

2 Definitionen und Diskurse: Was ist Privatheit?

Eine Definition ist eine Begriffsbestimmung. Ohne hier näher auf die Eigenschaften des Wortes „Begriff“ einzugehen, stelle ich fest, dass „Privatheit“ schwierig zu bestimmen ist.¹ Dies lässt sich u.a. auch

1 | Semantisch könnten wir uns zur Begriffsklärung des Wortes „privat“ oder „Privatheit“ beispielsweise dem *Duden* zuwenden. Noch im Jahr 2001 verzeichnete dieser offensichtlich das Wort „Privatheit“ nicht (vgl. Rössler 2001, S. 16), die aktuelle 26. Auflage definiert es mittlerweile allerdings als „das Privatsein“. Offensichtlich gab es für diesen Neologismus Bedarf, da das bisher – und beispielsweise in der Psychologie weiterhin (vgl. z.B. Trepte 2012) – gebräuchliche Wort „Privatsphäre“ auf eine räumliche Komponente verweist. Ivana Perica betont, dass in der politischen Theorie anstelle von Privatsphäre und Öffentlichkeit nunmehr die Adjektive ‚privat‘ und ‚öffentlich‘ verwendet würden, wobei diese Adjektivierung eine Präzisierung herbeiführen würden, die es ermögliche „politische Prozesse viel dynamischer zu denken“ (Perica 2016, S. 321). Arendt selbst verwendete den Begriff „Privatheit“ demzufolge nicht, vgl. auch Kapitel 2.2 zu räumlichen Metaphern, vgl. jedoch die von Ursula Ludz vorgenommene Übersetzung einer Vorlesung zu Kants Philosophie (Arendt 1998a, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, im Folgenden zit. als ‚DU‘, S. 94). Juristisch finden wir Hinweise auf das Recht auf Privatheit z.B. in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“, in der „Grundrechtecharta der Europäischen Union“ und im „Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland“, wobei hier u.a. die Rede von „Privatsphäre“ oder „privatem Leben“ ist. Das deutsche Bundesverfassungsgericht spricht von einem „Kernbereich der privaten Lebensführung“ (BVerfGE, 109, 279), teilweise ist das Gericht von der

am Plural im Titel des Sammelbandes *Privacies* (Rössler 2004) ablesen. Dabei ist das englische Wort „privacy“, allerdings nicht deckungsgleich mit allen Bedeutungen des deutschen Wortes „Privatheit“ (vgl. auch Lewinski 2014, S. 37f.).² Etymologisch stammt das Wort von lateinisch ‚privare‘ mit der Bedeutung „berauben“ (z.B. jmd. des Lebens), „befreien“ (z.B. jmd. von einem Übel), wobei die Herkunft eines Begriffs nur ein Hinweis darauf sein kann, wofür er heute steht.³

Sphärentheorie abgekehrt (Papier 2012, S. 76). Das Gericht formulierte 1983 das „Recht auf informationelle Selbstbestimmung“, vgl. hierzu auch Kapitel 4. Geschichtswissenschaftlich finden wir den Begriff „privat“ nicht als eigenen Eintrag in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Informationen finden sich allerdings etwa unter dem Stichwort „Freiheit“ (Bleicken u. a. 1975) und „Öffentlichkeit“ (Hölscher 1978). Zur semantischen Bedeutung während der Aufklärung kann die *Encyclopédie D’Alemberts und Diderots* konsultiert werden sowie für das 19. Jahrhundert das *Deutsche Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm. Für eine philosophische Begriffsbestimmung mag uns im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* der Eintrag „Öffentlich/privat“ (Hofmann 2007) weiterhelfen, das *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, in dem explizit ein Eintrag dem Privaten gewidmet ist (Rössler 2008) sowie *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, u.a. durch den Eintrag „Privacy“ (DeCew 2012). Arendt-spezifisch ist das *Arendt-Handbuch* aufschlussreich (Heuer u. a. 2011), darin u.a. der Artikel „Öffentlichkeit/Privatheit“ (Thürmer-Rohr 2011).

2 | Vgl. hierzu auch die Verwendung „privateness“, respektive „publicness“, um über mehr reden zu können, als die enge Bedeutung von „privacy“ nahelegt, das oftmals nur auf den Zugang und die Verbreitung von Informationen beschränkt sei (Benn und Gaus 1983, S. 3; vgl. zur Ambiguität des Begriffs auch z.B. Moore 2008).

3 | Vgl. den Hinweis von John Stuart Mill hinsichtlich der Bedeutung von „justice“ (Mill 2007, S. 43; vgl. auch Benn und Gaus 1983, S. 4). Die Bedeutung „jemanden von einem Übel befreien“ spielt dabei schon auf eine positive Bedeu-

Die im Folgenden untersuchten Thematisierungen des Privaten haben nicht alle explizit versucht, zu definieren, was das Private ist (vgl. auch Rössler 2001, S. 16),⁴ haben aber verschiedene Forderungen über den Schutz eines privaten Bereichs, privater Informationen, privater Entscheidungen oder privaten Eigentums geäußert. Im Wesentlichen ist ihnen gemein, dass etwas vor dem Zugriff durch andere geschützt werden soll bzw. anderen der Zugang zu etwas verweigert werden soll. Eine Person sollte die Kontrolle darüber haben, wer wann in welchem Maße Zugang zu oder Zugriff auf ein Objekt hat und haben sollte, das ihr gehört oder über das sie verfügen kann. Ein betroffenes Objekt kann dabei beispielsweise – wie oben angesprochen – ein Ort sein, es kann sich aber auch um Informationen über jemanden handeln. Außerdem sollte sie darüber bestimmen können, was wann mit ihr und ihrem Körper geschieht. Individuen benötigen einen vor Zugriffen geschützten – metaphorischen und wörtlichen – Raum, da normativ davon ausgegangen wird, dass es einen Ort geben sollte, an dem sie sie selbst sein können. An diesem sollen sie bestimmen können, wann sie an ihm allein sind, wer etwas über sie erfahren soll und darf und welche Entscheidungen sie treffen. Diese Selbstbestimmung steht in einem Kontrast zu und wird abgegrenzt von dem, was außerhalb des Raumes geschieht, einer Öffentlichkeit, der Gesellschaft, den „Anderen“. Deren Anwesenheit kann eine Person sich nicht unbedingt aussuchen, da Menschen aufgrund ihrer sozialen, also z.B. geschäftlichen, beruflichen und sons-

tung des Privaten an, vgl. hierzu auch Kapitel 2.2 und Kapitel 3, wobei Arendt sich anscheinend nur auf die Definition von „berauben“ bezieht (VA, S. 48).

4 | Teilweise wurde jedoch bewusst auf eine Begriffsdefinition verzichtet und nur für den jeweiligen Rahmen betont, was gemeint ist. In manchen Fällen könne es sogar kontraproduktiv sein, wenn geglaubt würde, dass eine Definition von „privacy“ dem systematischen Herangehen an „critical challenges“ vorausgehen müsse, so Nissenbaum (vgl. Nissenbaum 2010, S. 2). Gerade um über die Funktion und den Wert des Privaten nachdenken zu können (Kapitel 4), muss zuvor geklärt werden, was es eigentlich ist (vgl. u.a. Rössler 2001, S. 16).

tigen Beziehungen mit anderen Menschen zu tun haben. Hierbei beziehe ich mich auf liberal-demokratische Gesellschaften, in denen alle mündigen Menschen selbst über ihr Leben bestimmen können und in denen auch (noch) nicht mündigen Menschen im Rahmen ihrer Fähigkeiten Mitbestimmung über ihr eigenes Leben ermöglicht wird.⁵ Dabei wird angenommen, dass das Entscheiden-Können über das Private, das Eigene, Grundvoraussetzung für die Teilhabe an demokratischen Entscheidungen und Prozessen ist, da sich ein freiheitlich-demokratischer Staat aus autonomen Individuen zusammensetzt, die ohne Zwang zu ihren jeweiligen Positionen gelangen.

In diesem Kapitel werde ich zunächst einen kurzen historischen Überblick von Aristoteles bis zur Gegenwart darüber geben, inwiefern das Private in der Vergangenheit im philosophischen Diskurs und darüber hinaus verhandelt wurde (vgl. Kapitel 2.1.1). Dann werde ich aufzeigen, dass die Ursache, es zu behandeln, in den meisten Fällen eine subjektiv wahrgenommene „Bedrohungslage“ war: Individuen fühlten sich durch den Staat, die Gesellschaft oder durch technische Neuerungen in ihrer Privatheit oder Freiheit eingeschränkt (vgl. Kapitel 2.1.2). Mit dem Ziel, den bis hierher aufgespannten Privatheitsdiskurs klarer

5 | Es soll nicht bestritten werden, dass es Privates oder Privatsphäre auch in anderen politischen Systemen geben kann. Vgl. hierzu auch Hannah Arendts Unterscheidung zwischen tyrannischer und totalitärer Herrschaft, die sich darin äußert, dass im Gegensatz zur Tyrannis im Totalitarismus nicht nur versucht wurde die Öffentlichkeit, sondern auch das Privatleben der Bürgerinnen und Bürger zu zerstören (vgl. Kapitel 3.3.1). Aktuelle Forschungen zum „Privaten im Nationalsozialismus“ verfolgen die These, dass es sehr wohl Privates in der NS-Zeit gab. Vgl. das Forschungsprojekt des Instituts für Zeitgeschichte in München, welches das Ziel verfolgt, „die wissenschaftlich bislang weitgehend unbeachtete soziale Praxis des Aufeinandertreffens von ‚privat‘ und ‚öffentlich‘ im NS-Regime“ als Forschungsthema zu etablieren und hierzu z.B. anhand einer Studie Privatheit im „Getto“ untersucht (<http://www.ifz-muenchen.de/aktuelles/themen/das-private-im-nationalsozialismus/> , abgerufen am 15.1.2015).

darzustellen, erläutere ich in der Literatur vorgenommene Systematisierungen der verschiedenen Definitionsversuche (vgl. Kapitel 2.1.3). Es folgt eine Darstellung von ausgewählten feministischen Diskursen, die entscheidend zur Debatte und zum heutigen Privatheitsverständnis beigetragen haben (vgl. Kapitel 2.1.4). An ihnen werden wichtige Aspekte deutlich, wie z.B. der Umstand, dass in einem patriarchalischen System das Haus als privater, vor – staatlichem – Zugriff geschützter Raum auch dazu führen kann, dass Gewalttaten ungesehen und ungestraft in ihm verübt werden können, sofern es keine entsprechenden Gesetze gibt, die dies verhindern.

