ist solche Einverleibung nur solange attraktiv, wie sie einen kulturellen oder moralischen Zuwachs verspricht und die kollektive Identität an Wert gewinnt. Wenn alle „Brüder“ sind, also „wir“ mit den Anderen gleich sein sollen, dann müssen diese mindestens gleich wertvoll sein wie 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 politische Emanzipation brüderliche *Homogenität* statt *Pluralität* bedeuten soll. Unter dieser Voraussetzung erweisen sich die sog. Anderen dann tatsächlich als nicht homogenisierbar. So trat unter der Angleichungsprämisse erst recht ans Tageslicht, daß die jüdische Minderheit inkompatibel mit der herrschenden Mehrheit blieb - Beweis für eine andere „Familie“, eine untüglbar andere Spezies. Die erhoffte oder verlogene Zusicherung des Gleichseins - „ihr seid wie wir, wir sind wie ihr“ - erschreckte, sobald sie wörtlich genommen wurde. Ihr widersprach die unabweisbare Erfahrung, daß die zu assimilierenden Anderen sich weiterhin als fremd und

³⁴ Hannah Arendt: Über die Revolution, a.a.O., S.36

³⁵ Zygmunt Bauman: Moderne und Ambivalenz – Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg 1992, S. 134f.

³⁶ Zygmunt Bauman: Moderne und Ambivalenz, a.a.O., S.136

unverständlich erweisen konnten, sich entweder renitent zeigten oder ihre Angleichungsbemühungen das Gesicht blosser Nachahmung annahm. Das Ersuchen um Zulassung zur Mehrheitsgesellschaft verstärkte vor allem deren Anspruch auf Herrschaft. Sie konnte sich bestätigt sehen *“in ihrem Status als Besitzer, Wächter und Generalbevollmächtigter der höheren Werte“*³⁷. Die Gleichheitsaufforderung verkehrte sich zur Gleichheitsdrohung. Denn die Aussicht auf das familiäre Amalgam könnte die angebliche Wertüberlegenheit der assimilierenden Mehrheit in Frage stellen. Gleichheit als Symbiose und Einverleibung produziert, was sie abschaffen will. Sie macht erst recht sensibel oder allergisch gegenüber allen verbleibenden oder neu hervortretenden Differenzen³⁸, statt sie als eine Tatsache des Lebens und als eine Herausforderung der menschlichen Welt anzunehmen.

Es genügt nicht, ein Mensch zu sein 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 wäre, wenn ein Deutscher und ein Jude sich ihrer Sympathie mit dem Hinweis versichert hätten, dass sie doch beide Menschen seien. Und wer mit der Erwartung auftrat, bloßes Menschsein bedeute, Rechte zu haben, ernet Arendts Vorwurf der Blauäugigkeit, der *„unheimlichen Realitätslosigkeit der reinen Menschlichkeit“*³⁹, die von der Deckungsgleichheit von „Mensch“ und „Recht“ ausgeht. In einer unmenschlich gewordenen Welt und unter der Bedingung rassistischer Verfolgung erweist sich aber, daß Menschlichkeit zwischen Verfolgten und Nicht-Verfolgten sich nicht durch Verbrüderung unter Beweis stellen kann. Menschlichkeit hätte sich nur in bewußter Freundschaft zwischen Rechtsinhabern und Rechtlosen über ihre Differenz hinweg erweisen können: *„ein Deutscher und ein Jude, und Freunde“*⁴⁰. Denn Freundschaft fordert mit der Achtung vor der Differenz, mit der Achtung des *Anderen*⁴¹ dessen gleiche Rechte.

IV. Der Fall Eichmann

Der Fall Eichmann war für Arendt ein exemplarischer Fall, um die Grenze vor einer Gewalt zu ziehen, die sog. Anderen ihr Anwesenheitsrecht systematisch abgesprochen hatte. Arendt richtete an den Angeklagten 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“*⁴². Die Rechtfertigung der Hinrichtung Eichmanns, seines Ausschlusses aus der Menschheit, sah Arendt nicht in Strafe, Rache, Vergeltung, sondern darin, daß die Lebenden seine Taten nicht verantworten können. Sie überschreiten die Verantwortungsfähigkeit der

³⁷ Zygmunt Bauman: *Moderne und Ambivalent*, a.a., O.S.139

³⁸ Monika Boll: *Zur Kritik des naturalistischen Humanismus – Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt*. Wien 1997, S.104

³⁹ Hannah Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S.33

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

⁴¹ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd.7, Frankfurt a.M., 1968, S.609ff.

