

Zur Bedeutung Hannah Arendts für die (psychosozial-therapeutische) Menschenrechtsarbeit Eine kritisch einführende Hommage

Freihart Regner

Zusammenfassung

Das Verhältnis der großen politischen Theoretikerin und Philosophin Hannah Arendt zu den Menschenrechten war kritisch bis polemisch, zugleich aber auch ambivalent und geöffnet. Ihre Bedeutung für die – auch psychosozial-therapeutische – Menschenrechtsarbeit wird mit fünf Aspekten herausgestellt: (1) Als besonders mutige, integere und engagierte Persönlichkeit war Hannah Arendt ein bemerkenswertes Vorbild für die politisch verstandene Menschenrechtspraxis. Sie war selbst ein politisch verfolgter Flüchtling, unterstützte – u.a. sozialarbeiterisch – andere Verfolgte und entwickelte eine politische Theorie der Freiheitsgewinnung, die sich, bei aller Abgrenzung, doch weitgehend mit der Menschenrechtsidee überschneidet. (2) Arendts Kritik an den Menschenrechten – sie seien, pointiert gesagt, nutzlos, überflüssig, unredlich und sogar potentiell gefährlich, weil zu abstrakt, universal und individualistisch – enthält ein konstruktiv-provokatives Potential: Haben die Menschenrechte eventuell und paradoxerweise einen ideengeschichtlichen Anteil an den weitverbreiteten, schwerwiegenden sozialen Exklusionserscheinungen im Zuge der Globalisierung? Andererseits beinhalten die Menschenrechte selbst einen globalisierungskritischen Anspruch. (3) Arendts berühmtes „einziges Menschenrecht“, das *Recht, Rechte zu haben*, kann als Aufruf verstanden werden, die Menschenrechte im Sinne von Weltbürgerrechten national, international und transnational zu positivieren, institutionalisieren und politisch-rechtlich durchzusetzen. In den letzten Jahrzehnten wurden hier beachtliche Fortschritte erreicht. (4) Menschenrechtsarbeit kann theoretisch als politisch-freiheitliches Handeln im Sinne der *Vita activa* begriffen werden: Durch gemeinsames Handeln im öffentlichen Raum entsteht (kommunikative) Macht, die der Gewalt und dem Terror repressiver Staaten und staatsähnlicher Gebilde effektiv entgegengehalten werden kann. (5) Arendts spezifisch basisdemokratischer, rätepolitischer Machtbegriff kann – mit Einschränkungen – als eine Art *philosophische Empowerment-Theorie* aufgefasst werden. Damit ist sie besonders geeignet, einen Ermächtigungszugang zur psychosozial-therapeutischen Praxis mit politisch traumatisierten Menschen theoretisch zu fundieren, im Sinne eines Normativen Empowerment. – Bei all dem scheint das anzustrebende Ideal einer föderativ organisierten *Weltbürgergesellschaft* auf, im normativen Sinne einer *Weltmenschenrechtsgemeinschaft*. „Überflüssige“, ausgeschlossene, flüchtende, verfolgte und unterdrückte Menschen müssen in diese globale politische und rechtliche Gemeinschaft aufgenommen und zur engagierten Teilnahme daran ermutigt werden.

On the Significance of Hannah Arendt for (Psychosocial-Therapeutic) Human Rights Work

A critical introductory homage

The relationship the great political theoretician and philosopher Hannah Arendt had to human rights was critical to polemical but at the same time ambivalent and open. Her significance – including psychosocial-therapeutic – for human rights work is demonstrated in five aspects: (1) As a particularly courageous, upright and committed personality, Hannah Arendt was a remarkable role model for politically informed human rights praxis. Herself a politically persecuted refugee, she supported, among other things through social work, other victims and developed a political theory of striving for freedom, which, despite its differences, largely coincides with the idea of human rights. (2) Arendt's criticism of human rights – they are, to emphasize the point, useless, superfluous, disingenuous and even dangerous, because they are too abstract, universal and individualistic – has constructive-provocative potential: have human rights possibly played their part in respect of the history of ideas, in the widely seen and grave phenomenon of exclusion in the course of globalization? On the other hand, human rights themselves claim to be critical of globalization. (3) Arendt's famous „single human right“ *the right to have rights*, can be understood as a call to politically-legally establish and institutionalize human rights in the sense of global civil rights, nationally, internationally and transnationally. Considerable advances have been made in recent decades on this front. (4) Human rights work can be understood theoretically as politically freedom-oriented action in the sense of *Vita activa*: Power is achieved by acting together in the public space and this power can stand up to violence and terror of repressive states or state-like entities. (5) Arendt's specific definition of grass-root democratic, council-oriented power can be understood – with some reservations – as a kind of philosophical empowerment theory. It is therefore particularly suitable for establishing a theoretical background when attempting to gain access to psychosocial-therapeutic practice with politically traumatized people, in the sense of normative empowerment. – With all of this the ideal to be striven for appears to be a federally organized society of world citizens, in the normative meaning of a world community based on human rights. ‚Superfluous‘, excluded, fleeing, persecuted and repressed people must be included in this global political and law-based community and be encouraged to take an active part in it.

Einleitung

Am 14. Oktober 2006 war der hundertste Geburtstag der politischen Theoretikerin und Philosophin Hannah Arendt. In verschiedenen Städten weltweit wurden zu diesem Anlass Konferenzen, Lesungen, Ausstellungen, Konzerte veranstaltet. Keine Frage, Hannah Arendt ist eine der herausragenden Geistesgrößen des vergangenen Jahrhunderts, ausgezeichnet mit einer überaus beeindruckenden persönlichen Integrität, geliebt, bewundert wie auch heftig umstritten, kurz: eine theoretisch wie biographisch schillernde Ikone, die bei nicht wenigen ihrer Anhänger/innen, einschließlich dem Verfasser, partiellen Kultstatus genießt. Woher dieses erstaunliche Charisma? Unter anderem weil „meine Argumente und Herangehensweise sich von dem unterscheidet, was

Sie gewohnt sind. Mit anderen Worten: das Ärgerliche ist, dass ich unabhängig bin. Damit meine ich einerseits, dass ich zu keiner Organisation gehöre und immer nur für mich selbst rede, und andererseits, dass ich großes Vertrauen habe in Lessings Selbstdenken“.ⁱ Die Bedeutung der eigenwilligen Denkerin auch für den politischen Diskurs des gerade begonnenen Jahrhunderts – manche sprechen von einer Renaissance, gar einem Boom der Arendt-Rezeption – wird zunehmend erkannt. „Ich will verstehen“, so lautete die lebenslange Maxime Hannah Arendts.ⁱⁱ Was aber wollte die Theoretikerin so leidenschaftlich verstehen?

1. Hannah Arendt – ihr Leben und Hauptwerk in Kürze

Als Tochter jüdischer säkularer Eltern wird Hannah Arendt am 14. Oktober 1906 in Linden bei Hannover geboren und wächst dann in Königsberg auf. Schon als Jugendliche setzt sie sich mit den Schriften Kants, Jaspers' und Kierkegaards auseinander. Sie studiert unter anderen bei Heidegger – mit dem sie auch eine Liebesbeziehung verbindet –, Bultmann, Husserl und Jaspers, bei dem sie über den Liebesbegriff bei Augustinus promoviert und mit dem sie lebenslang befreundet bleibt. In Berlin heiratet sie 1929 den Sozialphilosophen Günther Stern (später: Anders) und beginnt in dieser Zeit mit ihrer Habilitationsschrift über *Rahel Varnhagen*, eine assimilierte intellektuelle Jüdin der Berliner Romantik. Darin analysiert sie die Ausgrenzung der Juden trotz Assimilation anhand des von Max Weber eingeführten Begriffs „Paria“ (Außenseiter), dem sie den „Parvenu“ (Aufsteiger) gegenüberstellt. Arendt lehnt es mit Hinweis auf ihre jüdische Existenz stets ab, sich als Deutsche zu betrachten. Unter anderem vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Machtergreifung beginnt sie sich intensiver mit Politik und politischer Theorie zu befassen. Der Frauenbewegung steht sie damals wie auch in späteren Jahren eher distanziert gegenüber.

1933 wird Hannah Arendt erstmals für eine zionistische Organisation politisch aktiv und recherchiert die beginnende Judenverfolgung. „Wenn man als Jude angegriffen wird, muss man sich als Jude verteidigen“, sagt sie später in einem Interview,ⁱⁱⁱ weshalb der Nationalsozialismus aktiv zu bekämpfen sei. Von manchen ihrer Freunde wird sie diesbezüglich tief enttäuscht, besonders auch von Heidegger, der im selben Jahr der NSDAP beitrifft. Arendts Wohnung in Berlin dient Flüchtlingen als Zwischenstation. Sie wird für acht Tage von der Gestapo verhaftet, kann aber entkommen.

Noch 1933 emigriert Hannah Arendt nach Paris, wird Mitglied in der *World Zionist Organization* (bis 1943; eine wirkliche Zionistin ist sie indes nicht) und arbeitet unter anderem als Sozialarbeiterin für eine Organisation, die jüdischen Kindern zur Flucht nach Palästina verhilft. 1936 lernt sie in einem Kreis deutscher Flüchtlinge den Autor und späteren Philosophie-

Hochschullehrer Heinrich Blücher kennen, den sie vier Jahre später in zweiter Ehe heiratet. 1937 wird Arendt die deutsche Staatsbürgerschaft aberkannt. Als „feindliche Ausländerin“ wird sie 1940 im südfranzösischen Lager Gurs interniert, wo ihr aber nach fünf Wochen die Flucht gelingt.

1941 flüchten Arendt, Blücher und ihre Mutter nach New York. Sie schreibt für das deutsch-jüdische Magazin „Aufbau“ und fordert eine selbständige jüdische Armee, welche die Alliierten unterstützen soll. 1944-46 ist sie Forschungsleiterin der *Conference on Jewish Relations*, anschließend bis 1949 Lektorin im Salman Schocken-Verlag. Von 1948 bis 1952 arbeitet sie für die *Jewish Cultural Reconstruction Corporation*, in deren Auftrag sie 1949 und 1950 die Bundesrepublik Deutschland besucht. Sie schreibt darüber, Deutschland habe durch Verbrechen, die niemand für möglich gehalten hätte, in kurzer Zeit das moralische Gefüge der westlichen Welt zerstört. Gleichwohl seien Flucht vor der Verantwortung und Schuldzuschreibung an die Besatzungsmächte weit verbreitet. Desweiteren äußert Arendt sich zur Israel-Palästina-Frage: Nur durch eine faire Verständigung zwischen Arabern und Juden könne Frieden erreicht werden. Ihre Hoffnung ist ein föderatives, nicht-nationalistisches Palästina, ihre Sorge eine aggressiv-expansionistische Politik Israels. Gleichwohl sei Israel wegen des unausrottbaren Antisemitismus notwendig; daher berühre jede politische Katastrophe in Israel sie mehr als fast alles andere.

1951 erscheint *The Origins of Totalitarianism / Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* – jenes Buch, das Hannah Arendt berühmt machen wird und als ihr erstes Hauptwerk gilt. Es befasst sich mit der Entstehung und den Wesensmerkmalen des Nationalsozialismus und Stalinismus. Im ersten Teil wird die Entwicklung des *Antisemitismus* im 18. und 19. Jahrhundert rekonstruiert, welcher dem Totalitarismus im 20. Jahrhundert vorausgehe: Dieser Antisemitismus entstehe mit dem Niedergang des europäischen Nationalstaats; die Juden seien vor dem Hintergrund zunehmend völkischer Ideen als rassistisch und politisch Ungleiche erschienen und hätten, ohne ihr Zutun, entsprechende Ressentiments, später vernichtenden Hass auf sich gezogen. Im zweiten Teil wird die Entstehung des *Imperialismus* beschrieben, ebenfalls im Zusammenhang mit dem Niedergang des Nationalstaats: Der Kapitalanhäufung im Zuge der Industrialisierung sei die ebenfalls auf unbegrenzte Expansion abzielende Machtanhäufung gefolgt; diese habe sich mit einer Rassenideologie verbunden, welche dann gewaltsam, und dabei bürokratisch, exekutiert worden sei. Der dritte Teil befasst sich schließlich mit *totalitärer Herrschaft*: Diese setze die „fortschreitende Vermassung“ und den Weltverlust des modernen Menschen sowie die Zerstörung des politischen Raums voraus; Wesen des Totalitären sei der – oft bürokratisch vollzogene – *Terror*, seine Struktur die *Ideologie*: Diese durchdringe alle Bereiche menschlichen Lebens, beanspruche

Gewissheit über den Geschichtsverlauf, kehre die Rechtsordnung um und strebe nach Weltherrschaft, was schließlich in Massenvernichtung gipfele.