Unabhängig von dieser auf einen räumlichen Bereich abzielenden Kritik, forderte die Frauenbewegung (Handlungs- und Entscheidungs-) Freiheit für alle Menschen. Das Private wird in diesem Sinne verstanden als Garant für Autonomie und damit auch die Unversehrtheit der Menschenwürde. Deshalb ist es schützenswert (vgl. auch Kapitel 4). Dennoch bleibt das Private unter Umständen auch (ein) repressiv(er Ort). Die Darlegung der feministischen Kritik erfolgt bereits mit Blick auf Hannah Arendts Auseinandersetzung mit dem Privaten. Durch diese Ausführungen und Unterscheidungen werden außerdem bereits die Dimensionen deutlich, die mir in Kapitel 3 dazu dienen werden, Arendts Thematisierungen des Privaten weiter zu untersuchen. Anhand der verschieden gelagerten Thematisierungen und Definitionen werde ich Arendts Unterscheidung zwischen Polis und Haushalt betrachten, da Arendts Privatheitsbegriff in der Forschung häufig nur als – notwendiges – Gegenteil zu ihrem Öffentlichkeitsbegriff verstanden wurde. Hierzu untersuche ich Synonyme und Metaphern, die Arendt verwendet hat, um zu beschreiben, was ‚privat‘ und ‚öffentlich‘ ausmacht, bzw. sein sollte.

Die Untersuchung von Privatheitsdefinitionen zeigt, dass reine Begriffsbestimmungen nicht weiterführen. Die Bedrohungslage des Pri-

vaten bereitet Sorgen,⁶ und hilft dadurch zu verstehen, was das Private ist. Die Analyse der auf das Werk Hannah Arendts angewendeten Dimensionen in Kapitel 3 sowie des Werts und der Funktion des Privaten in Verbindung mit dem Herausstellen der Aktualität Hannah Arendts anhand von Beispielen in Kapitel 4 umfassen weiterhin den Versuch, das Private zu begreifen.

2.1 BESTIMMUNGSVERSUCHE DES PRIVATEN

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit einem Thema setzt in der Regel voraus, dass klar ist, worüber ich spreche, oder im Laufe des Nachdenkens Klarheit über das erlange, was ich herausarbeiten will. In der Philosophie ist es dabei nicht unüblich in Aporien zu gelangen, doch sollte gerade eine philosophische Arbeit die Bedeutung der zentralen verwendeten Begriffe klären. Eine mögliche Herangehensweise ist hierbei die historische Entwicklung des jeweiligen Begriffs. Ich stelle hierzu dar, was andere Philosophinnen und Philosophen bereits zu diesem Begriff geäußert haben und verweise auf einige zentrale Thesen anderer Disziplinen. Da kulturübergreifend nicht alle Kulturen Konzepte dessen, was wir heute unter ‚privat‘ und ‚öffentlich‘ verstehen besitzen, wenn es auch ähnliche Konstrukte beispielsweise in Bezug auf Zugangsregeln geben mag (vgl. Benn und Gaus 1983, S. 7ff.; vgl. je-

6 | Nicht oder zumindest wenig besorgt sind dabei allerdings z.B. Unternehmen, die Profit mit Daten machen, Politikerinnen und Politiker, die der Meinung sind, dass beispielsweise Daten zur Steigerung der Sicherheit „auf Vorrat“ gespeichert werden müssten, oder auch Vertreterinnen und Vertreter der sogenannten Post-Privacy-Bewegung, die überwiegend Vorteile in einer „gläsernen“ Gesellschaft sehen (C. Heller 2011; Seemann 2012). Auch in den Anfängen der Bundesrepublik herrschte eher „Technikgläubigkeit“ statt „Staatsskepsis“, obwohl die Shoa in ihrem Ausmaß mitunter erst durch die Datenmacht des Staates möglich wurde (Lewinski 2012, S. 28, vgl. hierzu auch Kapitel 4).

doch Rössler 2008, S. 1024), beschränke ich mich im folgenden auf den abendländischen Kulturkreis.⁷

2.1.1 Historische Diskurse

Als eine frühe Form einer Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen wird häufig die aristotelische Trennung zwischen ‚polis‘ und ‚oikos‘ in seiner Schrift *Politik* (vgl. Aristoteles 2009, 1253b ff., 1259b ff.) angesehen (vgl. Rössler 2008, S. 1024), was jedoch auch umstritten ist (vgl. Swanson 1992). So weist Sourvinou-Inwood darauf hin, dass die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat nicht ausreichend sei, um die Rolle der Frau im klassischen Athen zu beschreiben. Blieb sie sowohl in der Polis als auch im oikos dem Mann untergeordnet, so war sie doch im Bereich der öffentlichen Religion – nicht jedoch in Bezug auf Kulthandlungen im oikos – dem Mann gleichgestellt. Die Frau habe im Kult gar als „eigenständige Person“ handeln dürfen (Sourvinou-Inwood 1995, S. 113).⁸ Der eigentliche Beginn der

7 | Die Autoren der *Geschichte des privaten Lebens* „Vom römischen Imperium“ bis zu „Gegenwart“ in Abgrenzung zur Theorieentwicklung (vgl. Ariès und Duby 1989) betonen, dass sie aufgrund der Fülle des Materials mehr Fragen als Antworten und eher ein „Forschungsprogramm“ statt einer Bilanz vorlegen könnten (Ariès, Duby und Veyne 1989, S. 7; vgl. kritisch z.B. Kumar 1997). Außerdem lassen sich in verschiedenen Dokumenten und Traditionen Ursprünge von Forderungen nach Privatheit in ihren unterschiedlichen Dimensionen finden, vgl. etwa die ärztliche Verschwiegenheitserklärung im Eid des Hippokrates ca. 400 v. Chr. als frühe Form des Schutzes medizinischer Daten (Lewinski 2012, S. 24). Hannah Arendt selbst bezog sich ebenfalls auf die abendländische Tradition und ging davon aus, dass im Mittelalter aufgrund der Vorherrschaft der Kirche keine Trennung zwischen öffentlich und privat getroffen wurde (vgl. hierzu u.a. VA, S. 68f., 74f. vgl. auch Elshtain 1981, 56ff.).

8 | Für einen prägnanten historischen Überblick vgl. Rössler, die unter Bezug auf Pateman, Benn und Gaus und Geuss feststellt, dass die „Geschichte der sehr

philosophischen Thematisierung des Privaten wird jedoch laut Literaturlage in den liberalen Theorien der Neuzeit gesehen (vgl. z.B. Rössler 2001). In der Ausarbeitung von Staatsphilosophien ging es auch darum, wie der Einzelne, der die Gemeinschaft benötigt, dem Staat Souveränität übertragen kann, aber seine individuellen Freiheitsrechte als einen Bereich wahren kann, auf den der Staat keinen Zugriff hat; modern gesprochen also um das Abwehrrecht des Bürgers gegenüber dem Staat. Hierzu zählen als Erstes Hobbes' Ausführungen zu Religions- bzw. Meinungsfreiheit (vgl. Hobbes 2008, Kap. 42, 46). Beate Rössler zufolge ist Hobbes ein „Vor-Liberaler“ (Rössler 2001, S. 66). Die „Geschichte der liberalen Privatheit“ würde sich unterschiedlich darstellen, je nachdem, wo begonnen würde: „bei Hobbes und den Erfahrungen der Religionskriege, bei Locke mit Eigentum und Freiheit, bei Mill mit der privaten Freiheit von sozialer Kontrolle [...]“ (Rössler 2001, S. 15).⁹

Bei Rousseau, den Arendt als einen der „Entdecker der Intimität“ bezeichnet (vgl. Kapitel 2.2.1), wird die Geschlechtertrennung konstati-

unterschiedlichen Theorien und Konzeptualisierungen des Privaten“ bisher nur unzureichend aufgearbeitet worden sei (Rössler 2008, S. 1025; zum Thema Öffentlichkeit und Privatheit in der Antike vgl. u.a. auch Saxonhouse 1983; Rosenzweig 2010; und Elshtain 1981, Kap. 1).

Zur Zeit zwischen der Antike und der Neuzeit vgl. Elshtain (Elshtain 1981) und Benn und Gaus (Benn und Gaus 1983). Benn und Gaus erläutern die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat sowie die sich mit ihr überschneidende Unterteilung zwischen „temporal“ (vgl. auch Kapitel 3.5) und „spiritual“ – nicht nur – für das Mittelalter und die Reformation. In Augustinus' Termini etwa habe die Unterscheidung zwischen der „worldly city“ und der „City of God“ bestanden (Benn und Gaus 1983, S. 19).

9 | Rössler stellt die doppelte Bedeutung des liberalen Privatheitsbegriffs anhand von Locke, Mill und Rawls dar, verweist jedoch darauf, dass ähnliche Argumentationsstrukturen auch bei Hobbes, Kant und Rousseau aufgezeigt werden können (Rössler 2001, S. 66).

tativ für die Republik, er restituieren' die aristotelische Trennung zwischen dem natürlichen, privaten und dem öffentlichen, politischen Leben, „entlang des Geschlechtsunterschiedes“ (Kuster 2002, S. 164). Dem Mann kommt eine Funktion im Staat zu, der Frau jedoch nur die Bestimmung, dem Mann und somit gleichzeitig der Republik zu dienen (Rousseau 2001; vgl. Kuster 2005; Herb 2001; Herb, Morgenstern u. a. 2011). Dass wir mit der Arbeit unseres Körpers und dem Werk unserer Hände¹⁰ vormals Gemeinsames, den Boden, zu unserem Eigentum machen, führte John Locke aus; jeder habe das Eigentum an seiner eigenen Person (Locke 2007, §27). Mit der Formulierung dieser Staatsmodelle ging eine neue Festschreibung von Geschlechterrollen einher, der Frau wurde – mehr oder weniger explizit – die „naturgegebene“ Rolle im Haushalt zugeschrieben, dem Mann kamen öffentliche, politische Funktionen zu (Rössler 2001, 55ff.).¹¹

John Stuart Mill kritisierte explizit einen zentralistisch organisierten Staat und lehnte Einmischung in die Freiheit des Einzelnen durch die Gesellschaft und die Regierung ab. Der einzige Grund aus dem heraus Zwang gegen ein Mitglied einer „zivilisierten Gesellschaft“ ausgeübt werden dürfe, sei derjenige, „Schädigung anderer zu verhüten“ (Mill 2009, S. 34f.). Mill forderte also Meinungsfreiheit und Freiheit der selbstbestimmten Lebensgestaltung (vgl. Gräfrath 2009, S. 341).