⁴² Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem – Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München 1986, S.329

Lebenden. Für den Holocaust kann „*niemand im Ernst die Verantwortung übernehmen*“⁴³. Denn was geschah, kann nie wieder gut gemacht werden. *Deswegen* hätten diese Taten nie geschehen dürfen.

Diese Begründung der Hinrichtung Eichmanns mit dem Zustand und der Zukunft der Lebenden ist zunächst völlig überraschend. Sie wirft aber ein klares Licht auf Arendts Weltverständnis und ist ein Schlüssel zum Verstehen ihres politischen Denkens. Arendt meinte, dass man angesichts des Holocausts die sonst geltende Forderung nicht aufrechterhalten könne, Verantwortung für Verbrechen zu übernehmen, die Menschen irgendwo in der Welt begehen⁴⁴, eine Forderung, die sich aus der Fähigkeit zum Nachvollzug dessen ergibt, was Menschen tun und anrichten, und die allein die Rede von der „Einheit des Menschengeschlechts“ rechtfertigt. Angesichts des radikalen Bruchs mit allen menschlichen Urteilsmaßstäben ist dieser verstehende Nachvollzug nicht nur unmöglich, sondern er ist den Lebenden nicht zuzumuten, sie können mit diesen Taten nicht fertig werden. Alle Sonntagsreden über deren sog. Aufarbeitung werden damit zum leeren Pathos. Arendt rettet die Lebenden, damit sie in ihrem Verhältnis zur Welt eine politische Moral aufrechterhalten oder wiedergewinnen können. Wenn die Lebenden von sich selbst fordern müßten, „im Ernst“ die Taten des Holocaust zu verantworten, würde ihnen jeder Zugang zur Welt und 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.

Erst vor diesem Hintergrund ist Arendts Geständnis zu verstehen, dass sie den Eichmann-Bericht „in einem merkwürdigen Zustand der Euphorie“ geschrieben habe, dass sie sich seitdem unbeschwerter fühle. Und Mary McCarthy schrieb an Arendt: „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 ... Der Leser erhob sich über die schreckliche Materie ... oder wurde emporgetragen, um ihn kraft seiner Einsicht zu überblicken“⁴⁵.

Es sind Einsichten in Elemente der totalen Herrschaft und das Problem des „Bösen“, dem Arendt ganz und gar auf weltlicher Ebene begegnen wollte, Einsichten, die erlösen können, wenn sie die Urteilsfähigkeit der Überlebenden und Weiterlebenden wiederherstellen. Der universalistische Charakter dieser Einsichten macht Arendts Bericht zu einer „apokryphen Schrift, in der bei weitem mehr abgehandelt wird als der nationalsozialistische Judenmord allein“⁴⁶. Der Holocaust ist in Arendts Sicht nicht nur ein Verbrechen am jüdischen Volk, sondern ein Verbrechen an der Welt.

⁴³ Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge*, a.a.O., S.704

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Hannah Arendt/Mary McCarthy: *Im Vertrauen – Briefwechsel 1949-1975*. München 1995, S.258f.

⁴⁶ Dan Diner: *Hannah Arendt Reconsidered: Über das Banale und das Böse in der Holocaust-Erzählung*. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: „Eichmann in Jerusalem“ und die Folgen*. Frankfurt/M 2000, S.120-135

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 selbst garantiert. Deshalb ist das Recht, Rechte zu haben, für Arendt das einzige Menschenrecht⁴⁷ - das Recht, zur Welt zu gehören.

V. Welt

Sorge um die Welt: diese Sorge betrifft bei Arendt nicht erstrangig die Menschen und ihre innere Ausstattung. In deren Veränderungsfähigkeit setzt Arendt keine allzu großen Erwartungen, und von einer „Erziehung des Menschengeschlechts“ im Sinne einer Veränderung menschlicher Natur hält sie nicht viel⁴⁸. 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 - ... eine Sorge ... , 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“⁴⁹. Die Welt steht auf dem Spiel, nicht der Mensch; die Welt ist Gegenstand der größten Sorge, nicht der Mensch⁵⁰.

„Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven“⁵¹. Die Verpflichtung zur Welt bedarf einer Pluralität, die „Welt“ zu einem Raum macht, der zwischen den Verschiedenen entsteht, wenn sie ihre unterschiedlichen Sichten zusammenbringen, wenn sie anfangen und zusammen handeln. Welt ist ein Handlungsraum, der zwar Gemeinsamkeit, aber keine homogene Gemeinschaft erzeugt⁵². Der Bezug auf diese gemeinsame Welt bringt die Beteiligten als Verschiedene zur Geltung, macht sie aber nicht gleich.

Zugang zur Welt zu finden ist so darauf angewiesen, die Pluralität auch für die zur Einheit gezwungenen oder sich selbst zur Einheit zwingenden Identitätsgruppen - „der Mann“, „die Frau“, „der Weisse“, „der „Schwarze“, „der Jude“ etc. - zu beanspruchen und solche totalisierenden Sichten zu verabschieden. Ein Politikverständnis, das die Pluralität zur

⁴⁷ Hannah Arendt: Elwemente und Ursprünge, a.a.O., S.462ff.

⁴⁸ Hannh Arendt: Rahel Varnhagen – Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus dwr Romantik. München 1995, S.23

⁴⁹ Hannah Arendt: Was ist Politik, a.a.O., S.24

⁵⁰ Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing, a.a.O., S.18

⁵¹ Hannah Arendt: Vita Activa oder Vom tätigen Leben, a.a.O., S.57

⁵² Rahel Jaeggi: Welt und Person – Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts. Berlin 1997, S.49

Grundbedingung des Zusammenlebens macht, ist nicht zu vereinbaren mit identitätspolitischen Vorstellungen, sie bejaht auch die Nicht-Fixiertheit der Identitäten, die in der Pluralität der Menschen begründet liegt⁵³.

Arendts Gedanken zur Welt kann nur folgen, wer von der spezifischen Menschen-Welt etwas hält, somit auch von Menschen etwas hält. „Welt“ sind die Dinge, die ihr Dasein den Menschen verdanken. Die „Welt mit den Anderen zu teilen“ verlangt 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 und konnten, mit einem Handeln, das die unveränderbare Natur an ihren Ort verweist. Es ist die Anfreundung mit der Tatsache, daß Menschen etwas bewerkstelligen können, was sie *nicht selbst sind*⁵⁴. Anfreundung mit der Welt ist Anfreundung mit weltbildenden Fähigkeiten⁵⁵, die der gemeinsamen Welt Sinn und Bestand geben. Denn das von Menschen Gemachte ist vergänglich wie die Menschen selbst, ihm muß Dauer verliehen werden, damit sie ihren Platz und eine Beheimatung finden können⁵⁶. Die Menschendinge brauchen für ihren Fortbestand die Hilfe der Erinnerung, um Beständigkeit zu schaffen und sich dem vergänglichsten, was es gibt, anzunehmen: dem menschlichen Handeln. Anfreundung mit der Welt ist damit die Anfreundung mit einem Grundprinzip des Politischen, dem Gedanken der Pluralität, mit einer Welt, die diesen Gedanken enthält und die Räume braucht, um ihn zu praktizieren und zu festigen.

VI. Anfreundung

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 sonstwie vorgegebenes Band berufen kann, realisiert im Zwischenmenschlichen etwas von dem, was Arendt vom Politischen fordert: die Mehrdimensionalität der Sichten, die Unersetzbarkeit der Individuen, die Kontinuität des Gesprächs, den Versuch zu verstehen, das Interesse an einer gemeinsamen Welt, das die Bereitschaft ausdrückt, die Welt mit den Anderen zu teilen.

Die Unwiderruflichkeit der selbstgewählten Freundschaft steht über jeder Wahrheit⁵⁷. Denn gäbe es die *eine* Wahrheit, wäre es um die Vielheit der Meinungen und damit um das Gespräch und damit um die Freundschaft und damit um die Menschlichkeit getan. Freundschaft ist eine Antwort auf die Frage, „*wieviel Wirklichkeit auch in einer unmenschlich gewordenen Welt festgehalten werden muß, um Menschlichkeit nicht zu einer Phrase oder einem Phantom werden zu lassen*“⁵⁸.

⁵³ Sabine Hark: *Deviante Subjekte – Die paradoxe Politik der Identität*. Leverkusen 1996, S.157

⁵⁴ Hannah Arendt: *Was ist Politik?* a.a.O., S.25f.