Im selben Jahr erhält Hannah Arendt die US-amerikanische Staatsbürgerschaft – und damit das für sie essentielle *Recht, Rechte zu haben* (s.u.). Ab 1953 ist sie Professorin für politische Theorie an verschiedenen US-amerikanischen Universitäten. In den folgenden Jahren wird sie international mit zahlreichen Ehrendoktoraten, Preisen und Auszeichnungen gewürdigt. Sie ist Mitbegründerin des *Leo-Baeck-Instituts*, einer Dokumentations- und Forschungsstätte für die Geschichte der deutschsprachigen Juden. Arendt stellt gegenüber Deutschland einen Antrag auf „Wiedergutmachung“, der aber mehrmals abgelehnt wird; erst 1972 wird sie einen größeren Betrag erhalten – ein Präzedenzfall auch für andere Antragsteller. Dem Volksaufstand in Ungarn 1956 steht sie mit großer Sympathie gegenüber und schreibt darüber ein Essay.

1958 erscheint Hannah Arendts zweites Hauptwerk *The Human Condition / Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Darin versucht sie, einen reinen Begriff des Politischen zu gewinnen. Ausgangspunkt sind zunächst präpolitische Grundbedingungen menschlicher Existenz: das Zusammenleben der Menschen auf der Erde (*inter homines esse*), *Weltlichkeit* (von Menschenhand geschaffene Umwelt), *Natalität/Geburtlichkeit* (die Fähigkeit, Neues zu beginnen), *Mortalität/Sterblichkeit* (das Überdauern der Welt nach dem Tod) und *Pluralität* (die Verschiedenartigkeit der Menschen). Innerhalb dieser Grundbedingungen wird das tätige Leben in drei Weisen untergliedert: *Arbeiten* (unterliegt dem Zwang zur Erhaltung des Lebens), *Herstellen* (bringt ziel- und zweckgerichtet eine künstlich geschaffene Dingwelt hervor) und *Handeln*, das gemeinsame Sprechen und Tun. Lediglich Handeln sei das „ausschließliche Vorrecht des Menschen“ und konstituiere die politische Sphäre. Es resultiere aus der *Freiheit* des Menschen selbst – dem eigentlichen Sinn und Grund von Politik – und spiele sich als spontaner, aktiver, ergebnisoffener Austausch in der Öffentlichkeit, im *öffentlichen Raum*, in der *polis* ab. *Wahre Politik sei also die Freiheit des Handelns, zusammen mit verschiedenartigen anderen in der Öffentlichkeit einen neuen Anfang machen zu können*. Daraus entstehe *Macht* als politisches Grundphänomen überhaupt (im scharfen Gegensatz zu *Gewalt* und *Terror*): „Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“, schreibt sie später.^{iv} Nur durch solche Macht werde eine echte politische Gemeinschaft zusammengehalten. Wegen der prinzipiellen Offenheit und Unabsehbarkeit machtvollen Handelns seien indessen zwei Bereitschaften unabdingbar: zu *verzeihen* (vergangenheitsgerichtet) und zu *versprechen* (zukunftsgerichtet). Entgegen diesem reinen Verständnis von Politik, sei die moderne Gesellschaft eine bürokratische, konformistische Konsum- und Arbeitsgesellschaft, ein-

schließlich der Realpolitik. So gelte es, die Sphäre wahren politischen Handelns wieder zu erschließen.

1961 nimmt Arendt als Reporterin der Zeitschrift „The New Yorker“ am Prozess gegen Adolf Eichmann, den Hauptorganisator der Judenvernichtung, in Jerusalem teil. Daraus entsteht eines ihrer bekanntesten wie auch umstrittensten Bücher: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil / Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, veröffentlicht 1963. Sie konstatiert darin, Eichmann sei nicht dumm, sondern „schier gedankenlos“ und opportunistisch gewesen; dies – und darin bestehe die Banalität – habe ihn zu einem der größten Verbrecher seiner Zeit werden lassen, einem „Verwaltungsmassenmörder“. Hierbei aber von „Banalität“ zu sprechen, wird von verschiedener Seite scharf angegriffen. Auch wirft Arendt in einer Passage den Judenräten vor, bei der Zerstörung ihres eigenen Volkes mitgewirkt zu haben, etwa durch die Erstellung von Transportlisten in die Konzentrationslager – eine Darstellung, für die sie von vielen jüdischen Organisationen und Einzelpersonen, beispielsweise Gershom Scholem, heftigst kritisiert wird, bis heute. Die Idee einer Kollektivschuld hat Arendt stets entschieden abgelehnt: „Wo alle schuldig sind, ist es keiner.“^v

1963 erscheint *On Revolution / Über die Revolution*, Arendts Doppelportrait der Französischen und der Amerikanischen Revolution.^{vi} Revolutionen unterbrechen den gewöhnlichen Gang der Geschichte, trotzen vermeintlichen Notwendigkeiten und Sachzwängen und seien daher Ausdruck *spontanen, freiheitlichen Miteinanderhandelns*: „Nur wo dieses Pathos des Neubeginns vorherrscht und mit Freiheitsvorstellungen verknüpft ist, haben wir das Recht, von Revolution zu sprechen.“^{vii} Damit käme in ihnen, wie schon in der griechischen *polis*, die originäre „Würde des Politischen“, das „gute Leben“ im öffentlichen Raum zum Vorschein. Gleichwohl seien die modernen Revolutionen, da in ihrem Verlauf zunehmend mit „Notwendigkeiten“ überlastet, mittelfristig gescheitert. So sei die Französische Revolution keine primär politische, sondern eher eine soziale und ökonomische Revolution gewesen, was ihren politischen Raum letztlich zerstört habe. Hingegen sei die Amerikanische Revolution zwar von sozioökonomischen Motiven frei gewesen, und es sei in ihrem Gefolge auch gelungen, das revolutionär-freiheitliche Pathos institutionell zu sichern. Dennoch hätten wirtschaftliche und berufspolitische Interessen den politischen Raum längerfristig auf die Enge der Wahlkabine schrumpfen lassen. Als Alternative zur Massen- und Parteiendemokratie plädiert Arendt, wenn auch nicht elaboriert, für das *Rätesystem*: „Hier haben wir es wirklich mit einer Spontaneität zu tun, die unmittelbar aus dem Handeln selbst stammt und weder von einem außerhalb des Handelns liegenden Interesse noch von einer von außen herangetragenen Theorie bestimmt ist.“^{viii} Quasi-institutionelle Merkmale des Rätesystems seien sein zunächst lokaler basisdemokratischer Ausgangspunkt, dann der pyramidenförmige Aufbau auf

regionaler und überregionaler Ebene, wobei sich das Politische auf jeder Ebene neu zu entfalten habe.

1974 erleidet Hannah Arendt einen ersten Herzinfarkt, kann danach aber Schreiben und Lehrtätigkeit wieder aufnehmen. Am 04. Dezember 1975 folgt in ihrem Arbeitszimmer der zweite, tödliche Infarkt, in Anwesenheit von Freunden. Die Grabrede hält ein alter Freund von ihr, der Philosoph Hans Jonas.

1977 erscheint posthum Arendts auf Vorlesungen beruhendes Spätwerk *The Life of the Mind / Vom Leben des Geistes*, welches die beiden Teile *Thinking / Das Denken* und *Willing / Das Wollen* enthält. 1982 kommt der rekonstruierte und nicht von Arendt autorisierte dritte Teil *Judging / Das Urteilen* hinzu.^{ix} Im ersten Band fragt sie, angeregt durch die Auseinandersetzung mit Eichmann, dessen mörderische Gedankenlosigkeit sie festgestellt hatte: „Könnte vielleicht das Denken als solches ... zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun?“^{cx} Die Antwort fällt ambivalent aus: *Einerseits* sei das Denken, weil abgelöst von den Welterscheinungen und diese verallgemeinernd, in gewisser Weise ortlos, weltlos, todesnah. Arendt kritisiert denn die Weltentfremdung vieler Philosophen und bevorzugt stattdessen den „gesunden Menschenverstand“. *Andererseits* richtet sie sich klar gegen gedankenlosen Konformismus, wie im Extremfall denjenigen von Eichmann. Hingegen schaffe das unaufhörlich fragende, kritische, über Welt und Wirklichkeit nachsinnende Denken in der Tradition Sokrates die notwendige *Distanz zur Welt* – und ermögliche damit freien Meinungs austausch – sowie *Distanz zu sich selbst* – und ermögliche damit Gewissen und Verantwortung. Dadurch sei solches Denken wenigstens mittelbar politisch und eröffne den Raum für unmittelbar politisches Urteilen und neugründendes Handeln. – *Das Wollen* sei hingegen das von der Philosophie vernachlässigte geistige Organ für die Zukunft und damit auch für Geburtlichkeit und Freiheit als Ausdruck der Kontingenz menschlichen Handelns. Der Raum der Freiheit und des freien Willens sei aber immer in Gefahr, von Sachzwängen überwuchert zu werden; er gleiche einer „Insel im Meer der Notwendigkeit“. Freiheit und freier Wille geraten damit zum Wunder, zum Abgrund, Geheimnis, letztlich zum Nichts. Nur durch die Urteilskraft könne diese Aporie aufgelöst werden. – In *Das Urteilen* knüpft Arendt schließlich an Kants Begriff der *reflektierenden Urteilskraft* an, welche vom Besonderen zum Allgemeinen gelangt, und fasst sie als *politische Urteilskraft*: Mittels Regelbildung auf der Basis partikularer Erfahrungen sei diese das stets provisorische und fehlbare Orientierungsvermögen des Menschen in seiner (politischen) Lebenswelt. Die Urteilskraft erlaube es, sich in den Standpunkt anderer zu versetzen und dadurch verschiedene Perspektiven und Meinungen einzunehmen und abzugleichen. Dies sei ein unab-schließbarer Prozess, der Kommunikation erfordere, sich stets aufs Neue be-

währen müsse und sich in potentieller Öffentlichkeit abspiele. Durch diese Affinität zum Handeln sei die Urteilskraft das politischste aller geistigen Vermögen.

Stellen wir nach dieser knappen Lebens- und Werkübersicht nun erneut die oben genannte Frage: Was wollte Hannah Arendt, auch vor ihrem biographischen Hintergrund, theoretisch verstehen? Sie wollte *erstens* die Zerstörung des politischen Raums vor allem durch totalitäre Regime verstehen. Hierzu lautet ihre zentrale These: Nach dem Zerfall der Nationalstaaten im 19. Jahrhundert hat sich im 20. Jahrhundert eine durch fundamentalen Sinnverlust geprägte *Massengesellschaft* herausgebildet, welche die Basis für Nationalsozialismus und Stalinismus war; diese Totalitarismen boten mit ihrem Anspruch auf allumfassende Welterklärung einen „Suprasinn“, der mit dem *Prinzip der Ideologie* und dem *Wesen des Terrors* gewaltsam durchgesetzt wurde. *Zweitens* wollte Arendt verstehen, wie der totalitär zerstörte politische Raum denn wieder zurück gewonnen werden kann. Ihre Antwort: durch originär *politisches Handeln*, also sinnstiftendes Sprechen und einvernehmliches Tun im öffentlichen Raum der Freiheit, wie es sich am augenfälligsten in der griechischen polis wie auch im kurzzeitig entstandenen Räteresystem im Zuge der Amerikanischen und der Ungarischen Revolution gezeigt hat. Und schließlich wollte Arendt *drittens* verstehen, welche Rolle der lebendige Geist für solches politische Handeln spielt: *Das Denken* bereite aufgrund seiner Bedeutung für Meinung, Gewissen und Verantwortung darauf vor, *das Wollen* müsse als Wunder freier Neugründung Notwendigkeiten überwinden und *das Urteilen* orientiere den Menschen mittels verallgemeinernder Regelbildung aus dem Besonderen sowie durch den Vergleich von Meinungen und Perspektiven in seiner politischen Lebenswelt.