10 | Diese Unterscheidung zwischen Arbeit und Werk ist, wie ich zeigen werde, für Arendt von Bedeutung.

11 | Die Geschlechtertrennung an sich ist zwar älter, eindeutig etwa die o.g. Stellen bei Aristoteles, jedoch ist sich die feministische Forschung einig, dass die Neuzeit ein Bild zementiert hat, demzufolge die Frau nicht mehr als schwächere Variante des Mannes, sondern als eine Art Mensch zweiter Klasse (vgl. u.a. Kuster 2002, S. 163) gelte. Die Bürgerrechte der Aufklärung kamen zunächst nur freien weißen Männern zu, obwohl bereits damals ‚égalité‘ proklamiert wurde, ist bis heute weder Gleichheit in Bezug auf Geschlecht, noch hinsichtlich der Ethnie erreicht (vgl. u.a. Schößler 2008, S. 23f.).

Avant la lettre fände sich bei Kant (Kant 1977, 1992)¹² und Constant (Constant 1819) „die Unterscheidung zwischen individuellen, privaten Freiheitsdimensionen, dem (privaten) Streben nach Glückseligkeit [...] und dem öffentlichen Bereich der Gesetze und Politik“ (Rössler 2008, S. 1024). Hegel versuche in den *Grundlinien der Philosophie der Rechts* (§§181-187) „einen Gegensatz zwischen den sozialen Dimensionen des Privaten und des Öffentlichen miteinander zu versöhnen“, so Rössler, während Marx¹³ „die Unterscheidung im Kommunismus ganz aufgehoben“ sähe (Rössler 2008, S. 1024).

Die interdisziplinäre Privatheitsforschung betrachtet einen Ende des 19. Jahrhunderts erschienenen juristischen Aufsatz von Samuel D. Warren und Louis Brandeis als erste Formulierung eines Rechts auf informationelle Privatheit. Warren und Brandeis leiten aus der US-amerikanischen Verfassung ein „right to be let alone“ ab (Warren und Brandeis 1984, S. 76; vgl. auch Arendt 1977, „Public Rights and Private Interests. In Response to Charles Frankel“, im Folgenden zit. als ‚PRPI‘, S. 106), das im konkreten Fall nach heutigen Erkenntnissen die Verbreitung privater Informationen in der Boulevardpresse verhindern sollte (vgl. Gajda 2007). Dieses „right to privacy“ oder auch „right of privacy“ (Warren und Brandeis 1984, passim) gilt als „Geburtsurkunde für den modernen Datenschutz“ (Weichert 2011).¹⁴ Der soziologische Diskurs wurde u.a. von Georg Simmel und später von Norbert Elias ge-

12 | Vgl. in *Die Metaphysik der Sitten* (1795): u.a. AB 52, A 154, 155f., B 154f., in *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis / Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1793): II. insbes. A 235f.

13 | Zu Marx vgl. auch Arendts Ausführungen über Enteignung, s. Kapitel 3.1, vgl. auch Kamenka (Kamenka 1983). Auch Kant und Constant werden von Arendt berücksichtigt.

14 | Warren und Brandeis beziehen sich auf ein Gesetz von 1868, dass in Frankreich in Kraft sei, und Berichterstattung über Privatleben durch die Presse unter Strafe stelle (Warren und Brandeis 1984, S. 86).

führt, der ein Zeitgenosse Arendts war. Sein Werk *Über den Prozeß der Zivilisation* erschien jedoch bereits 1939, vor dem Holocaust und somit vor den einschneidenden Erlebnissen, die Arendts politische Schriften motivierten. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert wurde die Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen ausgehend von den Erfahrungen mit und Analysen der totalitären Systeme neu überdacht. Viel diskutiert ist auch Jürgen Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, der sich u.a. auf Hannah Arendt bezieht (z.B. Habermas 1990, S. 76). Elias, Habermas und Sennett werden von Rössler gemeinsam unter normativen Theorien des Öffentlichen betrachtet, die das Private als „residuale Kategorie“ nicht näher differenzieren würden (Rössler 2008, S. 1025).¹⁵

Gesellschaftliche Strömungen, die die bestehende Ordnung hinterfragten, waren die Frauenbewegung der zweiten Generation (Rössler 2008, S. 1025) sowie die 1968er Bewegung (Lewinski 2012, S. 28). Für den Überwachungsdiskurs, der aktuell neben der Privatheitsforschung in den „surveillance studies“ geführt wird, ist Michel Foucault ein zentraler Autor (Lyon 2015, S. 69), viel zitiert ist dabei seine Untersuchung des Bentham'schen Panoptikums von 1975 (vgl. Foucault 2010, Kap. III.3).¹⁶

Insgesamt, so stellt Alan Westin fest, seien sog. westliche Privatheitsvorstellungen von zwei großen konkurrierenden Traditionen be-

15 | Sennett habe „viele Aspekte von Arendts Analyse für den historischen Wandel in Metropolen vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts bestätigt“, bemerkt Hans-Peter Krüger. Als Quelle übersetzt er den deutschen Titel *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens* zurück, dessen Untertitel die „Tyrannei der Intimität“ betont, die eigentlich – im Plural – nur die Überschrift der „Conclusion“ ist. Das Original trägt den Titel: *The Fall of Public Man* (Sennett 2002; Krüger 2007, S. 618).

16 | In seinen biopolitischen Überlegungen zum Lager hat Foucault sich offensichtlich trotz Gemeinsamkeiten nicht auf Arendt bezogen (Agamben 2002, S. 13f.).

einflusst worden: erstens einer Tradition, die auf Phänomene wie den demokratischen griechischen Stadtstaat, den englischen Protestantismus und das common-law-System sowie den amerikanischen Konstitutionalismus und Eigentumskonzepte zurückgehe. Zweitens diejenige Tradition, die in Verbindung gebracht werden könne mit Sparta, dem Imperium Romanum, der Kirche im Mittelalter und dem europäischen Nationalstaat.¹⁷ In der ersteren gäbe es den Trend, die „surveillance powers“ von Regierungs-, religiösen und wirtschaftlichen Autoritäten im Interesse von Privatheit (privacy) für Individuen, Familien und bestimmte soziale Gruppen in jeder Gesellschaft zu begrenzen. Die mit dieser konkurrierende Tradition mäße diesen Autoritäten sehr breite Überwachungsbefugnisse bei. Die „griechische“ Tradition führe somit dazu, dass die sozio-politische Balance in jeder Gesellschaft die Optionen von Individuen und Gruppen erweitere, substantielle Möglichkeiten des Privaten zu genießen, während die „römische“ Tradition ein restriktives Szenario schüfe und ihrer Bürgerschaft ein dem entgegengesetztes Wertesystem beibrächte. In einigen Gesellschaften konkurrierten beide Traditionen. Dabei gäbe es – aus politischen Gründen – Unterschiede, welche Freiheit, welcher Grad von Privatheit in welchem Rahmen gesellschaftlichen Eliten, Bürgern oder Armen und Unfreien zukäme (vgl. Westin 1984, 70f.). Westin stellte bereits für die USA der 1970er Jahre fest, dass „[. . .] no society with a reputation for providing liberty in its own time failed to provide limits on the surveillance power of authorities“ (Westin 1984, 70f.). Hieraus wird also bereits einer der – potentiellen – Angreifenden der Privatsphäre deutlich: der Staat.

Wie sich aus der historischen Darstellung bereits vermuten lässt, wurden Forderungen nach dem Schutz eines unantastbaren wörtlichen oder bildlichen Bereichs, die implizit oder explizit dabei thematisieren, was das Private denn nun sei, oft aus einer empfundenen Bedro-

17 | Arendt bezieht sich, wie ich zeigen werde, auf beide Traditionen, „bevorzugt“ jedoch die Griechische (IwV, S. 106).

hung heraus formuliert. Die liberalen Theoretiker befürchteten einen zu weitreichenden Eingriff in ihre Freiheit und ihr Eigentum durch die Gesellschaft oder die Regierungsgewalt. Warren und Brandeis waren um ihre Familien besorgt. Die zweite Frauenbewegung forderte, dass es Gesetze geben müsse, die dem Staat Zugriff auf das, was als privat galt, gewähren sollten, damit Frauen – und weitere Minderheiten, wie z.B. Homosexuelle –, wie es die Verfassungen liberaler Gesellschaften vorsehen, selbstbestimmt über ihr Leben entscheiden könnten (vgl. auch Kapitel 2.1.4). Die „Bedrohung“ wurde dabei in manchen Fällen durch den Staat, inklusive seiner Gesetzgebung und die patriarchale Gesellschaftsordnung ausgelöst, in anderen Fällen durch die Weiterentwicklung technischer Möglichkeiten. Bedrohungen werden als Zeitdiagnose mehr oder weniger direkt deutlich in Theorien und Thematisierungen des „Verfalls“ der Öffentlichkeit und des Privaten. Die „Entgrenzung der Bereiche [...] als Pathologie spätmoderner Gesellschaften“ werde dabei als „Ausgangspunkt für kulturkritische Überlegungen genommen“ (Rössler 2008, S. 1025). Als weitere Akteurin, die das Private – potentiell – gefährdet, kann außerdem die heutige (Massen-)Gesellschaft genannt werden: in Form von Unternehmen, die Daten als Geschäftsmodell verwenden (vgl. Kapitel 4), sowie in der Person von Mitbürgerinnen und Mitbürgern. Aber auch einzelne Individuen können beispielsweise durch einen nachlässigen Umgang mit ihren Daten ihre eigene Privatheit oder die Privatheit anderer in Gefahr bringen. An dieser Stelle beziehe ich mich zunächst auf Privatheitsverletzungen durch technischen Fortschritt, um diesen wichtigen Aspekt zu behandeln, den Arendt selbst nur implizit bedacht hat.¹⁸

18 | So z.B. in Bezug auf die „technisierte Polizei“ (EUtH, S. 899, vgl. auch Kapitel 3.3). Generell ist in ihrem Werk eine Art Technikskepsis zu finden, so z.B. in Bezug auf den Sputnik-Schock oder die Entwicklung der Atombombe (vgl. etwa die „Einleitenden Bemerkungen“ zu VA). Eine zentrale Rolle in Hannah Arendts Philosophie spielt, wie ich ausführen werde, die Bedrohung durch die Gesellschaft und die Politik. Zu aktuellen technischen Beispielen vgl. Kapitel 4.