⁵⁵ Hannah Arendt: *Was ist Politik*, a.a.O., S.122)

⁵⁶ Hannah Arendt: *Zwischen Vergangeheit und Zukunft*, a.a.O., S.61

⁵⁷ Hannah Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S.42

⁵⁸ Hannah Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S.38

Die Freundschaftsmetapher zeigt exemplarisch, was Menschen brauchen, um handeln, denken und verstehen zu können: die *andere* Stimme, die zugleich eine äußere und eine innere Stimme ist in einer Welt, die die Anfreundung nicht gerade leicht macht. Um zu *handeln*, bedarf es Anderer, mit denen wir uns zusammentun⁵⁹. Um zu *denken*, bedarf es der Zwiesprache mit sich selbst, dem alter ego, das uns kritisch begleitet. Um zu *verstehen*, bedarf es des Nachvollzugs anderer Sichten, die das eigene Urteil erweitern. Das sind verschiedene Dialogfelder, mit denen sich ein Raum öffnet, der die Vorstellungen über diese Art von Freundschaft aufnimmt.

Das Denkvermögen beweist, dass auch das Ich nicht im Singular existiert⁶⁰. Denken ist ein stummer Dialog, der die Vorstellung des nicht mit-mir-gleichen aktiviert⁶¹ und andere Sichtweisen als nur eine in Betracht zieht. Wer denkt, ist immer noch In-der-Welt, mit sich und anderen in Gesellschaft, und dieses „Durchsprechen einer Sache mit sich selbst“, dieses „Dialogisch-mit-sich-selbst-sein“ ist von vornherein auf Andere bezogen⁶². Und weil man mit sich selbst leben können muss, sollte das innere Gegenüber wie ein Freund sein, sagt Arendt, denn ein wirkliches Zwiegespräch kann es nur zwischen Freunden geben. Man kann diesem Gefährten nicht entkommen, es sei denn, man hört auf zu denken. Man muss mit ihm zusammenleben, solange man lebt, und so ist es gut, mit ihm möglichst in Frieden zu leben leben⁶³. Er erwartet einen, wenn man nach Hause kommt, er ist ein kritischer Begleiter, dem Rechenschaft zu geben ist, dauernder Fragesteller, Zeuge, Fluchtverhinderer, Hindernis im ständigen Weiter-so – ein anderes Wort für die Stimme des Gewissens.

Um zu *verstehen* müssen wir zu Zeitgenoss/innen werden, das heisst für Arendt, die eigene Zugehörigkeit zur Welt kund zu tun 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*“⁶⁴. Dieses Verstehen 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 von schädlichen Folgen ihres Handelns entbinden können – „*sicherlich eine der großartigsten menschlichen Fähigkeiten und vielleicht die kühnste der menschlichen Handlungen, insofern (sie) das beinahe Unmögliche versucht, nämlich Getanes ungetan zu machen*“⁶⁵. In dieser Verbindung von Verstehen und Versöhnen liegt der Schlüssel zu einer Anfreundung, die den verlorenen Weltbezug wiederfinden und den Weg zum immer wieder Anfangen in der wirklichen Welt frei machen kann.

⁵⁹ Hannah Arendt: Was ist Politik, a.a.O., S.50

⁶⁰ Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes I. Das Denken München 1979, S.182 ff.

⁶¹ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge der totalen Herrschaft, München 1986, S.728

⁶² Hannah Arendt: Denktagebuch Bd.I, München 2003, S.283

⁶³ Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes I. Das Denken. München 1989, S.190f.

⁶⁴ Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I. München 1994, S.126

⁶⁵ Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, a.a.O., S.110

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 lassen können. Diese Anfreundung erfolgt nüchtern und ohne schwärmerische, besserwisserische 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, klären und Realität begreifen kann⁶⁶, Ausdruck einer Freundschaftsvorstellung, in der sich wie in einem Brennglas versammelt, was die Kohäsionskraft von Arendts politischen Denkens ausmacht: die Offenheit zur Welt und ein grundsätzliches Vertrauen in die Zwischenmenschlichkeit, „*das Vertrauen in das Menschliche aller Menschen. Anders könnte man es nicht*“⁶⁷. Es ist ein gesteigertes Realitätsbewußtsein, das einer Freundschaftlichkeit entstammt, die sich nicht beirren läßt, nicht einmal dadurch, daß die Menschen an der Welt zugrunde gehen können.