2. Arendt und die Menschenrechte

„Die Aporien der Menschenrechte“

Die bisherige kompakte Übersicht sollte deutlich gemacht haben, dass sowohl Leben wie Werk von Hannah Arendt vielfältige Bezüge zur Menschenrechtsthematik aufweisen. Man könnte daher meinen, die Menschenrechte wären vielleicht ein Thema gewesen, welches der Denkerin besonders nahe gelegen hätte. Nehmen wir dazu aber einige Aussagen von ihr zur Kenntnis: „Die Menschenrechte haben immer das Unglück gehabt, von politisch bedeutungslosen Individuen oder Vereinen repräsentiert zu werden, deren sentimental humanitäre Sprache sich oft nur um ein geringes von den Broschüren der Tierschutzvereine unterschied.“^{xi} „Nicht eine einzige Gruppe von Flüchtlingen ist je auf die Idee gekommen, an die Menschenrechte zu appellieren

Mit den Großmächten hatten die Staatenlosen zumindest eines gemeinsam, die gleichgültige Verachtung für die Gesellschaften zum Schutz der Menschenrechte.^{cxii} „In unserem Zusammenhang brauchen wir uns um die den Menschenrechten inhärente begriffliche Problematik nicht zu kümmern, und auch die traurige Wirkungslosigkeit aller Deklarationen, Proklamationen und Aufzählungen solcher Rechte, sofern sie nicht unmittelbar dem positiven Recht eines gegebenen Landes einverleibt wurden, geht uns hier nichts an.“^{cxiii}

Warum in diesen und verschiedenen anderen Stellen eine so polemische, bis ins Verächtliche reichende Abgrenzung von der Menschenrechtsidee – nur Spott habe die Philosophin für die Menschenrechte übrig gehabt, meint auch die Arendt-Expertin S. Benhabib^{xiv} –, und dies zudem mit Behauptungen, die – wenigstens aus heute rückblickender Sicht, siehe unten ausführlicher – eindeutig falsch erscheinen? Arendt argumentiert dazu in ihrem Totalitarismus-Buch in dem bekannten Kapitel „Die Aporien der Menschenrechte“ folgendermaßen: Mit der Proklamation der Menschenrechte im ausgehenden 18. Jahrhundert seien nicht mehr Gott, Naturrecht oder Tradition der Maßstab für Recht und Unrecht gewesen, sondern: „Der Mensch als solcher war ihre [der Menschenrechte] Quelle wie ihr eigentliches Ziel.“^{cxv} Allerdings: „Die Paradoxie, die von Anfang an in dem Begriff der unveräußerbaren Menschenrechte lag, war, dass dieses Recht mit einem ‚Menschen überhaupt‘ rechnete, den es nirgends gab ...“^{cxvi}, denn schließlich lebe jeder Mensch in irgendeiner Form von Gemeinschaft und zeichne sich schon qua Geschlecht durch *Pluralität* aus. Außerdem seien die abstrakten Menschenrechte, historisch betrachtet, immer mit nationaler Emanzipation vermengt worden und hätten sich eher an ein Volk als an das Individuum gerichtet. Nicht aus dem bloßen Menschsein, sondern aus der *nationalen Zugehörigkeit* entspringen Rechte. Umgekehrt entspreche der Verlust nationaler Rechte auch dem Verlust der Menschenrechte. Nun seien im 20. Jahrhundert immer mehr *Flüchtlinge, Vertriebene, Staatenlose* aufgetreten. „[K]eine dieser Menschengruppen [kann] ihrer elementaren Menschenrechte sicher sein ..., wo diese nicht von einem Staat geschützt sind, dessen Oberhoheit man durch Geburt und nationale Zugehörigkeit untersteht.“^{cxvii} Mit den Staatenlosen stelle sich somit verwirrend die Frage nach der unbedingten Geltung der abstrakten individuellen Menschenrechte. Denn wer in dieser historischen Situation aus der „Familie der Nationen“ ausgeschlossen werde, sei keine juristische Person mehr und werde damit gleichsam aus der Menschheit selbst ausgeschlossen. „Die[se] Rechtlosigkeit ... entspringt einzig der Tatsache, dass der von ihr Befallene zu keiner irgendwie gearteten Gemeinschaft gehört.“^{cxviii} Daran änderten auch die einzelnen Menschenrechte nichts, weil sie für derart Rechtlose faktisch nicht gälten; vielmehr seien die Ausgestoßenen, politisch gesprochen, „lebende Leichname“, wie die Juden in Nazi-Deutschland oder die politisch Verfolgten in der Sowjetunion. Mehr noch: Das abstrakte „Nichts-als-Mensch-Sein“ sei für

Staatenlose sogar die größte Gefahr, denn es komme einer Aufforderung zum Mord ohne strafrechtliche Konsequenzen gleich; der Flüchtling sei quasi „vogelfrei“.

Als Konsequenz fordert Arendt als „einziges Menschenrecht“^{cxix} ihr berühmtes „*Recht, Rechte zu haben*“: „Dass es so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben – und dies ist gleichbedeutend damit, in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man auf Grund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird –, wissen wir erst, seitdem Millionen von Menschen aufgetaucht sind, die dieses Recht verloren haben und zufolge der neuen globalen Organisation der Welt nicht imstande sind, es wiederzugewinnen. Dieses Übel hat so wenig etwas mit den uns aus der Geschichte bekannten Übeln von Unterdrückung, Tyrannei oder Barbarei zu tun (und widersteht daher auch allen humanitären Heilungsmethoden), dass es sogar nur möglich war, weil es keinen ‚unzivilisierten‘ Flecken Erde mehr gibt, weil wir, ob wir wollen oder nicht, in der Tat in ‚einer Welt‘ leben. Nur weil die Völker der Erde trotz aller bestehenden Konflikte sich bereits als ein Menschengeschlecht etabliert haben, konnte der Verlust der Heimat und des politischen Status identisch werden mit der Ausstoßung aus der Menschheit überhaupt.“^{cxx} „Diese neue Situation, in der die ‚Menschheit‘ faktisch die Rolle übernommen hat, die früher der Natur oder der Geschichte zugeschrieben wurde, würde in diesem Zusammenhang besagen, dass das Recht auf Rechte oder das Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören, von der Menschheit selbst garantiert werden müsste. Und ob dies möglich ist, ist durchaus nicht ausgemacht. Denn entgegen allen noch so gutwilligen humanitären Versuchen, neue Erklärungen der Menschenrechte von internationalen Körperschaften zu erlangen, muss man begreifen, dass das internationale Recht mit diesem Gedanken seine gegenwärtige Sphäre überschreitet, nämlich die Sphäre zwischenstaatlicher Abkommen und Verträge; und eine Sphäre, die über den Nationen stünde, gibt es vorläufig nicht.“^{cxxi}

Wenn wir diese referierte Passage von Arendt – und es ist die einzige in ihrem Werk, in der sie sich ausführlicher mit der Menschenrechtsfrage befasst hat und auf die sie in späteren Äußerungen wohl unausgesprochen immer wieder zurückgreift – provokant zuspitzen, so wären die Menschenrechte im konventionellen Sinne für staatenlose Flüchtlinge (1) *nutzlos*, weil sie nur von Nationen geschützt werden können, aus denen Flüchtlinge ja aber gerade vertrieben wurden, (2) *überflüssig*, weil sie sich innerhalb der Nationen ohnehin weitgehend mit Staatsbürgerrechten decken, (3) *unredlich*, weil sich ein abstrakter, individueller und universaler Geltungsanspruch mit ihnen verbindet, der historisch aber immer mit nationalem Selbstbestimmungsrecht verknüpft gewesen ist, und (4) *sogar potentiell gefährlich*, weil die Reduktion des Menschen auf ein abstraktes „Nichts-als-Mensch-Sein“ einer Aufforderung zum straflosen Mord gleichkommt.

Bedeutet das nun aber, dass Hannah Arendt in erster und letzter Linie eine dezidierte Gegnerin der Menschenrechtsidee war und somit nicht als Referenzautorin für Menschenrechtsarbeit herangezogen werden kann, es sei denn als Provokateurin zur streitbaren Abgrenzung? Nein, das bedeutet es nicht, denn letztlich war ihre Haltung gegenüber den Menschenrechten doch um einiges ambivalenter, als die behandelte Textstelle vermuten und die Einschätzung von Benhabib erwarten lässt. Wir gehen daher im nächsten Abschnitt zunächst ausführlicher auf das konstruktive Potential in Arendts Menschenrechtskritik ein, um dann in den darauf folgenden Abschnitten zu zeigen, dass ihre politische Theorie durchaus in die Nähe der menschenrechtlichen Praxis geführt und schließlich mit großem theoretischem Gewinn auch in diese eingeführt werden kann.

Menschenrechte und Globalisierungskritik

Zuvor aber kann Arendts Darstellung der Menschenrechte ob ihrer offenkundig polemischen Einseitigkeit und empirischen Selektivität nicht unwidersprochen stehen bleiben. Doch welcher theoretische Ansatz lässt sich ihr kritisch entgegenhalten? Wir wählen den Zugang von Heiner Bielefeldt, seit 2003 Direktor des Deutschen Menschenrechtsinstituts und im übrigen Verfasser einer lesenswerten Einführung in das Denken Hannah Arendts,^{xxii} bei dem sich langjährige Erfahrung in der Menschenrechtspraxis, treffsichere Axiomatik und komplexe polit-historische Betrachtung überzeugend miteinander verbinden. Die Menschenrechte werden von Bielefeldt als *weltweites, politisch-rechtliches Freiheitsethos*^{xxiii} und als Basis für einen neuen Gesellschaftsvertrag entfaltet, mit dem die pluralistisch gewordene moderne Gesellschaft innerlich zusammengehalten und politische Herrschaft normativ eingebunden werden soll. In der Tradition Kants stehend, ist das moderne Recht für ihn wesentlich *Freiheitsrecht*: Seine Aufgabe bestehe darin, die freie Begegnung von Menschen in *Würde* und als mündige und sittliche *Verantwortungssubjekte* zu regeln und unter Schutz zu stellen. Insoweit gehörten die Menschenrechte untrennbar mit der *rechtsstaatlichen Verfassungsdemokratie* zusammen. Sie stellten ein *aus strukturellen Unrechtserfahrungen hervorgegangenes ethisch-rechtliches Leitkonzept* dar, welches den Imperativ beinhaltet, in der nationalen, inter- und transnationalen Gesetzgebung positiviert, institutionalisiert und politisch durchgesetzt zu werden. Dabei seien sie als „kritischer Stachel im Fleisch der (Rechts)Kulturen“ zu betrachten, auch der westlichen, in welcher sie zuerst formuliert wurden. Da die Entstehung und bisherige Durchsetzung der Menschenrechtsidee sich als *komplizierte Lerngeschichte* erwiesen habe, sei sie auch für künftige Entwicklungen offen zu halten. Dem *interkulturellen Diskurs* komme dabei eine besondere Rolle zu.

Kurzum: Die Menschenrechte sind bei Bielefeldt nicht, wie bei Arendt, Ausfluss eines universal-abstrakten Anthropozentrismus – sondern sie stellen *konkrete Antwortversuche auf historisch veränderliche strukturelle Unrechtserfahrungen* dar, wie zum Beispiel am derzeit debattierten, aber noch nicht „kanonisierten“ „Menschenrecht auf Wasser“ abgelesen werden kann. Auf dieser Folie sind die Menschenrechte dann aber (1) *nicht nutzlos*, weil sich auf inter-/transnationaler und nationaler Ebene durchaus Strukturen herausbilden, um sie zu schützen bzw. ihren exekutiven Schutz anzumahnen, zum Beispiel das von Bielefeldt selbst geleitete, 2001 gegründete Deutsche Menschenrechtsinstitut; (2) *nicht überflüssig*, weil es einer vorpositiven fundamentalen Rechtsinstanz bedarf, um nationale Rechtsentwicklungen kritisch zu beobachten, etwa beim neuerlich projektierten Versuch, das absolute Folterverbot aufgrund „anti-terroristischer Sicherheitserwägungen“ zu lockern; (3) *nicht unredlich*, weil sich ihr individuell-universaler Geltungsanspruch zunächst negativ aus strukturellen Unrechtserfahrungen, dann positiv gewendet aus der je individuellen Menschenwürde herleiten lässt; und (4) *nicht schädlich*, weil damit im Prinzip und als anzustrebendes Ideal jeder Mensch unter fundamentalen Rechtsschutz gestellt wird.