2.1.2 Bedrohungen durch Technik

Dass technische Neuerungen, genauer gesagt die menschlichen Möglichkeiten sie auszunutzen, in zunehmendem Maße bestehende Privatheit bedrohen können, wird nicht erst seit der Verbreitung des Internets diskutiert. Warren und Brandeis beziehen sich mit ihrer Kritik an der Veröffentlichung eines Fotos auf technische Erfindungen und Änderungen gegenüber dem vorherigem Stand: die Fotografie und den Druck sowie die Verbreitung von Druckerzeugnissen (Warren und Brandeis 1984). Etwa zeitgleich beschreibt auch beispielsweise Walter Benjamin, wie das Klingeln des ersten Telefons während seiner „Berliner Kindheit um Neunzehnhundert“ – nicht nur – die häusliche Ruhe zerstörte: „Der Laut, mit dem er [der Telefonapparat] zwischen zwei und vier, wenn wieder ein Schulfreund mich zu sprechen wünschte, anschlug, war ein Alarmsignal, das nicht allein die Mittagsruhe meiner Eltern, sondern die weltgeschichtliche Epoche störte, in deren Mitte sie sich ihr ergaben.“ (Benjamin 1961, S. 299). Alan Westin sah es, angesichts technologischen Fortschritts, als Aufgabe der US-amerikanischen Gesellschaft in den 1970er an, an der Tradition, die Überwachung Einhalt gebietet, festzuhalten. Früher sei es Teil des sozialen Systems gewesen, diesen Zugriff durch eine Kombination aus physischen und „socio-legal restraints“ zu verhindern (Westin 1984, 70f.).

In der Bundesrepublik stellt das sog. „Volkszählungsurteil“ eine Zäsur in der Debatte um Datenschutz dar: 1983 formierte sich Widerstand gegen einen geplanten Makrozensus. Die Argumentation war dabei nicht an sich neu, jedoch an den damals aktuellen technischen Möglichkeiten ausgerichtet. Das Bundesverfassungsgericht berief sich u.a. darauf, dass aufgrund verbesserter Möglichkeiten des Staates, Daten elektronisch zu erheben und weiterzuverarbeiten, eine derart umfangreiche Datenerhebung durch den Staat eine bisher nicht dagewesene Verletzung der Privatsphäre, des „Kernbereichs privater Lebensführung“ darstellen würde und formulierte erstmals das „Recht auf informationelle

Selbstbestimmung“ (vgl. BVerfGE, 109, 279, BVerfGE, 65, 1 und u.a. Papier, 2012, S. 68f.). Durch die geplante Einführung des „maschinenlesbaren“ Personalausweises wurde im selben Jahr ebenfalls ein Ende der Privatheit und eine Übermacht staatlicher Kontrolle befürchtet.¹⁹ Insofern ist die technische und technologische Entwicklung oft Anlass für neue Gesetzgebungen, wobei der – liberal-demokratische – Staat zum Teil in die paradoxe Situation gerät, dass er derjenige Akteur ist, der schützt und vor dem geschützt werden muss. Aufgrund der hohen Geschwindigkeit, mit der Technik entwickelt und auf den Markt gebracht wird, kann es geschehen, dass eine Erfindung bereits eingeführt wurde, bevor regulierende Gesetze formuliert werden konnten (vgl. auch Kapitel 4).

2.1.3 Klassifizierung bestehender Ansätze

Verschiedene Forscherinnen und Forscher haben versucht, existierende Ansätze zu klassifizieren, um diese greifbarer zu machen. So wird beispielsweise zwischen normativen und nicht-normativen, d. h. deskriptiven sowie präskriptiven Ansätzen (vgl. z.B. Nissenbaum 2010) oder zwischen normativen und „natürlichen“ bzw. „quasinatürlichen“ Ansätzen (vgl. z.B. Rössler 2001, S. 20) unterschieden. Ein normativer Ansatz beziehe sich auf moralische Verpflichtungen oder Forderungen, betont Adam Moore (Moore 2008, S. 413). Helen Nissenbaum stellt fest, dass nur wenige deskriptive Beschreibungen vorgenommen worden seien, die vollständigste und bekannteste sei dabei diejenige von Gavison (Gavison 1980). Benn und Gaus betonen darüber hinaus, dass ein normativer Ansatz durchaus auch deskriptiv oder präskriptiv sein könne (Benn und Gaus 1983, S.11f.). Dass Privatheit kein eigenes Recht, sondern nur ein Derivat anderer Rechte wie Rechte auf Leben, Freiheit

19 | Das Magazin *Der Spiegel* titelte am 08.08.1983 „Totale Überwachung. Der neue Personalausweis“ (32/1983).

und Eigentum sei, betonen „reduktionistische“ Definitionen, so u.a. Judith Thomson (Thomson 1975; vgl. Moore 2008, S. 413; Rössler 2008, S. 1027). Des Weiteren gäbe es einerseits Theorien, die eine Definition über den Zugang zu privaten Bereichen und Angelegenheiten versuchen vorzunehmen (vgl. z.B. Gavison 1980; Reiman 1984) und andererseits solche, die als eine Art Kontrolle definiert seien (u.a. Fried 1968; Westin 1967).²⁰ Andere Ansätze hätten wiederum versucht, beides zu vereinigen (A. Allen 1999). Vielfach wird auch versucht, Privatheit über ihren Wert zu definieren. Hierbei kann differenziert werden zwischen dem Wert von Privatheit für Einzelpersonen, Beziehungen und die Gesellschaft (Nissenbaum 2010, S. 88). Nissenbaum unterscheidet bei denjenigen Ansätzen, die Privatheit bezüglich ihres Wertes ‚Autonomie‘ definieren, zusätzlich zwischen einem konzeptuellen (‚conceptual‘), einem kausalen (‚causal‘) und einem kausalen, aber abweichenden Verständnis von Autonomie (Nissenbaum 2010, 81ff.).²¹

Dass, wie Spinoza feststellt, jede Determinierung, jede nähere Bestimmung eines Begriffs oder eines Gegenstandes die Verneinung von etwas bedeutet,²² scheint auf das Private besonders zuzutreffen, wird es doch in vielen Fällen von der Öffentlichkeit her bestimmt (vgl. auch Kapitel 1). Norberto Bobbio bezeichnete beispielsweise die Beziehung zwischen ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ als eine „great dichotomy“ (Bobbio 1989). Neben der Tendenz innerhalb der liberalen Privatheitstradition, die Unterscheidung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit als Dichotomie zu verstehen, gibt es jedoch auch Ansätze, sie kontinuierlich zu

20 | Vgl. hierzu z.B. die Unterscheidung zwischen „constraint on access“ und „form of control“ (Nissenbaum 2010, S. 71).

21 | Zum Wert des Privaten vgl. Kapitel 4.

22 | Spinoza formuliert dies in einem Brief an Jarig Jelles vom 2. Juni 1674 (de Spinoza 1677, S. 558; vgl. Melamed 2012): „Omnis determinatio est negatio“, die „Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt“, ist Hegels Auslegung dieses Zitats (Hegel 1986b, S. 87).

verstehen (Benn und Gaus 1983, 13ff.). Ein Beispiel hierfür ist das allerdings nur auf persönliche Informationen, nicht auf Privatheit im Allgemeinen bezogene Modell von Schwartz und Solove. Sie schlagen anhand eines Vergleichs des US- und des EU-Datenschutzrechts eine Definition von Personal Identifiable Information 2.0 vor, die Probleme vorliegender Ansätze vermeide, indem sie von einem Kontinuum ausgehen. Das eine Ende des Kontinuums bedeute, dass kein Risiko bestehe, identifiziert zu werden, während das andere Ende bedeute, dass ein Individuum vollständig identifiziert sei. Zwischen den beiden Enden bestehen drei durchlässige Bezugspunkte: nicht-identifizierbar (non-identifiable), identifizierbar (identifiable) und identifiziert (identified). Mit diesem Dreischritt wollen sie Ungenauigkeiten des US-Ansatzes, der zu reduktionistisch, und des EU-Ansatzes, der zu expansionistisch sei (Schwartz und Solove 2014, S. 3), vermeiden. Beide Ansätze gingen von einer Dualität aus. Die Autoren betonen dabei die Wahrscheinlichkeit der Identifizierbarkeit (Schwartz und Solove 2014, S. 4).²³

23 | In Bezug auf EU-Recht, untersuchen sie die Datenschutzrichtlinie „Richtlinie 95/46/EG des europäischen Parlaments und des Rates vom 24. Oktober 1995 zum Schutz natürlicher Personen bei der Verarbeitung personenbezogener Daten und zum freien Datenverkehr“ sowie den Entwurf für die Datenschutz-Grundverordnung der Europäischen Union. Würde keine einheitliche Definition von PII, als der basalsten Einheit von „information privacy law“ gefunden, wären, so die Autoren, Mechanismen zweiter Ordnung, die Datentransfers regeln, wie etwa das „Safe Harbour“-Abkommen, zwischen der EU und den USA, in Gefahr. Diese Prozesse würden, ohne die Einigung auf eine Definition, instabil (vgl. Schwartz und Solove 2014, S. 3). Die Datenschutz-Grundverordnung (Europäische Union 2016b) trat im Mai 2016 in Kraft, das Safe-Harbour-Abkommen wurde im Oktober 2015 vom Europäischen Gerichtshof für ungültig erklärt. Letzteres wurde durch das sog. EU-U.S.-Privacy Shield ersetzt, das die EU-Kommission zunächst als angemessen erachtet hatte, was jedoch seit dem Amtsantritt von Donald Trump als fragwürdig gilt (Schaar 2017).

Ein Kontinuum wiederum kann bipolar bleiben, oder auch multipolar definiert werden (vgl. Benn und Gaus 1983, 13ff.), wobei Benn und Gaus Hannah Arendt als Beispiel für ein multipolares Modell nennen, da sie ihrer Meinung nach mit der „Gesellschaft“ eine dritte Komponente hinzufügt (Benn und Gaus 1983, S. 18). Benn und Gaus finden Arendts Ansatz durchaus erhellend, jedoch nicht sinnvoll, da unsere, also die betrachtete Gesellschaft, auf dem bipolaren Konstrukt beruhe (Benn und Gaus 1983, S. 18). Ich werde im Folgenden zeigen, dass Arendt in ihrer historischen Analyse der Neuzeit sowie in ihrer Gegenwartsanalyse in der Tat von drei Sphären ausgeht, der privaten, der öffentlichen und der gesellschaftlichen, wobei es unterschiedliche Öffentlichkeiten gibt (vgl. Kapitel 2.2ff.). Außerdem werde ich zeigen, dass Arendts Privatheitsverständnis graduell ist. Sie selber vertrat die Ansicht, dass es „natürlicherweise“ Gründe gibt, warum manche Dinge und Tätigkeiten in die Öffentlichkeit gehören und andere ins Private. Dabei sind ihre Thesen teilweise doch, ohne dass sie es wollte, normativ. Diese „natürliche“ Verortung wurde u.a. im feministischen Diskurs verhandelt, weshalb ich im Folgenden zunächst diesen betrachten werde, um danach zu Arendt zu kommen.