Literatur

Arendt, Hannah (1986), *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper

Arendt, Hannah, (1986a), *Eichmann in Jerusalem – Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München: Piper

Arendt, Hannah (1989), *Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, in: Hannah Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, München: Piper, S.17-48

Arendt, Hannah (1989a), *Vom Leben des Geistes I*, München: Piper

Arendt, Hannah (1992), *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper.

Arendt, Hannah (1993), *Was ist Politik?* Aus dem Nachlass (Hg. Ursula Ludz), München: Piper

Arendt, Hannah (1994), *Über die Revolution*, München: Piper

Arendt, Hannah (1994a), *Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I*, München: Piper

Arendt, Hannah (1995), *Rahel Varnhagen – Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München: Piper

Arendt, Hannah (1996), *Ich will verstehen – Selbstauskünfte zu Leben und Werk* (Hs.: Ursula Ludz), München: Piper

Arendt, Hannah/Mary McCarthy (1995), *Im Vertrauen – Briefwechsel 1949-1975*, München: Piper

Bauman, Zygmunt (1992), *Moderne und Ambivalenz – Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg: Junius

⁶⁶ Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Menschen in finsternen Zeiten. München 1989, S.41

⁶⁷ Hannah Arendt: Fernsehgespräch mit Günter Gaus. In: Ich will verstehen – Selbstauskünfte zu Leben und Werk. München 1996, S.70

- Bauman, Zygmunt (1992a), *Dialektik der Ordnung - Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt
- Beck, Ulrich (Hg.) (1998), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Benhabib, Seyla (1998), *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg: Rotbuch
- Boll, Monika (1997), *Zur Kritik des naturalistischen Humanismus – Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt*, Wien:Verlag Turia+Kant
- Brunkhorst, Hauke (1999), *Hannah Arendt*, München: C.H.Beck
- Derrida, Jacques (2000), *Politik der Freundschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Erbe, Birgit/Internationale Liga für Menschenrechte (Hg.) (1998), *Frauen fordern ihr Recht – Menschenrechte aus feministischer Sicht*, Hamburg: Argument
- Finkielkraut, Alain (1998), *Verlust der Menschlichkeit – Versuch über das 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Klett-Cotta
- Hark, Sabine (1996), *Deviante Subjekte – Die paradoxe Politik der Identität*, Leverkusen
- Heuer, Wolfgang (1992), *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln – Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlin: Akademie Verlag
- Jaeggi, Rahel (1997), *Welt und Person – Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, Berlin: Lukas
- Kant, Immanuel (1968), *Metaphysik der Sitten*, , Werkausgabe Bd.7, Frankfurt am Main
- Kreisky, Eva (1994), Zwischen den Stühlen: Hanna Arendt aus der Perspektive der Frauen- und Geschlechterforschung, in: Ursula Kuben-Hoffmann (Hg.), *Sagen, was ist – Zur Aktualität Hannah Arendts*, Wien: Verlag für Gesellschaftskritik, S.111-151
- Lukes, Steven (1996), Fünf Fabeln über Menschenrechte, in: Stephen Shute/Susan Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Fischer, S.30-52
- McKinnon, Catherine (1993), Kriegsverbrechen – Friedensverbrechen, in: Stephen Shute/Susan Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Fischer, S.104-143
- Rousseau, Jean Jacques (1971), Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, in: *Schriften zur Kulturkritik*, Hg. Kurt Weigand, Hamburg
- Thürmer-Rohr, Christina (1997), Die Anstößigkeit der Freiheit des Anfangens – Feministische Kritik – Feminismuskritik, in: Daniel Ganzfries/Sebastian Hefti (Hg.), *Hannah Arendt, nach dem Totalitarismus*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, S.135-146
- Thürmer-Rohr, Christina (1989), Lust-Verlust der Frau – ein Wundmal, in: Astrid Deuber

Thürmer-Rohr, Christina (1994), Erfahrungsmüde – Fragmente zum Lustverlust, in: *Verlorene Narrenfreiheit*, Berlin: Orlanda Verlag

Mankowsky/Ulrike Ramming/E.Walesca Tielsch (Hg.), 1789/1989 – *Die Revolution hat nicht stattgefunden*, Tübingen: edition discord

Young-Bruehl, Elisabeth (1986), *Hannah Arendt – Leben und Werk*, Frankfurt am Main: Fischer

www.spree-athen-ev.de