Ist Arendts pointierte Abgrenzung von den Menschenrechten mit dieser Alternativtheorie – so sie denn hinreichend ausgeführt und plausibilisiert worden wäre, was in diesem Rahmen sicherlich nicht geschehen kann^{xxiv} – nun aber „widerlegt“, bzw. ist ihre ja bereits in den 40er Jahren formulierte Kritik schlicht von der Zeit überholt worden? So einfach sollte man es sich gewiss nicht machen, denn schließlich gibt es auch und gerade in heutiger Zeit eine ganze Bandbreite von Fakten, die mit Arendts Beschreibungen recht adäquat erfasst werden können, vor denen das Menschenrechtsengagement aber merkwürdig ratlos, hilflos und tatsächlich *aporetisch, ausweglos* dazustehen scheint (auch wenn natürlich entsprechende menschenrechtliche Forderungen erhoben werden). Als ein Beispiel seien die jährlich Tausenden von Menschen genannt, die bei ihrer – aus politischen, wirtschaftlichen, sozialen Motiven – verzweifelten Flucht aus Afrika an die Südküste Europas im Mittelmeer ertrinken. Es ist der Rechtsphilosoph Giorgio Agamben, der sich solcher bedrückender Ereignisse theoretisch angenommen hat, vor allem auch des „Lagers als Nomos der Moderne“, wofür als prominentestes Beispiel Guantánamo steht.^{xxv} Neben C. Schmitt, M. Foucault und Walter Benjamin (der übrigens eng mit Arendt und Blücher befreundet war und sich bei der teils gemeinsamen Flucht in Südfrankreich vermutlich das Leben genommen hat) bezieht er sich dabei wesentlich auch auf Hannah Arendt, deren Menschenrechts-Sarkasmus er sogar noch radikalisiert: „Nun ist es an der Zeit, damit aufzuhören, die Erklärungen der Menschenrechte als wohlfeile Proklamationen von ewigen metajuridischen Werten anzuschauen, die (in Wirklichkeit

ohne viel Erfolg) den Gesetzgeber zu Respekt vor ewigen ethischen Prinzipien verpflichten sollen, um ihre reale historische Funktion bei der Herausbildung des modernen Nationalstaates zu betrachten.^{xxvi} Denn erst mit der Proklamation der Menschenrechte werde Politik zur von Foucault so genannten *Biopolitik*, d.h. zu einer staatlichen Bemächtigung und Verfügung über das Leben, weil dieses erst mit jenen Universalrechten in den Rang eines *souveränen Subjekts*, eines *Bürgers* innerhalb des Nationalstaats gelange.^{xxvii} Daraus folgert Agamben: „Faschismus und Nazismus sind vor allem eine Redefinition des Verhältnisses zwischen Mensch und Bürger und werden, so paradox das erscheinen mag, nur vor dem biopolitischen Hintergrund, den die nationale Souveränität und Menschenrechte eröffnet haben, ganz verstehbar.“^{xxviii} Die Menschenrechte mithin als machtgeschichtliche Voraussetzung für die nationalsozialistischen Konzentrationslager sowie für das Lager überhaupt als „biopolitisches Paradigma der Moderne“.

Nun ist diese These derart radikal und historisch selektiv, dass sie kaum mehr beanspruchen kann, ganz für seriös genommen zu werden, ungeachtet Agambens hohem Kursstand in bestimmten Diskurskreisen; an anderer Stelle wurde darauf näher eingegangen.^{xxix} Für die Menschenrechtsarbeit aber wirft Arendts Kritik wie auch ihre aktuell-modische Radikalisierung bei Agamben gleichwohl eine beunruhigende Frage auf: Wäre es vielleicht möglich, dass es zu den Menschenrechten als emphatisches „weltweites Freiheitsethos“ eine Unter- und Gegenströmung gibt, gleichsam ein Kehr- und Negativ zum gewöhnlich positiven Bild menschenrechtlich-humanitären Engagements? Um es plastischer zu machen: Gibt es vielleicht auch im übertragenen Sinne jenen unvermeidbaren Schatten, den die Fackel der Freiheitsstatue in New York wirft, der Stadt, in der Hannah Arendt bei ihrer eigenen Flucht vor der Nazi-Verfolgung Exil gefunden hat?

Machen wir uns den provokanten Gedanken besser verständlich: Arendts Kritik an den Menschenrechten kann im Grunde als eine *Globalisierungskritik* gelesen werden. Die Nationalstaaten treten mit dem 20. Jahrhundert in eine weltgeschichtliche Dynamik ein, in der die Welt und die Menschheit zunehmend *eine* wird. Damit entsteht aber ein virulentes Spannungsfeld zwischen *Nationalstaat einerseits* (wie auch anderen subglobalen Gebilden, wie z.B. Europäische Union oder multinationale Wirtschaftsunternehmen) und *Globalität andererseits*. Dieses Spannungsfeld ist im Extrem und paradigmatisch von den totalitären Regimen mit einem ausdrücklich *globalen Herrschaftsanspruch* aufgelöst worden: Die Nationalsozialisten wollten die Weltherrschaft mit „Germania“-Berlin als „Welthauptstadt“, die Kommunisten wollten die Weltrevolution mit der Exekutivzentrale Moskau. Aber auch andere Zentren der Macht- und Kapitalakkumulation neigen auf die eine oder andere Weise zu ungehemmter Expansion und Kolonialisierung. Verallgemeinert lässt sich nach dieser Diagnose sagen, dass bestimmte subglobale Einheiten sich gewis-

sermaßen mit einem globalen Geltungs- und Herrschaftsanspruch aufblähen, machthypertroph werden, womit eine Beeinträchtigung bis Zerstörung des freiheitlich-politischen Raums einhergeht. Darüber hinaus gibt es die in diesen strukturellen Gewaltprozess *Eingeschlossenen*, die Gewinner, Nutznießer, Profiteure, und es gibt die von dieser Dynamik *Ausgeschlossenen, Exkludierten*, die Abermillionen von Modernisierungs- und Globalisierungsverlierern. Nach Arendt bedeutet ein solcher Ausschluss im Zeitalter der sich vereinigenden Menschheit aber ein Ausschluss aus eben dieser Menschheit selbst – die Betroffenen werden zu von ihr so genannten *Überflüssigen*, Ausgestoßenen, Nutzlosen, zu sinnlos und weltlos in diversen Lagern, Zentren, Heimen, Unorten und Aborten vegetierenden „Nicht-Menschen“: „Weltweit leben eine Milliarde Menschen in Slums, ohne reguläre Arbeitsverhältnisse, ohne jegliche Zukunftsperspektive In Europa werden täglich mehr als 50.000 Menschen arbeitslos, viele davon bleiben es auf Dauer. ... Migrationsexperten schätzen für Deutschland etwa eine Million so genannte illegale Flüchtlinge, die ohne politische und weitgehend soziale Rechte leben müssen. ... [Hannah Arendt] ist eine kritische Theoretikerin der sozialen Exklusion *avant la lettre*. ... Im Überflüssigmachen von immer mehr Menschen sah [sie] die größte Gefahr und das größte Übel der modernen Gesellschaft. ... Dies ist die Situation, die wir heute erleben. Nicht nur in den Peripherien, sondern auch in den Zentren des globalisierten Kapitalismus.“^{xxx}, so W. Meints-Stender.

Worin besteht bei dieser Diagnose nun aber der Zusammenhang mit den Menschenrechten? „Der Staatenlose präsentiert die Krise der Menschenrechtsdeklaration nicht weniger als die der traditionell im Singular gedachten und auf die menschliche Natur reduzierten Idee der Menschheit“^{xxx1}, schreibt die Autorin weiter. Weshalb aber „Krise“? Nun, die Menschenrechte können mittlerweile als *ethisch-rechtlicher Maßstab* für die sich globalisierende Menschheit gelten – siehe Bielefeldts „weltweites Freiheitsethos“ sowie im nächsten Abschnitt ausführlicher –, indem sie jeden einzelnen Menschen auf dem Globus im Sinne einer *Welt-menschen-rechts-person* mit individuell-universalen Fundamentalrechten ausstatten. Wenn die Menschenrechte aber derart mit der Globalisierung assoziiert werden, ja ein ideengeschichtlicher Teil von ihr sind – müssen sie dann nicht konsequenterweise auch mit Globalisierungsverlusten, -schäden und -nachteilen identifiziert werden? Wenn also die Globalisierung gerade im Zuge ihrer umfassenden sozialen Inklusionsdynamik umgekehrt auch *totale Exklusionserscheinungen*, im äußersten Fall *Lager für Überflüssige*, hervorbringt – haben die Menschenrechte als emphatisches „Weltethos“ daran nicht ihren eigenen geschichts-ideologischen Anteil? Es ist wohl genau dieser Nexus, den Agamben meint, wenn er mit kalkulierter Provokation Menschenrechte und Konzentrationslager in einem Atemzug nennt. Nimmt man schließlich noch Foucaults Diskursbegriff hinzu, ließe sich sagen, dass die Rede, das Gerede und die teils bigotte Politrhetik von den

Menschenrechten gewisse Machteffekte zeitigt, die geeignet sind, bereits bestehende Macht- und Kapitalakkumulationen zu verstärken und zu legitimieren. So etwa in der europäischen Menschenrechtspolitik, bei der die Menschenrechte nicht selten anderen – politischen, ökonomischen, strategischen – Interessen untergeordnet werden, gerade auch in der Flüchtlingspolitik, wodurch die weltweite soziale Ungleichheit nur noch weiter verschärft wird.^{xxxii} Die „Aporien der Menschenrechte“ könnte man dann weniger philosophisch und dafür direkter auch bezeichnen als „die Scheinheiligkeit der Menschenrechte“. Um es nochmals zuzuspitzen: Haben die Menschenrechte als ethischer Aspekt der sich globalisierenden Menschheit paradoxerweise einen Anteil daran, schwere Menschenrechtsverletzungen hervorzubringen, gegen welche sich die Menschenrechtspolitik und -bewegung dann wiederum mit dem Gestus der Dauerempörung engagieren kann? Ein zirkuläres, autopoietisches System „humanitärer“ Scheinheiligkeit?

Kein Zweifel, diese Schlussfolgerung ist polemisch überzogen und sie zeugt von einer recht fragwürdigen argumentativen Engführung. Und doch soll nicht von der Hand gewiesen werden, dass aus dieser Optik den Menschenrechten und der Menschenrechtspraxis strukturell ein zumindest teilweises Potential zur humanistisch-humanitären Selbstbeweihräucherung eigen ist, einschließlich aller damit verbundenen narzisstischen Annehmlichkeiten, auf individueller wie politischer Ebene: „Die Situation wird am allerdeutlichsten bei der Betrachtung des herausragenden internationalen Menschenrechtsforums, der UN-Menschenrechtskommission. Eigentlich sollte dies das Forum sein, wo die höchsten Verhaltensnormen und die Verfolgung edelster Ideale und Ziele beheimatet sind. Stattdessen handelt es sich um eine geschmacklose Versammlung, in der die Ideale der Politik und das Edle dem Eigeninteresse untergeordnet sind“^{xxxiii}, so Ch. Sidoti, Direktor des *International Service for Human Rights* in Genf. Für die Menschenrechtsarbeit gilt es, dieses Potential (selbst)kritisch im Auge zu behalten und seine eventuellen Auswirkungen so gering wie möglich zu halten.