2.1.4 Feministische Privatheitskritik

Eine weitere Annäherung an die Bestimmung von Privatheit lässt sich mit der feministischen Kritik daran erläutern, was seit der Aufklärung an der liberalen patriarchalen Gesellschaftsordnung zum Ausschluss von Frauen aus der Öffentlichkeit geführt hat. Dieser ging mit der Reduzierung des Betätigungsfeldes von Frauen auf den Haushalt und somit einer Beschränkung ihres Wirkens auf den Bereich des Privaten einher (vgl. z.B. Jurczyk und Oechsle 2008, S. 10). Aktivistinnen der Neuen Frauenbewegung formulierten Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre die Forderung, dass angesichts von gesellschaftlicher Unterdrückung, mangelnder Möglichkeiten, autonome Lebensentscheidungen zu treffen, und häuslicher Gewalt das Persönliche als politische

Fragestellung thematisiert werden müsse, und gesetzliche Grundlagen beispielsweise für die Straffreiheit von Abtreibung oder die Bestrafung von Vergewaltigung in der Ehe geschaffen werden müssten (Nagl-Docekal 2008, S. 316). Die Forderungen wurden mit dem Slogan „Das Persönliche ist politisch“ oder auch „Das Private ist politisch“ (Jurczyk und Oechsle 2008, S. 10f., Nagl-Docekal 2008, S. 318) auf den Punkt gebracht.

Die feministische Theorie übte Kritik an einem Verständnis des Privaten, bei dem angenommen wird, dass die „Sphäre der Frauen“ die „Sphäre von Heim und Herd“ (Rössler 2003, S. 17) sei, also Frauen „gewissermaßen natürlicherweise zum Bereich des Privaten, der Natur, der Biologie, des Persönlichen et cetera gerechnet werden“ (Rössler 2003, S. 17), während Männern das Privileg zukäme, „sich in der Öffentlichkeit, der Politik, der Kultur zu engagieren.“ (Rössler 2003, S. 17). Carole Pateman geht soweit zu sagen, dass die Dichotomie zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen letztlich das sei, „what the feminist movement is about“ (Pateman 1989, S. 118).

Laut Habermas habe die Exklusion der Frauen aus der politischen Öffentlichkeit „patriarchalischen Charakter[s]“ im Gegensatz zum Ausschluss unterprivilegierter Männer, eine „strukturbildende Kraft“ für ebendiese. Sie sei nicht nur „kontingenterweise von Männern beherrscht“ worden, sondern „in ihrer Struktur und in ihrem Verhältnis zur Privatsphäre geschlechtsspezifisch bestimmt gewesen“ (Habermas 1990, S. 19). Die Öffentlichkeit war also aufgrund der patriarchalen Tradition männlich dominiert, Frauen waren durch die ihnen zugeschriebenen Rollen und Aufgaben bis auf wenige Ausnahmen ins Private verbannt. Dabei haben sowohl der Ausschluss der Frauen gegen die Prinzipien der Aufklärung und gegen die allgemeinen Menschenrechte verstoßen, als auch die oben genannten Handlungsweisen, wie z.B. häusliche Gewalt, gegen das Grundgesetz. Erst die feministische Theorie habe darauf hingewiesen, so Beate Rössler, dass die liberalen Theoretiker den „potentiellen Widerspruch“ zwischen dem Privaten als „Schutzbereich der Familie“ und dem Privaten als Garant von Frei-

heit nicht erkannt hätten (Rössler 2008, S. 1025). Der vor staatlichem Zugriff geschützte Privatraum erwies sich dabei als problematisch für Frauen und Kinder, da Gewalt gegen sie ungestraft verübt werden konnte. Das gesellschaftliche Umdenken war ein langsamer Prozess und hat erst am Übergang zum neuen Jahrhundert Eingang in Gesetze gefunden. In der Bundesrepublik Deutschland wurde Vergewaltigung in der Ehe erst 1997 durch die Streichung des Zusatzes „außerehelichen Beischlaf“ aus §177 StGB strafbar.²⁴ Erst im Jahr 2000 wurde außerdem durch die Gesetzesänderung von §1631 BGB einfachrechtlich klargestellt, dass Kinder ein Recht auf gewaltfreie Erziehung haben.

2.2 ARENDTS VERSTEHENSVERSUCHE: SYNONYME UND METAPHERN

Da sich, wie ich aufgezeigt habe, die Beschreibung dessen, was privat ist, als schwierig herausstellt, werden häufig Metaphern zur Umschreibung des Gemeinten verwendet. Hierbei bietet sich für das Private an, auf räumliche Bilder zurückzugreifen. Auch Hannah Arendt geht von einem „Raum des Öffentlichen“ und einem „Bereich des Privaten“ aus. Ihre viel zitierte Beschreibung des Haushalts (‚oikos‘) als Gegenstück zur Polis ist Teil ihrer historischen Analyse der Antike in *Vita activa*.²⁵ Hannah Arendts Privatheitsverständnis wurde dabei als „aristote-

24 | Von 1973 bis 1994 lautete Satz 1: „Wer eine Frau mit Gewalt oder durch Drohung mit gegenwärtiger Gefahr für Leib oder Leben zum außerehelichen Beischlaf mit ihm oder einem Dritten nötigt, wird mit Freiheitsstrafe nicht unter zwei Jahren bestraft.“

25 | Dabei verwendet die Forschung das Wort ‚oikos‘, während Arendt selbst von ‚Haushalt‘ bzw. ‚household‘ spricht (vgl. z.B. Villa 2000, S. 9) und ‚oikos‘ nur in einem Zitat in einer Fußnote als Erläuterung verwendet (VA, S. 435; THC, S. 81). Das Wort ‚oikia‘, zu Deutsch ‚Haus‘, erwähnt sie bei der Erläuterung „griechischen Denkens“ (THC, S. 24, 33; VA, S. 35, 43), bzw. im Plural

lich“ klassifiziert (Rössler 2008, S. 1027). Hauke Brunkhorst bemerkt jedoch, dass Arendt die Unterscheidung des Deutschen Idealismus zwischen dem Bereich der Freiheit und dem der Notwendigkeit auf die aristotelische / griechisch-antike Trennung zwischen oikos und Polis projiziere (Brunkhorst 2000, S. 186). Arendt schließe keineswegs, wie sie auch selbst glaube,

an Aristoteles und die alteuropäische Unterscheidung von Polis und Oikos, bürgerchaftlicher/guter und despotischer/tyrannischer Herrschaft an, sondern viel mehr an den Rechtshegelianismus, das deutsche Staatsrechtsdenken und die im deutschen Bildungsbürgertum ihrer Generation ubiquitäre Rechtsstaatsideologie. (Brunkhorst 2007, S. 10)

Aufgrund der Erfahrungen mit totalen Regimen im 20. Jahrhundert will sie die Öffentlichkeit als Ort für politisches Handeln nach dem Vorbild der antiken griechischen Polis retablieren. Wie ich aufzeigen werde, bedeutet das auch, dass sie das Private als schützenswert versteht. Um dies theoretisch zu leisten, versucht sie die ‚Vita activa‘, das tätige Leben, angesichts der Tradition des abendländischen Denkens, innerhalb derer der ‚Vita contemplativa‘, dem betrachtenden Leben, höhere Bedeutung beigemessen wurde, zu rehabilitieren. Hierzu untersucht sie, was wir tun, wenn wir tätig sind, anhand von drei Grundtätigkeiten des menschlichen Lebens: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Diese drei Tätigkeiten haben Arendts Meinung nach einen festen Ort in der Welt. Sie nimmt an, dass die Gründe für die „Lokalisierung“ der Tätigkeiten natürlich gegeben seien. Ihre Sozialontologie ist somit konstitutiv für ihr eigenes System, das sie jedoch nicht als Theoriegebilde verstehen will, da ein solches wieder als Ideologie missbraucht werden könn-

‚oikiai‘ als Beleg, dass der „Grundirrtum aller Versuche den Bereich des Politischen materialistisch zu verstehen“, seinen Ursprung bei Plato und Aristoteles und nicht bei Marx habe (THC, S. 183, FN 8; VA, S. 460, EN 8), vgl. auch ihre Ausführungen zur – Etymologie der – politischen Ökonomie (THC, S. 29; VA, S. 39).

te (vgl. IwV, S. 80, 111f.). Wenn den Tätigkeiten ihr Platz in der Welt zukommt, kann wieder frei politisch gehandelt werden.

Sie selbst betont, dass unsere Vorstellung des Privaten nicht mit dem antiken Ort deckungsgleich sei, da für uns das Private „eine Sphäre der Intimität“ beschreibe, die „aus dem griechischen Altertum schlechterdings unbekannt“ sei. In ihrer „Vielfalt und Mannigfaltigkeit“ sei diese Sphäre „keiner Epoche vor der Neuzeit bekannt“ gewesen (vgl. VA, S. 48), wenn sie auch in Ansätzen bis in die „spätromische Zeit“ zurückverfolgt werden könne. Das Private sei im Wesentlichen privativ und besitze nur zwei nicht-privative Merkmale (vgl. Kapitel 2.2.3).

Da Hannah Arendt das Private *auch* in Abgrenzung zum Öffentlichen definiert, werde ich im Folgenden ebenfalls ihren Öffentlichkeitsbegriff berücksichtigen, bevor ich in Kapitel 3 weitere Dimensionen ihres Privatheitsverständnisses aufzeigen werde. Beginnen werde ich mit einer Auflistung von Synonymen für das Private, die Arendt verwendet. Dabei prüfe ich, ob es sich gleichzeitig um Antonyme des Öffentlichen handelt (2.2.1), um dann zu hinterfragen, ob, wie teilweise in der Literatur angenommen, ‚öffentlich‘ gleichbedeutend mit ‚politisch‘ und ‚privat‘ gleichbedeutend mit ‚Haushalt und Notwendigkeit‘ ist, ob also Arendts historische Analyse der griechischen Antike als Handlungsanweisung und ihre Ansicht zu verstehen ist (2.2.2). Dann betrachte ich Metaphern, die Arendt für die Beschreibung des Öffentlichen und des Privaten verwendet, wobei an dieser Stelle bereits betont sein soll, dass sie selber anmerkt, dass die Sprache bei der Beschreibung des absolut Privaten versage (2.2.3). Zunächst untersuche ich hierzu die Bilder „Licht und Verborgenheit“ (2.2.3) sowie die von Arendt und anderen verwendete Bühnenmetapher und dann die Idee einer „zweiten Geburt“ und eines „zweiten Lebens“ (2.2.4), weiterhin unter Berücksichtigung des Öffentlichen. Hier sei darauf verwiesen, dass Arendt ihre eigenen „Forschungsergebnisse“ als „vorläufig“ betrachtete (IwV, S. 114) und

die jeweiligen Unterscheidungen vornahm, um zu „verstehen“ (IwV, S. 48).²⁶

Ziel dieses Unterkapitels ist es, neben dem Öffentlichen und dem Privaten weitere zentrale Arendt'sche Termini zu erläutern, darunter ‚Geburt‘/ ‚Natalität‘, ‚Gesellschaft‘, ‚Haushalt‘, ‚das Politische‘, um diese in Kapitel 3 voraussetzen zu können und so weitere Verwendungen des Begriffs des Privaten in Arendts Werk aufzudecken.