Dann aber muss der These vom einvernehmlichen Tandem Globalisierung / Menschenrechte freilich ein entscheidendes Argument entgegengehalten werden: *Die Menschenrechte sind selbst globalisierungskritisch!* Es geht nicht an, sie mehr oder minder bruchlos und ohne normative Relevanz mit einer turbokapitalistischen Globalisierungsdynamik zu identifizieren, wo ihr Wesen doch gerade darin besteht, fundamentale Rechtsansprüche für ein menschenwürdiges Leben eines jeden Erdenbürgers festzulegen. Besonders die sogenannten „Menschenrechte der dritten Generation“ – die vor allem von Entwicklungsländern formuliert und eingefordert werden, deren konkreter Gehalt allerdings meist noch nicht gesichert ist, wie zum Beispiel die Rechte auf Entwicklung, Frieden, Nahrung, Wasser, intakte Umwelt, eigene Sprache sowie auf einen gerechten Anteil an den Schätzen von Natur und Kultur –

zeigen auf, dass eine global-soziale Exklusion, dass Ausgrenzung, Ausbeutung und Entmenschlichung mit den Menschenrechten nicht zu machen ist – und zwar auch dann nicht, wenn die gegenwärtige Weltlage von einem menschenrechtlichen Idealzustand freilich (noch) weit entfernt ist. Dagegen meint aus neomarxistischer Sicht und mit Bezug auf Arendt Ch. Parsdorfer: „Wo es ... keinen ‚Menschen an sich‘ gibt, ist die Forderung, ihn mit Rechten auszustatten, im besten Fall naiv. Damit soll die Arbeit derer, die für individuelle Abwehrrechte gegen repressive staatliche Maßnahmen streiten, nicht denunziert werden. Mit der Befreiung von Verhältnissen, in denen ‚der Mensch‘ ein unterdrücktes, geknechtetes und verächtliches Wesen ist, hat Menschenrechtspolitik allerdings wenig zu tun.“^{xxxiv} Zunächst, innerhalb der kantischen Begriffstradition der *Menschenwürde* kann durchaus und ohne Naivitätsverdacht – und gegen Arendt – vom „Menschen an sich“ gesprochen werden. Weiter stellt sich bei Parsdorfer *erstens* die Frage nach einer konsistenten Alternative zur Menschenrechtspolitik, um jenes ehrgeizige Ziel einer „allgemeinen Befreiung des geknechteten Menschenwesens“ zu erreichen. Schließlich scheinen die Menschenrechte vielleicht nicht der einzige, aber doch ein sehr zentraler und unverzichtbarer Ansatz zu sein, um der galoppierenden Globalisierung ethisch-rechtliche Zügel anlegen zu können, wie auch auf diversen globalisierungskritischen Aktionsforen herausgestellt wird.^{xxxv} So kommt auch der oben skeptisch zitierte Ch. Sidoti letztendlich zu dem Schluss, dass es sich bei den Menschenrechten weniger um eine „lahme Ente“, als um einen „lauernden Tiger“ handle.^{xxxvi} Entsprechend fragt sich *zweitens*, warum eigentlich die Betroffenen selbst, wenn die Menschenrechtsidee angeblich so naiv und wirkungslos ist, sich so häufig und so nachdrücklich darauf berufen (s. i. d. Bd. die internationalen Beiträge). Alles gut gemeinter Selbstbetrug? Der nächste Abschnitt soll zeigen, dass dem nicht so ist.

Das „Recht, Rechte zu haben“ als Imperativ zur Institutionalisierung der Menschenrechte

Nun war Arendts scharf gezogene Distanzierung von der Menschenrechtsidee indes nicht konsequent, spricht sie doch selbst von einem „einzigsten Menschenrecht“^{xxxvii}, nämlich ihrem berühmten, oben ausgeführten *Recht, Recht zu haben* (eine Formulierung, die sich übrigens schon bei Hegel findet)^{xxxviii}. Hier scheint es allerdings geboten, einmal von der eingängigen Formel wegzukommen und sich kritisch auf deren eigentliche Bedeutung zu besinnen. Das Recht, Rechte zu haben, besagt nach Arendt, um es pointiert zu wiederholen, das Recht, überhaupt zu einer politischen Gemeinschaft zu gehören, aktiv an dieser partizipieren zu können und somit in den Genuss von Staatsbürgerrechten zu kommen, welche sich weitgehend mit den konventionellen Menschenrechten decken. (Erinnern wir uns dabei, dass Hannah Arendt selbst

17 Jahre lang eine Staatenlose war.) Zur Überleitung von oben sei an dieser Stelle noch einmal Meints-Stender zitiert: „Wenn es schließlich stimmt, dass die ökonomische und technologische Globalisierung nicht nur durch eine im Weltmaßstab rapide anwachsende soziale Ungleichheit und eine historisch einmalige Raum-Zeit-Verdichtung charakterisiert ist, sondern zeitgleich die nationalstaatlichen Institutions- und Identitätsformationen zu unterminieren beginnt, dann stellt sich heute die dringende Frage, wie denn die politische Gemeinschaft beschaffen sein muss, die unter diesen Bedingungen in der Lage ist, das Recht, Rechte zu haben, zu garantieren.“^{xxxix}

Zuvor aber stellt sich noch die Frage, wie jenes *singuläre Menschenrecht auf Rechte* denn in den konventionellen Menschenrechtsdiskurs einzuordnen wäre. H. Brunkhorst schreibt dazu: „Die eigentliche Schwäche von Arendts Vorschlag ist, dass das Recht, Rechte zu haben, nur in der Gewährleistung *unbestimmter* Partizipationsrechte in *irgendeiner* politisch organisierten Gemeinschaft besteht.“^{xl} Was gemeint ist, sei mit einer Passage aus dem Jahresbericht von 2006 über die USA verdeutlicht: „*Todesstrafe*. Im Berichtszeitraum wurden 60 Menschen hingerichtet. ... Im Jahr 1977 war infolge einer Entscheidung des Obersten Gerichtshofs der USA das zuvor bestehende Hinrichtungsmoratorium ausgelaufen. Zwei Gefangene kamen im Berichtsjahr aus dem Todestrakt frei, nachdem sich ihre Unschuld erwiesen hatte.“^{xli} Nun wäre strikt nach Arendts Argumentation bei diesen 60 Getöteten das Recht, Rechte zu haben, erfüllt gewesen – und die Hinrichtungen hätten somit ihre menschenrechtliche Ordnung! Denn schließlich gehörten die Betroffenen ja einer politisch-rechtlichen Gemeinschaft an, eben der US-amerikanischen, innerhalb derer die Todesstrafe gemäß den dort geltenden Staatsbürgerrechten rechtens ist. Vielleicht und wahrscheinlich würde Arendt dieser Schlussfolgerung nicht zugestimmt haben (abgesehen davon, dass sie gegen die Hinrichtung Eichmanns nicht protestiert hat), aber aus ihrer Argumentation kann sie konsequenterweise gezogen werden: „Wenn es überhaupt so etwas wie ein eingeborenes Menschenrecht gibt, dann kann es nur ein Recht sein, das sich grundsätzlich von allen Staatsbürgerrechten unterscheidet.“^{xlii}

Eine etwas weniger rigorose Interpretation könnte hingegen lauten: Auch wenn Arendt selbst das Recht, Rechte zu haben, als „einziges Menschenrecht“ bezeichnet und so wohl auch verstanden hat, lässt es sich heute vielleicht besser begreifen als eine Art „Fundamental-Menschenrecht“. Die bildhafte Vorstellung wäre dann ungefähr die eines „Wurzelrechts“, das sich gleichsam in die anderen Menschenrechte verzweigt. Wie würde sich ein solches Wurzel-Verzweigungsverhältnis inhaltlich näher bestimmen lassen? Dazu wiederum Brunkhorst: „Arendt löst dieses Problem, indem sie das höherstufige Recht auf Rechte zu einem *vorstaatlichen Weltbürgerrecht* erklärt, das ... eine *geschichtliche* Möglichkeit des *gegenwärtigen* Zeitalter ist Die *Weltgesellschaft* ... hat sich zur *Weltbürgergesellschaft* erweitert. ... Dann aber ist das

Menschenrecht auf Rechte mit der Existenz bürgerschaftlicher Institutionen, die es garantieren können, gleichursprünglich.^{cxliii}

Mit anderen Worten, Arendts Recht auf Rechte wäre – wenn man es entgegenkommend nicht als Exklusivrecht, sondern als „Fundamental- und Wurzel-Menschenrecht“ interpretiert – im Grunde nichts anderes als der Imperativ, die Menschenrechte auf nationaler, internationaler und transnationaler Ebene im Sinne von Weltbürgerrechten zu *positivieren, konkretisieren, institutionalisieren*, allerdings, und darauf legt Arendt großen Wert, mit klarer nationaler Rückbindung: „Der Begriff Bürger bedeutet grundsätzlich: ein Bürger unter anderen Bürgern eines Landes unter anderen Ländern“^{cxliv}. „Was [allerdings] im einzelnen unter einer bürgerschaftlich zivilisierten Menschheit zu verstehen ist, lässt Arendt eher im Dunkeln. Von der UNO hält sie nicht allzu viel, einen Weltstaat lehnt sie als überdimensionalen Nationalstaat sowieso ab, die einzigen Institutionen einer globalen Republik, auf die sie Hoffnungen setzt, sind inter- und übernationale Gerichtshöfe.“^{cxlv} Von diesen existiert nun seit 2003 der Internationale Strafgerichtshof (ICC) – eine langjährige dringliche Forderung verschiedener Menschenrechtsorganisationen –, vor dem gerade die erste Anklage gegen den kongolesischen Ex-Milizenchef Th. Lubanga verhandelt wird. Und überhaupt war der im Recht auf Rechte enthaltende Aufruf zur Institutionalisierung natürlich immer schon auch eine zentrale Forderung der Menschenrechtsbewegung – und zwar mit durchaus erfolgreichen Konsequenzen!^{cxlvi} Die 1948 unter anderem als Reaktion auf die Nazi-Verbrechen verabschiedete *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* – hier gibt es eine gewisse zeitliche wie inhaltliche Parallele zur Veröffentlichung von Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* –, hat zu einer bis heute ungebrochenen nationalen, inter- und übernationalen Institutionalisierung der Menschenrechtsidee geführt. Die Menschenrechte sind heute keine „abstrakten Metarechte“ mehr (falls sie es denn jemals waren), und ihre legale Geltung erstreckt sich keineswegs mehr nur auf Staatsbürger – vielmehr sind sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem global wirksamen und konkreten normativen Maßstab für die Menschheit geworden, der im Prinzip auch mit Blick auf staatenlose Flüchtlinge gilt. Damit soll freilich nicht verleugnet werden, dass (schwere) Menschenrechtsverletzungen nach wie vor pandemisch sind und es eine Unzahl von Auswüchsen fragwürdiger Menschenrechtshetorik gibt. Doch werden Menschenrechtsverletzungen heute wenigstens von einer Vielzahl internationaler Organisationen offensiv angeprangert, ziehen oft hohe mediale Aufmerksamkeit auf sich und sind inzwischen, jedenfalls der Anlage und Möglichkeit nach, durch die internationale Staatengemeinschaft rechtlich und politisch sanktionierbar. Überdies gibt es Entwicklungen im modernen Völkerrecht, wonach neben den klassischen Staaten nun auch das einzelne Individuum Träger von Menschenrechten ist, also den Status eines zumindest partiellen Völkerrechtssubjekts genießt –

mithin genau jener Zustand, den Arendt für kaum möglich gehalten hat. Bezüglich der Rechtsadressaten, ist in Deutschland 2002 das *Völkerstrafgesetzbuch* in Kraft getreten, welches nach dem *Weltrechtsprinzip*^{xlvii} die strafrechtlichen Folgen unter anderem von Völkermord, Verbrechen gegen die Menschheit und Kriegsverbrechen regelt. Und was die von Arendt skeptisch beäugte UNO betrifft, ist die Weiterentwicklung der UN-Charta hin zur Institutionalisierung einer Menschenrechtsjurisdiktion bemerkenswert. Und schließlich nutzen Opfer von Menschenrechtsverletzungen auf der ganzen Welt auch diese Rechtsinstrumente, um ihre Menschenrechte anerkannt und durchgesetzt zu bekommen (s. Ayan, Rauchfuss jeweils i. d. Bd.). All diese Entwicklungen gehen denn doch recht deutlich in die von Arendt angemahnte Richtung, dass das Recht, Rechte zu haben, von der Menschheit selbst garantiert werden müsse.¹

Auch P. Birmingham sieht in ihrer erst kürzlich erschienenen Studie über Arendts Recht auf Rechte die Notwendigkeit zur Institutionalisierung: „The institution of this fundamental right [to have rights] depends upon the collective limited sovereignty of states, regional federations with open borders, and international institutions, both legal and economic.“^{xlviii} Doch geht sie noch wesentlich über diesen Aspekt hinaus und stellt zugleich eine Verbindung zu den oben behandelten Begriffen *Überflüssigkeit* und *Gewalt* her. Die ontologische Begründung für das Menschenrecht, Rechte zu haben, erkennt sie im „archaischen Ereignis der Natalität / Gebürtlichkeit“, und zwar im Doppelsinne des *Initiums* (handelnder Neuanfang) und des *Gegebenseins* (Anerkennung dessen, was existiert). Das Recht auf Rechte sei dann die Garantie, welche die Menschheit sich zu geben hat, damit sich im Zuge eines neuen Verständnisses von (Welt)Bürgerschaft aktives Handeln im öffentlichen Freiheitsraum entfal-

¹ Indessen argumentiert H. Bielefeldt (pers. Mitt., 27.02.07), bei Hannah Arendts Auseinandersetzung mit den Menschenrechten liege ein ernstzunehmender Kategorienfehler vor: Sie verwechsle und vermische den *universalen Anspruch der Menschenrechte* mit deren *globaler, weltbürgerschaftlicher Institutionalisierung!* Dagegen meint die Universalität der Menschenrechte für Bielefeldt die innere Qualität einer Rechtskategorie, die sich *am Menschsein selbst* festmacht, und nicht, wie z.B. im Mietrecht, an einer bestimmten gesellschaftlichen Rolle. Damit seien die Menschenrechte auch unabhängig von territorialer Zugehörigkeit. In diesem Sinne sei zum Beispiel die Europäische Menschenrechtskonvention durchaus universalistisch, obgleich sich ihr territorialer Zuständigkeitsbereich auf Europa beschränkt. Strikt davon zu unterscheiden sei die Frage der weltbürgerschaftlichen Institutionalisierung der Menschenrechte, etwa mit dem Internationalen Strafgerichtshof (ICC) oder dem Weltrechtsprinzip. Arendt treffe die genannte Unterscheidung jedoch *nicht*, sondern identifiziere ihr Recht auf Rechte mit der Zugehörigkeit zu einer politischen, dabei letztlich territorial gebundenen Gemeinschaft. Damit blieben die Menschenrechte aber eine abstrakte Randkategorie und würden auf das kantische *Jus Cosmopoliticum* reduziert. Wenn Arendt daher vom Recht auf Rechte als „einzigem Menschenrecht“ spricht, müsse es korrekter eigentlich heißen: das „einziges Weltbürgerrecht“. Dieses sei dann etwa für das Asylrecht grundlegend, nicht aber für die Menschenrechte insgesamt.

ten kann. Allerdings sei damit stets „*the predicament of common responsibility*“, die zwiespältige Lage gemeinsamer Verantwortung verbunden – so der Untertitel der Studie: „Our predicament lies in the double face of humanity: our Janus-like humanity is at once what unites us in common responsibility and what causes us to recoil in terror. ... Arendt suggests that the banality of radical evil lies in the disavowal of our own nothingness, our own desolation and impossibility of being. Of utmost importance here is Arendt's insight that the event of natality itself carries with it this desolation and the ever-present threat of radical evil as the refusal of this desolation.“^{xlix} Demgemäß legt die Autorin auch Wert auf eine ernüchterte Lesart des Arendtschen Handlungsbegriffs. Gleichwohl schließt sie, und das leitet zum nächsten Abschnitt über: „For Arendt, this ongoing activity of citizenship must be constituted not only by political institutions – themselves founded upon the inalienable right to have rights guaranteed by the event of natality itself – it must also be animated by gratitude and pleasure for the pluralities and singularities that together constitute the public space.“^l

Menschenrechtsarbeit als Handeln im Sinne der Vita activa

„Ich bin nicht verpflichtet, die Schwierigkeiten aufzulösen, die ich mache. Meine Gedanken mögen immer weniger sich verbinden, ja wohl gar sich zu widersprechen scheinen: wenn es denn nur Gedanken sind, bei welchem die Leser Stoff finden, selbst zu denken.“^{li} Im Sinne dieses Lessing-Zitats hat Hannah Arendt kein systematisches Gesamtwerk hinterlassen;^{lii} vielmehr hat sie gleichsam in jeder ihrer Schriften eine etwas andere Betrachtungsperspektive und einen anderen Argumentationskontext eingenommen, weshalb sich in ihrem Werk verschiedene reale oder vermeintliche Brüche und Widersprüche finden, die teils unverbunden nebeneinander stehen, etwa die Rede vom „radikal Bösen“ im Totalitarismus-Buch einerseits, von der „Banalität des Bösen“ im Eichmann-Buch andererseits. Das heißt dann aber, einzelne Gedankenstränge bei Arendt sollten vielleicht nicht zu buchstäblich genommen und in eine „Werkdogmatik“ eingeordnet werden, die als solche nicht existiert. Nehmen wir zum Beispiel die „soziale Frage“, also das Problemfeld Hunger, Armut, Verelendung u.a., der gegenüber Arendt sich ähnlich abschätzig positioniert hat wie gegenüber den Menschenrechten: Das Soziale, Gesellschaftliche gehört bei ihr in den eher despektierlichen Bereich des *Notwendigen*, dessen Überwindung gerade erst Bedingung für die Freiheit zur reinen Politik sei. Insofern seien soziale Probleme vorpolitischer Art und durch sozialtechnologisches *Herstellen* zu lösen, nicht aber durch wahrhaft politisches, interesseloses, von schnöden Sachzwängen enthobenes *Handeln*. Politisches *Leben*, und nicht nur gesellschaftlich-soziales *Überleben*, heißt ihre Devise – und ist einer der Punkte, der Arendt den vielfach erhobenen Vorwurf des Elitären und Nostalgisch-Gräzistischen eingebracht hat.

Nostalgisch-Gräzistischen eingebracht hat. Hiergegen argumentiert aber überzeugend R. Jaeggi: „Arendts Grenzziehung zwischen dem Politischen und dem Sozialen lässt sich ... auch als eine Unterscheidung verstehen, die sich weniger auf Gegenstandsbereiche, als vielmehr auf den Modus der Thematisierung von Fragen bezieht. Es ginge Hannah Arendt dann weniger darum, Fragen des Haushalts, der Reproduktion, oder allgemeiner, der Ökonomie aus dem Bereich des Politischen auszuschließen, als vielmehr darum, politische von nicht- oder vorpolitischen Weisen der Behandlung (bzw. Nichtbehandlung) von Fragen des gemeinsamen Lebens zu unterscheiden. Kein Bereich wäre also von sich aus politisch oder unpolitisch; alles hingegen kann, muss aber auch erst politisiert werden.“^{cliii} Arendts Theorie wäre demnach weniger eine über Politik, als über *Politisierung*.

Übertragen wir diese Figur nun auf Arendts Behandlung der Menschenrechte. Dann stellt sich nämlich nicht mehr so sehr die exegetische Frage, wie die Denkerin sich an einzelnen Stellen zu den Menschenrechten geäußert hat, sondern es stellt sich die zum Selbstdenken inspirierend-politisierende Frage, in welchem grundsätzlichen Verhältnis Arendts Schlüsselbegriffe zur Menschenrechtsidee und -bewegung stehen. Diese Zentralbegrifflichkeit lässt sich nach der vorangegangenen Werkübersicht in einem Imperativ bündeln, der da heißt: *Handelt*, angesichts der historischen Erfahrung totalitärer Politikzerstörung, politisch engagiert bis revolutionär im öffentlichen Raum der Freiheit, seid dabei aber nicht aktionistisch, sondern *bedenkt* und *beurteilt* dieses Handeln in gewissenhafter und verantwortungsbewusster Weise! Den Aufruf der Menschenrechtsbewegung dagegen könnte man nach Bielefeldt ungefähr so formulieren: *Engagiert Euch* auf der Basis der Menschenrechte politisch-rechtlich gegen strukturelles Unrecht, damit sich im Sinne einer Realutopie in der zukünftigen pluralistischen Weltgesellschaft Menschen in Würde und Freiheit begegnen können! Vergleicht man diese beiden Imperative, wird rasch deutlich: Sie sind zwar nicht identisch, aber korrelieren doch recht hoch miteinander.

Wenden wir zur Konkretisierung die Grundbegriffe Arendts auf die weltweit größte Menschenrechtsorganisation, amnesty international, an. Diese wurde 1961 von dem Londoner Rechtsanwalt Peter Benenson gegründet, nachdem er einen Zeitungsbericht über zwei portugiesische Studenten gelesen hatte, die, weil sie einen Toast auf die Freiheit ausgesprochen hatten, zu einer siebenjährigen Haftstrafe verurteilt worden waren. Empört verfasst er darauf den Appell „The Forgotten Prisoners“ für den Straferlass der Studenten und vier weiterer „Gewissensgefangener“ auf der Titelseite des „Observer“. Die Reaktionen sind überwältigend: Zeitungen in mehr als einem Dutzend Ländern veröffentlichen den Aufruf, und innerhalb weniger Wochen treffen über tausend Unterstützerbriefe ein. Nur wenig später schließen sich zahlreiche Personen und Gruppen aus mehreren Ländern der Initiative an – amnesty in-

ternational ist geboren. Der Einfluss der Organisation wächst von Jahr zu Jahr; bereits 1965 erlangt ai Beraterstatus bei den Vereinten Nationen, 1977 erhält die Organisation den Friedensnobelpreis und zählt heute 1,8 Millionen Mitglieder weltweit.

Mit Arendt betrachtet, ist dies ein geradezu idealtypischer Fall von *Natalität, Geburtlichkeit*: Ein *verantwortungsbewusst denkender und urteilender Mensch*, Peter Benenson, richtet sich mit *spontanem, neugründendem Handeln* an die *Öffentlichkeit*. Er setzt sich auf der Basis *mitmenschlicher Solidarität (inter homines esse)* für die *Freiheit* anderer Freiheitsliebender ein, die wegen ihrer freien Meinungsäußerung eingesperrt und somit ihrer Handlungsfähigkeit beraubt wurden. Damit „*schlägt er einen Faden in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten*“ und verändert nachhaltig die allen gemeinsame (*Lebens*)Welt: Es kommt zu *internationaler Solidarität, Gruppenbildung* und zu dem für die Zukunft bindenden *Versprechen^{liv}*, gemeinsam für die Menschenrechte einzustehen und einzutreten. Aus dem *gemeinsamen Handeln* dieser Menschenrechtsgruppen erwächst *Macht*, umgesetzt in *öffentlich-politischen Druck*, welcher der *Gewalt* und dem *Terror* repressiver Regime, deren *radikal* wie auch *banal-bürokratisch Bösem^{lv}* entgegengesetzt werden kann. Ferner ist ai *basisdemokratisch* und in gewisser Weise nach dem *Räteprinzip* – Entsendung von Delegierten auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene – organisiert: „Nicht nur das gemeinsame Handeln und Sprechen, die Macht der gemeinsamen Überzeugung und die Erfahrung der Ebenbürtigkeit auf dem Hintergrund von Pluralität; auch die Ereignishaftigkeit, das ‚öffentliche Glück‘ und die charismatischen Momente innovativen politischen Handelns, die das Pathos des Arendtschen Politikbegriffs ausmachen, finden sich hier in charakteristischer Weise,^{clvi} wie Jaeggi allgemein für soziale Bewegungen schreibt.

Daraus wird ersichtlich: Arendts Theorie der Politik und der Politisierung lässt sich nur sehr bedingt und sehr eingeschränkt auf die „Realpolitik“, auf die „Politik als Funktionssystem der Gesellschaft“, auf die „Parteiendemokratie“ und das „Berufspolitikertum“ anwenden – all dies mehr oder minder „freiheitsvernichtende, Sachzwängen gehorchende Bürokratieapparate“, von denen sich die Autorin ja auch stets unmissverständlich distanziert hat. Sie lässt sich aber weitgehend adäquat und gewinnbringend anwenden auf zivilgesellschaftliche und bürgerschaftliche Akteure, und hierunter besonders auf Menschenrechtsorganisationen, wie zum Beispiel amnesty international. Damit entsteht aber die merkwürdige – und dabei nicht reizlose – Situation, dass Arendt der „sentimental humanitären Sprache von Menschenrechtsvereinen“ zwar „das Niveau der Broschüren von Tierschutzvereinen“ attestiert hat, diese heute aber vielleicht noch am ehesten das realisieren, was die Philosophin mit ihrer politischen Theorie der Politisierung eingefordert hat.