2.2.1 Synonyme für Privatheit – Antonyme für Öffentlichkeit?

Was die Bestimmung des Privaten erschwert und die Schwierigkeit, es zu begreifen und zu beschreiben verdeutlicht, ist der Umstand, dass das Wortfeld „privat“ verschiedene benachbarte Ausdrücke umfasst, die vermeintlich oder tatsächlich etwas Ähnliches ausdrücken (vgl. auch Benn und Gaus 1983, 3ff.; Rössler 2008, 1023f.). Um diesem Umstand gerecht zu werden, wird in der Privatheitsliteratur u.a. von verschiedenen Dimensionen des Privaten gesprochen, die ich in Kapitel 3 auf Arendts Schriften anwenden werde. Obwohl Hannah Arendt ein starkes Interesse daran hatte, Begriffe gegeneinander abzugrenzen (wie z.B. Arbeiten, Herstellen und Handeln), gibt es auch in ihrem Werk Wörter, die Ähnliches bedeuten. Außerdem hat sich die Bedeutung mancher Begriffe, wie es dem wissenschaftlichen Denken und Arbeiten inhärent ist, mit der Zeit im Verlaufe des Werkes weiterentwickelt. In Arendts Schriften finden sich u.a. die folgenden Begriffe, die Überschneidungen mit der Bedeutung des Wortes ‚privat‘ haben, wie Arendt es versteht:²⁷

26 | Dass Arendt dies heraushebt ist interessant, da beide Aspekte per definitionem wissenschaftlich sind.

27 | Die Belege sind beispielhaft und somit ohne Anspruch auf Vollständigkeit ausgewählt.

Begriff	Beispiel (Fundstelle/n)
Explizite Abgrenzungen zu ‚politisch‘, Verneinungen	
antipolitisch	prinzipiell antipolitische Gefühle (Arendt 1963, <i>Über die Revolution</i> , im Folgenden zit. als ‚ÜR‘, S. 404; vgl. außerdem EUtH, S. 973, 978; VA, S. 67)
apolitisch	es ist apolitisch, weltlos, „wenn man [...] Liebe an den Verhandlungstisch bringt“ (IwV, S. 65)
Apolitisierung	des Menschen (Arendt 2002, <i>Denktagebuch. 1950 bis 1973</i> , im Folgenden zit. als ‚DT‘, S. 426)
apolitia	ist die „Abwendung von der Polis“, die „Indifferenz gegen Politik“ (Arendt 2007b, <i>Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß</i> , im Folgenden zit. als ‚WiP‘, S. 57, 59, zu Arendts Lebzeiten unveröffentlicht)
A-politie	Staatenlosigkeit ursprünglich bei den Griechen (DT, S. 420), auch: Apolitie (DT, S. 424)
Heimatlose, Heimatlosigkeit	ständiges Anwachsen der Heimtlosigkeit (EUtH, S. 942; Arendt 2004, <i>Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung ‚Aufbau‘ 1941–1945</i> , im Folgenden zit. als ‚AM‘, S. 25; Arendt 1986c, <i>Zur Zeit. Politische Essays</i> , im Folgenden zit. als ‚ZZ‘, S. 43)
nicht-politisch	Zusammenleben (VA, S. 67), Anmerkung JMM: ‚antipolitisch‘ scheint seine Steigerung zu sein; Beziehungen zum Anderen, Handeln (Arendt 2007a, <i>Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik</i> , im Folgenden zit. als ‚ÜdB‘, S. 102)

Begriff	Beispiel (Fundstelle/n)
noch nicht politisch	bloßes Organisiertsein (VA, S. 23)
Nicht-Welt	ohne menschliche Existenz wären Dinge eine Nicht-Welt (VA, S. 19)
präpolitisch	Autorität (Arendt 1994d), Art des Menschenumgangs (VA, S. 37), Zwang, politische Ordnungsbegriffe (VA, S. 42), Autoritätsverlust in den präpolitischen Bereichen von Familie und Erziehung (Arendt 1994d, <i>Die Krise in der Erziehung</i> , im Folgenden zit. als ‚KdE‘, S. 271), Naturzustand als „präpolitischer“ Zeitraum (ÜR, S. 20)
Ökonomie	politische (VA, S. 39; ÜR, S. 77)
transpolitisch	wir sind geneigt zu glauben, der Frieden stamme aus einem solchen Bereich (WiP, S. 133)
unpolitisch	im eigentlichen Wortsinne (VA, S. 42), Einführung einer unpolitischen Ordnung (VA, S. 281)

Weitere Eigenschaften

allein	der Eine, der allein anfängt und die Vielen, die gemeinsam vollbringen, der Stärkste scheint am mächtigsten allein zu sein (Trugschluss) (VA, S. 236), sein heißt immer, zu existieren ohne seinesgleichen (EÜtH, S. 972)
Anonymität	Handeln, das in ihr verbleibt ist sinnlos (VA, S. 222)
antisozial	Verlassenheit und logisch-ideologisches Deduzieren sind eine derartige Situation (EÜtH, S. 978)
Einsamkeit der Philosophen	dem Philosophen leisten immer seine Gedanken Gesellschaft (VA, S. 93)

Begriff	Beispiel (Fundstelle/n)
Geheimnis, geheim	des Anfangs und des Endes sterblichen Lebens (VA, S. 77; IwV, S. 68; Arendt 2012c, S. 8; DU, S. 30)
Isolation, Isolierung, Isoliertheit	Handeln in ihr nicht möglich (VA, S. 234), Der Herrscher und Befehlshaber bleibt allein und isoliert von den anderen (VA, S. 236), „to be isolated ist to be deprived of the capacity to act“ (THC, S. 188), charakteristisch für Konzentrationslager, unter totalitären Regimes perfektioniert (Arendt 1989, S. 23)
mysteriös	was sich in der Öffentlichkeit abspielte hatte nichts Geheimes oder Mysteriöses an sich (Arendt 2012c, S. 8)
privat-gesellschaftlich	-es Leben, zerstört durch Terror im Totalitarismus (EUtH, 974f.)
subjektiv	alle anderen Sinne außer dem Gemeinsinn sind von sich aus rein subjektiv und privat (VA, S. 359)
verborgen / Verborgenheit	nicht-privatives Merkmal des Privaten (VA, S. 86)
Weltlosigkeit	kann zu politischem Phänomen werden (EUtH, S. 679; VA, S. 68, 310)
weltzerstörend	Liebe ist (VA, 309f.)
„Tätigkeiten“, Ereignisse, Sphären	
Arbeit	(VA, passim)
Eigentum, Privateigentum	(VA, passim)
Erziehung	zu totaler Herrschaft (EUtH, S. 936; IwV, S. 166; KdE)
Familie	in der Antike gebildet von Frauen und Sklaven (VA, S. 88)

Begriff	Beispiel (Fundstelle/n)
Flüchtigkeit	ist im Privaten „zu Hause“ (VA, S. 89f.)
Geburt	Natalität, biologisch (VA, S. 18)
Gewalt	Gegenteil zu politisch sein, in Polis leben (VA, S. 37; ÜR, S. 144f.)
Haushalt	(VA, S. 37, passim)
Intimität	Intimität der Freundschaft (Privatbereich der Familie) (VA, S. 267), intimes Verhältnis zwischen Geschichten und ihrem Veranlasser (VA, S. 227), Rebellion gegen Gesellschaft (VA, S. 88)
(Lebens-)Notwendigkeit(en)	durchherrschte alle Tätigkeiten, die in den Bereich des Haushalts fielen (VA, S. 40f., 86; ÜR, S. 145f.); historische (ÜR, S. 73f., 127)
Liebe	als Nächstenliebe (VA, S. 67), (VA, 309f. Arendt 2012c, „Laudatio auf Karl Jaspers“, im Folgenden zit. als ‚LKJ‘, S. 98)
Scham	Gegensatz zu Ehre (VA, S. 89f.)
Zwang	Gegenteil zu politisch sein, in Polis leben (VA, S. 37)

Abstrakta und Bilder

Dunkelheit	des Privaten (ÜR, S. 159), des menschlichen Herzens (ÜR, S. 122)
Einsiedler	in der Wüste (VA, S. 33), hermit (THC, S. 22)
Heimat	„eine wirkliche Heimat für sterbliche Menschen“ (VA, S. 212), „die Welt bietet Menschen eine Heimat in dem Maße, in dem sie menschliches Leben überdauert, ihm widersteht und als objektiv-gegenständlich gegenübertritt“ (VA, S. 16) die Welt dient den Sterblichen für eine begrenzte Zeit als Heimat (KdE, S. 273)

Begriff	Beispiel (Fundstelle/n)
Meer	der Notwendigkeit (ÜR, S. 354)
passion (engl.)	as opposed to action (LKJ, S. 90), wer handelt erduldet, erleidet immer zugleich auch (VA, S. 298)
Wüste	Oasen in der Wüste (ÜR, S. 354; EUtH, S. 978)
Superlative	
Religion	die privateste aller Angelegenheiten (ÜdB, S. 30)
Schmerz	die privateste aller Erfahrungen (VA, S. 63)

Die Tabelle zeigt die Abgrenzungen und Überschneidungen verschiedener Begriffe bei Arendts Versuch, das Private zu verstehen. Dabei wird, wie bereits in Kapitel 2.1 angedeutet, veranschaulicht, wie breit die Bedeutungsspanne dessen ist, was als ‚privat‘ bezeichnet wird, zumal bei einigen der Ausdrücke der Zusammenhang mit Privatheit auf den ersten Blick nicht erkennbar ist. An der Zusammenstellung dieser Aspekte wird deutlich, dass das Private, wie ich in dieser Arbeit belege, für Arendt nicht nur repressiv ist (VA, S. 89f., vgl. Kapitel 2.2.3 und 3). Im Folgenden werde ich einige, für Arendt zentrale Wörter kommentieren.

Die Formulierung, dass Liebe nicht nur weltlos, sondern sogar weltzerstörend, nicht nur apolitisch, sondern sogar antipolitisch sei, verweist, wie die Superlative der Arendt’schen Definitionen von Religion und Schmerz, auf eine Steigerung und auf das Private und den Zustand der Privatisierung als graduelles Phänomen. Politik und Welt werden durch Liebe zerstört. In diesem Fall ist dies jedoch nicht negativ (vgl. auch Kapitel 3.4.2), im Gegensatz zu anderen Fällen, wie z.B. der von Exilantinnen und Exilanten erfahrenen Weltlosigkeit (vgl. Kapitel 3.2.2).

Arendt unterscheidet explizit zwischen Privatheit und Intimität. Die „Intimität“ ist ihrer Meinung nach eine Erfindung der Neuzeit als Er-

satz für den Bereich des Privaten, dessen Verlust nach der Geburt der Gesellschaft, d. h. als vormals private Angelegenheiten öffentlich wurden, entdeckt wurde. Ein konkretes Beispiel für etwas Privates, das öffentlich wurde, ist für Arendt die politische Ökonomie, deren Bezeichnung allein für antikes Denken eine *contradictio in adiecto* dargestellt hätte (VA, S. 39). Der „erste bewußte Entdecker und gewissermaßen Theoretiker des Intimen“ sei Jean-Jacques Rousseau gewesen (VA, S. 49). Arendt stellt dem Begriff Öffentlichkeit außerdem die Begriffe „geheim“ und „mysteriös“ gegenüber (Arendt 2012c, S. 8). Wie sie herausgearbeitet hat, spielen Geheimnisse für das Umsetzen totaler Ideologien und des Einsetzen dieser Systeme eine große Rolle.

Ein seltsames Antonym zur Öffentlichkeit, das Arendt im Vergleich zwischen dem tätigen und dem betrachtenden Leben ausmacht, ist die „Wüste“. Sie zitiert Hugo von Sankt Viktor, nennt jedoch seinen Namen nicht explizit, da sie sagt, dass sie ihn „binahe beliebig“ herausgegriffen habe, da die Vorstellung, dass die Betrachtung der „höchste Bewusstseinszustand“ sei, so alt sei, wie die abendländische Philosophie (LdG, S. 16). Das tätige Leben sei mühselig („laborious“) und spiele sich in der Öffentlichkeit ab, während „das betrachtende dagegen die reine Ruhe“ sei, die sich in der „Wüste“, im Original „desert“, (z.B. Arendt 1978, *The Life of the Mind*, im Folgenden zit. als ‚LoM‘, S. 6), abspiele (LdG, S. 16). Die Praxis des Totalitarismus verglichen mit der Praxis der Tyrannis erscheine, als „sei das Mittel gefunden worden, die Wüste selbst in Bewegung zu setzen, den Sandsturm loszulassen“, damit dieser sich auf „alle Teile der bewohnten Erde“ legen möge (z.B. EUtH, S. 978; vgl. auch Benhabib 1995, S. 100f.; King 2013, S. 39). Arendt benutzt das Bild der Wüste auch im wörtlichen Sinn, um ihr Pluralitätsverständnis zu verdeutlichen. Noch nicht einmal ein Einsiedler in der Wüste sei völlig von allen abgeschnitten, auch über ihn gibt es Informationen, Menschen haben ihn gezeugt, eine Frau hat ihn geboren, und es gibt die Erinnerung an ihn, bevor er beschlossen hat, allein zu leben. Laut Arendt gäbe es „kein menschliches Leben, [...] das nicht, sofern es etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der

Anwesenheit anderer Menschen“ (VA, S. 33) zeuge. Arendt verweist hier mit „sofern es etwas tut“, auf das Thema ihres gesamten Buches, das tätige Leben. Aber auch im Denken sind die anderen Menschen nicht völlig abwesend (vgl. unten und Kapitel 3.4.2 und 3.5). Sie konkretisiert, dass alle „menschlichen Tätigkeiten“ dadurch bedingt seien, dass Menschen zusammenleben, aber nur das Handeln sei „nicht einmal vorstellbar“, also nicht einmal durch Denken repräsentierbar, außerhalb der Menschengesellschaft (VA, S. 33), da die Grundbedingung des Handelns die Pluralität sei. Neben dem Vergleich mit einer Wüste verwendet Arendt für die Beschreibung des totalen Terrors die Metapher eines „eisernen Bandes“ (EUtH, S. 955). Die „konstitutionelle Regierungsform“ beschreibe Arendt, so Seyla Benhabib, hingegen mit einem Raum, „in dem das Gesetz wie Zäune zwischen den Gebäuden“ stehe. Somit gebrauche Arendt allein für die Beschreibung des Totalitarismus kein „topographisches“ Bild (Benhabib 1995, S. 100f.).

Interessant sind zudem die Übersetzungen verschiedener Begriffe, so wird beispielsweise „loneliness“ mit Isoliertheit und Verlassenheit übersetzt (u.a. Arendt 1958a, *The Origins of Totalitarianism*, im Folgenden zit. als ‚OT‘, S. 465ff.; EUtH, S. 976f.; ÜdB, S. 81ff.)²⁸ Arendt grenzt das Alleine-Sein strikt gegen politisches Handeln ab: „Wahres politisches Handeln“ zeige sich als Akt einer Gruppe, der man beitrete oder eben nicht. Bei allem, was immer ein Mensch alleine tue, sei er oder sie kein „wirklich politisch Handelnder, sondern [...] ein Anarchist“ (IwV, S. 83). Aber offensichtlich ist es gar nicht so einfach, alleine zu sein, da sie in Bezug auf das Denken einen, wie sie selbst zugibt „merkwürdigen“ Satz zitiert, den Cicero Cato zuschreibe:

28 | Vgl. zu Arendts eigenen Übersetzungen auch Kapitel 1. Arendts philosophische Sorge um „loneliness“ werfe im Allgemeinen ein nicht unbeträchtliches Licht auf „American loneliness“, sei letztlich jedoch nicht dasselbe (King 2013, S. 36).

[...] numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset, was übersetzt etwa heißt: „Niemals ist man tätiger, als wenn man dem äußeren Anschein nach nichts tut, niemals ist man weniger allein, als wenn man in der Einsamkeit mit sich allein ist.“ (VA, S. 415)²⁹

Diese auf den ersten Blick scheinbar widersprüchliche Feststellung, mit der sie ihre Überlegungen zur *Vita activa* beendet und zum „Denken“ überleitet und ihre Ausführungen *Vom Leben des Geistes* beginnt, wird von Arendt verwendet, um ihre Zweifel daran auszudrücken, dass ‚praxis‘ nicht einfach das sei, was der Mensch tue, im Gegensatz zu dem, was er denke.³⁰ Sie stellt das Zitat in der Einleitung zu „Das Denken“ (LdG) in den Zusammenhang ihres Vorhabens. Wenn wir annähmen, dass Cato Recht hätte, lägen folgende Fragen auf der Hand: „Was ‚tun‘ wir, wenn wir nur denken? Wo sind wir, die wir gewöhnlich stets von Menschen umgeben sind, wenn wir mit niemandem als uns selbst zusammen sind?“ (LdG, S. 18).³¹

29 | Die deutsche Übersetzung in *Vom Leben des Geistes* weicht leicht von der hier zitierten ab: „Nie ist der Mensch tätiger, als wenn er nichts tut, und nie ist er weniger allein, als wenn er für sich allein ist.“ (LdG, S. 17). Ich halte mich jedoch an diejenige aus *Vita activa*, da Arendt deren deutsche Fassung auf Grundlage einer „Rohübersetzung“ selber geschrieben hat (vgl. IwV, S. 293). Die englische Übersetzung des lateinischen Zitats lautet: „Never is he more active than when he does nothing, never is he less alone than when he is by himself [...]“ (THC, S. 325; LoM, 7f.; vgl. auch DT, S. 251). Vgl. auch das abweichende lateinische Zitat im *Denktagebuch*: „Numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset“ [...]“ (DT, S. 445).

30 | Arendt zitiert sich, bzw. ihre eigene, von ihr vorgenommene Unterteilung der *Vita activa* an dieser Stelle indirekt selbst: „Im Vergleich zu dieser Ruhe spielte es keine Rolle mehr, ob man den Boden bearbeitete [also arbeitete, Anm. JMM], oder Gebrauchsgüter herstellte, oder mit anderen in bestimmten Unternehmungen zusammenarbeitete [also handelte, Anm. JMM]“ (LdG, S. 17).

31 | Zum Topos des Denkens vgl. auch Kapitel 3.5

Beim Denken, das laut Platon ein „stummes Selbstgespräch“ (LdG, S. 16, 184) sei, seien wir deshalb nicht alleine, weil wir uns in einem Gespräch mit uns selbst befänden. Das Wesen des Denkens ist, wie Sokrates laut Arendt entdeckte, das „Zwei-in-einem“ (LdG, S. 184). Arendt präzisiert, dass das Denken „existentiell gesehen“, etwas sei, das man allein tue, aber nicht einsam, denn allein sein hieße „mit sich selbst umgehen“. Aber „[...] einsam heißt allein sein, ohne sich in das Zwei-in-einem aufspalten zu können; [...] man könnte sagen: Ich bin Einer und ohne Gesellschaft“ (LdG, S. 184). Dies hat Konsequenzen für die Tätigkeit des Denkens, die mit der Tatsache der Pluralität zusammenhängt, denn dass der Mensch „wesentlich in der Mehrzahl“ existiere, zeige sich

am allerdeutlichsten vielleicht daran, daß sein Alleinsein das bloße Bewußtsein von sich selbst, [...] in eine Dualität während des Denkens überführt. Diese *Dualität* zwischen mir und mir macht das Denken zu einer wirklichen Tätigkeit [...] (LdG, S. 184).