3. Zur Bedeutung Arendts für die psychosozial-therapeutische Menschenrechtsarbeit mit politisch Traumatisierten²

Die Frage nach der Bedeutung Hannah Arendts speziell für die psychosoziale und therapeutische Praxis^{lvii} mit politisch traumatisierten Menschen^{lviii} stellt sich nicht zuletzt vor dem oben beschriebenen Hintergrund, dass sie selbst eine von den Nazis verfolgte und aus Berlin vertriebene Jüdin war. Zudem arbeitete sie in ihrer Zeit in Frankreich auch sozialarbeiterisch in einer jüdischen Organisation, die jugendliche Flüchtlinge in Paris aufnahm und anschließend in Palästina unterzubringen versuchte: „Die Kinder empfangen eine Berufsausbildung, Umschulung. Hier und da habe ich auch polnische Kinder untergeschmuggelt. Es war eine reguläre Sozialarbeit, Erziehungsarbeit.“^{lix} All dies waren existentielle Erfahrungen, die auch für ihr gesamtes theoretisches Werk prägend geblieben sind. So schreibt sie in „Wir Flüchtlinge“: „Wir haben unser Zuhause und damit die Vertrautheit des Alltags verloren. ... Wir haben unsere Verwandten in den polnischen Ghettos zurückgelassen, unsere besten Freunde sind in den Konzentrationslagern umgebracht worden, und das bedeutet den Zusammenbruch unserer privaten Welt.“^{lx}

Es ist nicht unproblematisch, in derartigen Zusammenhängen von „Psychotherapie“ zu sprechen. Denn diese neigt dazu, die Verfolgten einseitig als krank zu betrachten und politische Verantwortlichkeiten auszublenden. Auch Arendt war der Therapie gegenüber skeptisch eingestellt: Sie drehe sich vornehmlich um das „liebe Selbst“ und berücksichtige zu wenig die politische Realität. Wie aber soll man sich anders dem schweren Leid und den tiefgreifenden seelischen Beschwerden vieler politisch Verfolgter heilberuflich annähern? Ein alternativer Ansatz ist *Empowerment*. *Politisches Empowerment* bedeutet, dass die Verfolgten sich aus eigener Initiative zusammenschließen und ein Machtpotential „von unten“ entwickeln.^{lxi} Eines der eindrücklichsten Beispiele dafür sind die „Mütter der Plaza de Mayo“, die nach jahrzehntelangem Engagement heute im argentinischen Parlament vertreten sind (vgl. auch Bayer i. d. Bd.). *Psychosoziales Empowerment* heißt, dass eine solche Entwicklung von Professionellen angeregt, unterstützt und begleitet wird,^{lxii} etwa durch das „Psychologische Hilfsteam für die Mütter der Plaza de Mayo“^{lxiii}. Es geht dabei also wesentlich um *solidarische Hilfe zur Selbsthilfe*.

Psychosoziales Empowerment wurde neuerlich speziell auf die Lage von politisch traumatisierten Menschen zugeschnitten und *Normatives Empowerment* genannt.^{lxiv} Das Wort „normativ“ steht hier für „wertend“, und zwar auf der Wertebasis der Menschenrechte. Normatives Empowerment umfasst fünf Strategien, die in Auseinandersetzung unter anderem mit der politischen The-

² Dieser Abschnitt ist die Kurzfassung eines ausführlichen eigenen Artikels in Vorbereitung.

orie von Hannah Arendt gewonnen wurden. Die Konzeption wird mit einer Interview-Falldarstellung der Psychotherapeutin Ingrid Egger veranschaulicht,^{lxv} die in Graz bei ZEBRA arbeitet, einem Interkulturellen Beratungs- und Therapiezentrum. Mit diesem institutionellen Hintergrund wird auch deutlich, dass Normatives Empowerment als konzeptuelle Grundhaltung traumatherapeutische Maßnahmen umfasst – sofern sie tatsächlich notwendig sind. Die betreffende Klientin ist eine Menschenrechtsaktivistin aus dem Iran, wo sie mehrfach schwerst gefoltert wurde. In Österreich erhielt sie zunächst Asyl, welches ihr aufgrund fehlerhaften Behördenverhaltens aber wieder aberkannt wurde. Im Zuge der Therapie gelang schließlich die erneute Asylanerkennung.

Die erste Strategie von Normativem Empowerment ist *Er-mächtigung*, die Vermittlung von Macht. Für politisch Traumatisierte ist dies besonders bedeutsam, weil es wesentlich extreme Ohnmachtserfahrungen sind – etwa bei Folter –, durch die eine schwere Traumatisierung verursacht wird. Zugleich ist Macht, wie oben beschrieben, einer der zentralen Begriffe bei Arendt. Anders als verschiedene andere Theoretiker, versteht sie Macht aber als ein in der Gesamttendenz positives Potential „von unten“. Solche „kommunikative Macht“ (wie J. Habermas es später genannt hat) entstehe, wenn Menschen sich treffen, sprechen und gemeinsam handeln. Wie aber kann in der psychosozialen Praxis kommunikative Macht vermittelt werden? „Wir veränderten hypnotherapeutisch jenen Bundesasylbeamten, der in ihren Phantasien übermächtig präsent war, ließen ihn kleiner werden, verfremdeten seine Stimme. Es war sehr hilfreich für sie zu merken: Eigentlich ist sie es, die entscheidet, wieviel Macht sie ihm gibt. Natürlich war er aber auch objektiv mächtig. Es war ein sehr harter und intensiver Kampf über vier, fünf Monate, bis ihr das Asylrecht schließlich wieder zugesprochen wurde.“^{lxvi}

Die zweite Strategie heißt in sprachlicher Abwandlung von *Er-mächtigung* *Er-rechtigung*: die Vermittlung von Menschenrechten, Recht und Gerechtigkeit. Hier lässt sich anschließen an Arendts oben kontrovers diskutiertes *Recht, Rechte zu haben*, wonach das Asylrecht in gewisser Hinsicht paradigmatisch für die Menschenrechte insgesamt steht – und positiviert und durchgesetzt werden muss: „Die iranische Klientin hat immer ganz klar ausgesprochen: ‚Da ist Unrecht geschehen‘, und es war für sie ganz wichtig, das von mir und der Rechtsberaterin auch immer wieder bestätigt zu bekommen. Ein weiterer Schritt war dann, dass wir auch rechtlich gegen das Bundesasylamt vorgegangen sind und damit letztlich Erfolg hatten.“^{lxvii}

Die dritte Strategie von Normativem Empowerment heißt *Er-schließung von Wahrheit*. Denn bei politischer Verfolgung und Traumatisierung ist praktisch immer Lüge, Realitätsverzerrung und Propaganda im Spiel. Arendt unterscheidet hier zwischen *Vernunftwahrheiten* und *Tatsachenwahrheiten*. Vernunftwahrheiten sind bei ihr erdachte Konstrukte, die leicht auch ideologi-

sche Züge annehmen können, beispielsweise im iranischen Islamismus. Dagegen bezeichnen Tatsachenwahrheiten unumstößliche Fakten, die aber von der Propaganda oft verneint und umgedeutet werden. Entsprechend geht es bei der psychosozialen Erschließung von Wahrheit darum, die durch Unwahrheit verzerrte Verfolgungsgeschichte wieder zu entzerren, indem die Fakten klargestellt und bestätigt werden. „Für diese Frau war es eine unglaubliche Demütigung, dass sie, deren ganzer Körper von Folter gezeichnet ist und die das auch schon mehrfach ‚bewiesen‘ hat, dies für das zweite Asylverfahren nochmals unter Beweis stellen musste – und von der Behörde abermals als Lügnerin bezeichnet wurde! Da ist es entscheidend wichtig, dass die Therapeutin die Tatsachen anerkennt und klar bestätigt.“^{clxviii}

Die vierte Strategie wird als *Er-freiung* bezeichnet, d.h. die psychosoziale Vermittlung von freiheitlichen und befreienden Erfahrungen. *Freiheit* ist in mancher Hinsicht der zentrale Begriff in Arendts politischer Philosophie. Sie schreibt: „Der Sinn von Politik ist Freiheit, und ohne sie wäre das politische Leben sinnlos.“^{clxix} Mit Freiheit meint sie erstens die negative Freiheit des einzelnen vor staatlichem Zugriff; zweitens die positive Freiheit des Handelns und Sprechens; und drittens das grundlegende Vermögen, etwas Neues in der Welt zu beginnen. „Dieser iranischen Menschenrechtsaktivistin war es sehr wichtig, ihre Freiheit wiederzuerlangen und für die Freiheit von anderen einzutreten. Sie litt ungeheuer unter der unfreien Situation als Asylbewerberin in Österreich. Daher habe ich versucht, ihr durch therapeutische Interventionen etwas mehr innere Freiheit zu verschaffen – zum Beispiel durch Imaginationsarbeit, Phantasiereisen –, aber auch mehr äußere Freiheit, indem wir für ihren Asylstatus gestritten haben, der ihr unter anderem Reisefreiheit ermöglicht.“^{clxx}

Die fünfte Strategie von Normativem Empowerment ist schließlich *Er-öffentlichung*. Die Öffentlichkeit, der *öffentliche Raum* ist bei Arendt der Erscheinungsraum von Macht, Recht, Wahrheit, Freiheit und neugründendem Handeln. Demgemäß kann auch der psychosoziale und therapeutische Raum für politisch Traumatisierte nicht verschlossen bleiben, sondern muss sich zur Öffentlichkeit hin öffnen: „Die iranische Klientin hat erlaubt und gewünscht, dass ich ihren Fall öffentlich mache. Denn die öffentliche Anerkennung ihrer Verfolgung, des Leides und des Unrechts ist für sie ein ganz wesentlicher Punkt. Nun hat sie auch den Wunsch geäußert, ihre Geschichte gerne aufzuschreiben. Das werde ich noch therapeutisch begleiten, als eine Form von Testimonio, also das psychosoziale Dokumentieren des Verfolgungsschicksals.“^{clxxi}

Fazit

Worin besteht sie nun zusammengefasst, die Bedeutung Hannah Arendts für die Menschenrechtsarbeit, auch im psychosozial-therapeutischen Bereich? Fünf Aspekte lassen sich anführen: Hannah Arendt war *erstens* als herausragend mutige, integere und engagierte Persönlichkeit ein großes Vorbild für die Menschenrechtspraxis, auch wenn sie selbst vielleicht eher von politischem – auch theoretisch-politischem – Handeln gesprochen hätte. Sie war selbst über viele Jahre ein politisch verfolgter staatenloser Flüchtling, unterstützte, zeitweise unter Lebensgefahr, andere Verfolgte und Flüchtlingskinder und schrieb im Grunde mit ihrem ganzen theoretischen Lebenswerk an gegen repressive Freiheitsvernichtung – anders: schwere Menschenrechtsverletzungen – und schrieb für politische Freiheitsgewinnung – anders: für die Menschenrechte, im Sinne eines weltweiten politisch-rechtlichen Freiheitsethos. *Zweitens* war sie mit ihrer teils scharfen bis polemischen Kritik an den Menschenrechten aber auch eine konstruktiv-streitbare Provokateurin, die auf eine eventuelle und partielle Kehrseite dieser Universalrechte hinwies: nämlich dass diese mit ihrem weltweiten Inklusionsanspruch mit einer Globalisierungsdynamik assoziiert sein könnten, die umgekehrt gerade auch *soziale Exklusionserscheinungen* – aus der Menschheit ausgestoßene *Überflüssige* – befördert. Allerdings muss dieser Kritik entgegengehalten werden, dass den Menschenrechten selbst ein ausgeprägt globalisierungskritischer Anspruch inhärent ist. *Drittens* lässt sich Arendts berühmtes *Recht, Rechte zu haben*, als ein Aufruf interpretieren, der auch heute noch gilt und fortgesetzt werden muss: die Menschenrechte im Sinne von Weltbürgerrechten zu positivieren, zu institutionalisieren und politisch-rechtlich durchzusetzen. *Viertens* kann Menschenrechtsarbeit theoretisch als politisch-freiheitliches Handeln im Sinne der *Vita activa* begriffen werden: Durch gemeinsames Handeln im öffentlichen Raum entsteht (kommunikative) Macht, die der Gewalt und dem Terror repressiver Staaten und staatsähnlicher Gebilde offensiv und effektiv entgegengehalten werden kann. Und *fünftens* lässt sich die politische Theorie Hannah Arendts – mit gewissen Vorbehalten, die vor allem mit deren teils elitären Zügen zusammenhängen – als eine Art *philosophische Empowerment-Theorie* auffassen, die besonders geeignet ist, einen Ermächtigungszugang zur psychosozial-therapeutischen Praxis mit politisch traumatisierten Menschen theoretisch zu fundieren, im Sinne eines Normativen Empowerment.

Bei all dem leuchtet am Horizont das anzustrebende Ideal einer föderativ organisierten *Weltbürgergesellschaft*, im normativen Sinne einer *Weltmenschengemeinschaft* auf. Alles kommt darauf an, „überflüssige“, ausgeschlossene, flüchtende, verfolgte und unterdrückte Menschen in diese globale politische und rechtliche Gemeinschaft aufzunehmen und sie zur engagierten Teilnahme daran zu ermutigen. Hannah Arendt hat zur Klärung und Formulierung dieses *Ziels* – nicht: einer ideologischen Utopie oder eines zwangsläu-

figen Geschichtstelos – Entscheidendes beigetragen und geleistet. Dafür gebührt der großen Denkerin Dank und Anerkennung. Und schließlich gebührt Hannah Arendt in dieser Hommage das letzte Wort: „[D]ies kleinste Vorhaben, die Menschenrechte zu verwirklichen, ist gerade wegen seiner einfachen Grundsätzlichkeit das allergrößte und das allerschwerste, was Menschen sich vornehmen können. ... Und nur ein Volk, in Gemeinschaft mit anderen Völkern, kann dazu beitragen, auf der von uns allen bewohnten Erde eine von uns allen gemeinsam geschaffene und kontrollierte Menschenwelt zu konstituieren.“^{clxxii}

Literatur

- Agamben, G. (2002). *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ai (2006): *Zehn-Punkte-Programm von amnesty international für die deutsche Ratspräsidentschaft der Europäischen Union*. Broschüre. Bonn.
- ai (2006b): *Jahresbericht*. www.amnesty.de.
- Arendt, A. (1943/1986). *Wir Flüchtlinge*. In: *Zur Zeit, Politische Essays*, Berlin: Rotbuch.
- Arendt, H. (1949). *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*. In: *Die Wandlung* 4, S. 754-770.
- Arendt, H. (1955). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Arendt, H. (1963). *Briefwechsel mit Gershom Scholem*. Nachdruck in: *Neue Züricher Zeitung* vom 19.10.1963.
- Arendt, H. (1964). *Fernseh-Interview mit Günter Gaus*. Sendung vom 28.10.1964.
- Arendt, H. (1968/2000). *Kollektive Verantwortung*.
www.hannah-arendt.de/verein/publikationen_arendt1.html, Zugriff: 15.02.07.
- Arendt, H. (1970). *Macht und Gewalt*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, H. (1974). *Über die Revolution*. München, Zürich: Piper.

- Arendt, H. (1989). *Vom Leben des Geistes: 1 Das Denken*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, H. (1994). *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, H. (2000). *Die verborgene Tradition*. In: *Die verborgene Tradition: Essays*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.
- Arendt, H. (2001). *Menschen in finsternen Zeiten*. München: Piper.
- Behrend, H. (o.J.). Überlegungen zu Hannah Arendts Totalitarismustheorie. www.glasnost.de/autoren/habehrend/arendt.html, Zugriff: 11.01.07.
- Bielefeldt, H. (1993). *Wiedergewinnung des Politischen: Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Bielefeldt, H. (1998). *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Primus.
- Birmingham, P. (2006). *Hannah Arendt and human rights: the predicament of common responsibility*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Brumlik, M. (2006). Ein doppelter Geburtstagsgruß: Hannah Arendt und den „Blättern“ gewidmet. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*. Ausg. 12, S. 1480-90. www.blaetter.de/artikel.php?pr=2461, Zugriff: 02.03.07.
- Brunkhorst, H. (1999). *Hannah Arendt*. München: Beck.
- Bruns, O. (2006). Der Begriff der Menschenrechte und die politische Theorie Hannah Arendts. Vortrag, gehalten am 10.07.06 bei: „Ich will verstehen...“ – Zugänge zu Hannah Arendts Werk. Gemeinsame Ringvorlesung des Instituts für Politikwissenschaft und des Instituts für Philosophie aus Anlass des 100. Geburtstages von Hannah Arendt 2006.
- Edelman, L.; Kersner, D.; Kordon, D.; Lagos, D. (2003). Psychosocial Effects and Treatment of Mass Trauma Due to Sociopolitical Events: The Argentine Experience. In: T.M. McIntyre, J. Krippner (eds.), *The psychological impact of war trauma on civilians: An international perspective*. Westport, CT: Praeger / Greenwood.
- Egger, I. (2002). Interview mit Verfasser. 23.09.02, Graz, „Zebra“ und 19.11.02, telefonisch, Nachtrag 02.10.06.
- Gosepath, St. (2006). Menschenrechte und das „Recht, Rechte zu haben“ bei Hannah Arendt und heute. Vortrag bei der Konferenz: *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität? Hannah Arendt 1906-2006*. 05.-07.10.06, Berlin.
- Haessig, H.; Petzold, H.G. (2004). *Hannah Arendt – eine Referenztheoretikerin der Integrativen Therapie*. Bei: www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm, POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit – 1/2004. Revid. 2006a.
- Hegel, G.W.F. (1819/20, 1983). *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Hg. von Henrich, D. Frankfurt am Main.
- Herriger, N. (1997). *Empowerment in der Sozialen Arbeit: Eine Einführung*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Jaeggi, R. (2006). Die im Dunkeln sieht man nicht – Politisierung der sozialen Frage: Heute wäre die große Philosophin Hannah Arendt 100 Jahre alt geworden. In: *Frankfurter Rundschau*, 14.10.06., S. 17.
- Meints-Stender, W. (2006). Eine frühe Theoretikerin der Exklusion. In: *taz*, 14.10.06, S. 21.
- Nordmann, I. (1994). *Hannah Arendt*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Parsdorfer, Ch. (1998). Das Verschwinden des Menschen: Überlegungen zu einer Politik der Menschenrechte. In: *Jungle World*, 09.12.98. www.nadir.org/nadir/periodika/jungle_world/_98/50/06a.htm, Zugriff: 02.03.07.

- Regner, F. (2005). Normatives Empowerment: Das Unrechtserleben bei politisch Traumatisierten aus der Sicht von Unterstützern im Therapieumfeld – Möglichkeiten psychosozialer und „therapeutischer“ Bearbeitung. Dissertation. Freie Universität Berlin, Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie. www.diss.fu-berlin.de/2006/34.
- Regner, F. (2006). Normatives Empowerment: Eine konzeptuelle Grundhaltung für die psychosoziale und therapeutische Praxis mit politisch Traumatisierten auf der Wertebasis der Menschenrechte. In: *Psychologische Medizin* 17. Jg., Nr. 2, S. 8-14.
- Sederström, H. (2001). Hannah Arendt, Karl Jaspers und das Böse. In: *Jahrbuch Politisches Denken*, Stuttgart: Metzler.
- Sidoti, Ch. (2005). „Lahme Ente“ oder „Lauernder Tiger“? Die internationale Menschenrechtsbewegung heute. In: *Jahrbuch Menschenrechte: Freiheit in Gefahr: Strategien für die Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weber, J. (2003). *Philosophie des Helfens: Ein Hilfskonzept in Auseinandersetzung mit dem Denken von Hannah Arendt*. Münster: Lit.

ⁱ Arendt 1963.

ⁱⁱ Arendt 1964.

ⁱⁱⁱ Ebd.

^{iv} Dies. 1970, S. 45.

^v Dies. 1968/2000.

^{vi} Folg. Darst. n. Bielefeldt 1993, S. 58ff.

^{vii} Arendt 1974, S. 41.

^{viii} Dies. 1958, S. 43; zit. n. Bielefeldt 1993, S. 63f.

^{ix} Folg. Darst. n. Bielefeldt 1993, S. 66ff.

^x Arendt 1989, S. 15.

^{xi} Dies. 1955, S. 466.

^{xii} Ebd. S. 470.

^{xiii} Dies. 1974, S. 193.

^{xiv} Nach Behrend o.J.

^{xv} Arendt 1955, S. 467.

^{xvi} Ebd.

^{xvii} Ebd. S. 469.

^{xviii} Ebd. S. 474.

^{xix} Dies. 1949.

^{xx} Arendt 1955, S. 476.

^{xxi} Ebd. S. 479.

^{xxii} Bielefeldt 1993.

^{xxiii} Bielefeldt 1998.

^{xxiv} S. ausführlicher Regner 2005, S. 165ff.

^{xxv} *Agamben* 2002.

^{xxvi} Ebd. S. 136.

^{xxvii} Ebd. S. 137.

^{xxviii} Ebd. S. 139.

^{xxix} Regner 2005, S. 196f.

^{xxx} Meints-Stender 2006.

^{xxxi} Ebd.

-
- xxxii Vgl. ai 2006.
- xxxiii Sidoti 2005, S. 45.
- xxxiv Parsdorfer 1998.
- xxxv Z.B. „Attac betont Bedeutung sozialer und wirtschaftlicher Menschenrechte“.
www.attac.de/aktuell/presse/presse_ausgabe.php?id=647, Zugriff: 02.03.07.
- xxxvi Sidoti 2005.
- xxxvii Arendt 1949.
- xxxviii Hegel 1819/20, 1983, S. 127, zit. n. Brumlik 2006: „Das absolute Recht ist, Rechte zu haben.“
- xxxix Meints-Stender 2006.
- xl Brunkhorst 1999, S. 101.
- xli ai 2006.
- xlii Arendt 1955, S. 470.
- xliiii Brunkhorst 1999, S. 98f.
- xliv Arendt, zit. n. Bielefeldt 1993, S. 101.
- xlvi Brunkhorst 1999, S. 99.
- xlvi Folg. Darst. n. Gosepath 2006.
- xlvii D.h. die Strafbarkeit nach deutschem Recht erstreckt sich unabhängig davon, wo, von wem und gegen wen Straftaten gegen das Völkerrecht begangen wurden.
- xlviii Birmingham 2006, S. 142.
- xliv Ebd. S. 112f.
- l Ebd. S. 142.
- li Lessing, zit. n. Arendt 2001, S. 16.
- lii Nordmann 1994.
- liii Jaeggi 2006.
- liv Vgl. Bruns 2006.
- lv Vgl. Sederström 2001.
- lvi Jaeggi 2006.
- lvii Siehe auch Haessig, Petzold 2004/06.
- lviii Siehe auch Regner 2005, S. 127ff.
- lix Arendt, zit. n. Weber 2003, S. 20.
- lx Arendt 1943/1986.
- lxi Herriger 1997, S. 12.
- lxii Ders. 1997.
- lxiii Edelman et al. 2003.
- lxiv Regner 2005, 06. – Die erweiterte Definition von Normativem Empowerment (NE) in folgendem Artikel wird vom Verfasser nicht akzeptiert: Petzold, Regner 2006, S. 35: Integrative Traumatherapie – engagierte Praxis für Gerechtigkeit und Menschenrechte: Ein Interview mit Hilarion G. Petzold durch Freihart Regner. In: Psychologische Medizin 17. Jg, Nr. 4.
- lxv Egger 2002
- lxvi Ebd.
- lxvii Ebd.
- lxviii Ebd.
- lix Arendt 1994, S. 231.
- lxx Egger 2002.
- lxxi Ebd.
- lxxii Arendt 2000, S. 79.