Der „Dialogcharakter“ des Denkens als „geistiges Zwiegespräch“ sei nicht so leicht zu erkennen sei, da es stumm und deshalb sehr schnell passiere.³² Die denkende Person stelle sich immer wieder selber die Sokratische Grundfrage: „Was meinst du, wenn du sagst...?“. Einziges Kriterium des Sokratischen Denkens sei nicht die Wahrheit, sondern „die Übereinstimmung mit sich selbst“, in dem Moment, in dem dies nicht mehr der Fall ist, werde der Mensch sein „eigener Gegner“ (LdG, S. 184). Die Herausgeberinnen des *Denktagebuchs* verweisen darauf, dass die deutsche Übersetzung missverständlich sei, weshalb ich im Folgenden das englischsprachige Original wiedergebe:

32 | An dieser Stelle hat „stumm“ keine negative Konnotation, im Gegensatz zu den Rechtlosen sowie den Sklaven, die keine Stimme haben, nicht handelnd und sprechend vor anderen erscheinen können, weshalb ihnen keine Wirklichkeit zukommt (vgl. Kapitel 3.2.2).

Thinking, existentially speaking, is a solitary but not a lonely business; solitude is that human situation in which I keep myself company. Loneliness comes about when I am alone without being able to split up into the two-in-one, without being able to keep myself company, when, as Jaspers used to say, 'I am in default of myself' (*ich bleibe mir aus*), or, to put it differently, when I am one and without company. (LoM, S. 184)

Zur Verdeutlichung der Unterscheidung zwischen Verlassenheit, Isoliertheit und Einsamkeit³³ kann auch ein Eintrag aus Arendts *Denktagebuch* (DT, S. 459; vgl. auch DT, S. 460, 461, 463, 521) aus dem Oktober 1953 dienen, bei dem sie die „elementaren menschlichen Tätigkeiten als Modifikationen der Pluralität“ aufführt:

Arbeit	Verlassenheit	natürliche Kraft (daher Arbeitskraft)	Leben.	
Herstellen	Isoliertheit	Gewalt	„human artifice“.	
Handeln	Zusammen	Macht	gemeinsame Welt	Gruppe etc.
Denken	Einsamkeit	Zwei-in-Eins = Gewissen	die Andern im Ebenbild meiner selbst	Menschheit.
Lieben	Zweisamkeit	Weltlosigkeit in Natur	Leben	Entstehen der Welt.

Diese Aufstellung³⁴ zeigt erneut, dass das Wortfeld des Privaten auch in Arendts Verständnis breit ist. Warum wurde dennoch in der Forschung häufig ausschließlich der antike Haushalt als Vorbild für das

33 | Dieser „Themenbereich“ beschäftigte Arendt „lebenslang“ (vgl. zur innerweltlichen Entstehungsgeschichte DT, S. 1063f.).

34 | Die leeren Felder entsprechen jeweils einer Auslassung in Arendts Aufzeichnung, Formatierung durch die Autorin.

moderne Private betrachtet? Im Folgenden werde ich einen Grund dafür untersuchen: Arendts eigene begriffliche Unschärfe.

2.2.2 ‚Öffentlich‘ heißt politisch, ‚privat‘ Haushalt und Notwendigkeit?

In Arendts Schriften hat es teilweise den Anschein, als würde sie die Worte ‚öffentlich‘ und ‚politisch‘ synonym verwenden,³⁵ vgl. z.B. ihre Definition von nicht-politischem Handeln, das „nicht in der Öffentlichkeit vor sich“ ginge (ÜdB, S. 102). „Politisch gesprochen“ definiert sie als „vom Standpunkt der Gemeinschaft, oder der Welt, in der wir leben“ (ÜdB, S. 52). Jedoch stellt sie in ihrer unveröffentlichten Einführung *Was ist Politik?* (WiP) klar, dass es auch öffentliche Räume gäbe, oder zumindest in der Antike gegeben habe, die keine politischen Räume gewesen seien. Als Beispiel nennt sie Platos Akademie. Hier habe es sich auch um einen Raum gehandelt, der, wie die politische Öffentlichkeit der Polis, befreit war von den Lebensnotwendigkeiten. Gleichzeitig war er auch befreit von der Notwendigkeit, Politik betreiben zu müssen, was als eine Bürde empfunden werden konnte (VA, S. 47). Dies war beispielsweise bei Despoten der Fall; auch der aufgeklärte Tyrann sei nicht frei gewesen (vgl. ÜR, S. 36f., vgl. hierzu auch unten, Kapitel 3.4). Die Akademie war allerdings „der Raum der Wenigen und ihrer Freiheit“ und nicht der Vielen und ihrer Freiheit (WiP, S. 57). Sie war „öffentlicher, nicht-privater Bereich“, konnte jedoch „unmöglich die gleichen Funktionen erfüllen [...] wie der politische, der alle die überhaupt der Freiheit fähig waren, einschloss“ (WiP, S. 58). Dies hinge damit zusammen, dass die Wenigen, so Arendt, sofern sie sich von den Vielen getrennt hätten, in eine Abhängigkeit von diesen geraten seien, und „zwar in allen Fragen des Miteinander-Lebens, in

35 | Benn und Gaus nennen dies als generelle Beobachtung (Benn und Gaus 1983).

denen wirklich gehandelt werden“ müsse (WiP, S. 58). An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, ob dieses Verständnis Arendts weiterhin „aristotelisch“ ist. Arendt verwendet hier offenbar den Begriff der Vielen entgegen der antiken Tradition, derzufolge die Vielen, „hoi poloi“ gerade nicht an der Politik teilhaben, keine Macht haben sollten (vgl. ÜR, S. 35f.).³⁶ Arendt hingegen ist sogar der Meinung, dass „politische Angelegenheiten eigentlich nicht nur die Vielen, sondern schlechterdings alle Einwohner eines Territoriums“ (ÜR, S. 355) angingen. Sie betont an anderer Stelle die zahlenmäßige Begrenzung der Bürger der Polis (VA, 54f.). Hier zeigt sich das verklarte Antike-Bild, das ihr vorgeworfen wurde. Nur die griechischen Bürger konnten am politischen Leben teilhaben.

Der „eigentlich politische Raum“ sei „die öffentliche uns allen gemeinsame Welt“ (WiP, S. 45). Politisch werde der öffentliche Erscheinungsraum erst, wenn er „in einer Stadt gesichert [. . .], also an einen greifbaren Platz gebunden“ (WiP, S. 45) sei. Wie das ans Eigentum gebundene Private benötigt also im Arendt’schen Verständnis das Öffentliche einen konkreten Raum. Die Polis sei politisch und von unterseide sich von „anderen Siedlungen“, da sie „eigentlich nur um den öffentlichen Raum herumgebaut [. . .] [sei], den Marktplatz, auf dem die Freien und Gleichen sich jederzeit treffen“ (WiP, S. 46; vgl. auch ÜR, S. 354) könnten.

Was bedeutet dies für das Private? Gibt es ein Synonym für „Privatheit“ für Arendt? In ihren Ausführungen zur antiken Polis/oikos'-Unterscheidung in *Vita activa* verwendet sie den Begriff Haushalt; in der deutschen, wie der englischsprachigen Version heißt ein Kapitel „Die Polis und der Haushalt“ (VA, S. 5), bzw. „The Polis and the Household“ (THC, S. V, vgl. auch oben FN 25). Im genannten Kapitel führt Arendt aus, dass die *einfache* Unterscheidung zwischen privat und öf-

36 | Vgl. auch Aristoteles' Ablehnung der Demokratie als Herrschaft der Armen (Aristoteles 2009, 1279bf.).

fentlich „dem Bereich des Haushalts auf der einen, dem Raum des Politischen auf der anderen Seite“ entspräche, und diese Bereiche „als unterschiedene, genau voneinander getrennte Einheiten zum mindesten seit Beginn des antiken Stadt-Staates existiert“ hätten (VA, S. 38). Wenn es also eine einfache Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten gibt, so deutet dies darauf hin, dass Arendt davon ausgeht, dass es eine komplexere Unterscheidung geben müsse. Tatsächlich betont sie, dass die „Neuzeit mit ihrem modernen Begriff der Gesellschaft die Dinge noch einmal kompliziert“ hätte (VA, S. 38).³⁷

Diese Unterscheidung erinnert auch an den von feministischen Theoretikerinnen kritisierten Umstand, dass ‚weiblich‘ mit Natur und ‚männlich‘ mit Kultur gleichgesetzt wurde (vgl. z.B. Ortner 1998, vgl. hierzu auch oben Kapitel 2.1.4). Auch Arendt stellt in ihrer historischen Untersuchung fest, dass Frauen (und Sklaven) „im Verborgenen gehalten“ wurden, weil „alle körperlichen Funktionen ‚privat‘ sind und verborgen werden müssen, all das, wozu der Lebensprozeß unmittelbar nötig“ (VA, S. 88), was in einer basalen Hinsicht immer noch zuträfe. Allerdings seien vor der Neuzeit darunter alle Tätigkeiten gefallen, „die überhaupt der Erhaltung des einzelnen und dem Bestand der Gattung“ gedient hätten (VA, S. 88). Ob Arendt diese Vorstellung von Aufgaben und Berufen, die Männern, respektive Frauen qua Geschlecht zukommen, teilt, ist fraglich. Offensichtlich war sie der Meinung, dass es nicht gut aussähe, wenn Frauen Befehle erteilten (IwV, S. 48). Andererseits äußert sie an gleicher Stelle, dass Philosophie keine männliche Beschäftigung bleiben müsse (IwV, S. 46). Außerdem betont sie, als sie erläutert, was sie unter „Arbeitsteilung“ verstehe, dass eine solche zwischen den Geschlechtern eine „seltsame Vorstellung“ sei, die zudem der Antike fremd gewesen wäre, die nur eine „Berufsteilung“ gekannt habe, da ein anderes Menschenbild galt (vgl. auch Kapitel 3.1):

37 | Im Englischen spricht sie statt von kompliziert von „more confusing“ (THC, S. 28).

„um eine Arbeitsteilung könnte es sich nur handeln, wenn Männer und Frauen gleichermaßen Menschen wären, und eine solche Gleichheit zwischen Mann und Frau war undenkbar [...]“ (VA, S. 427).³⁸ Das Leben von Frauen und Sklaven, die gemeinsam die Familie bildeten, war „arbeitsam“ [...], von den Funktionen des Körpers bestimmt und genötigt.“ (VA, S. 88). Irritierend ist in dieser Hinsicht eine Stelle aus *Vita activa*, bei der es laut Seyla Benhabib so klinge, als würde Arendt die „Veränderungen, die die Neuzeit mit sich bringt“ und damit einbegriffen die Emanzipation der Frauen „bedauern“ (Benhabib 1998, 219f.):

[...] Die Arbeit wie die ihr ja so eng verwandte Armut wurde bekanntlich in den Anfangsstadien der modernen Entwicklung, als die werdende Gesellschaft sie ihres natürlichen Schutzes bereits beraubt hatte, der öffentliche Raum aber noch nicht auf die Entprivatisierung des Privaten vorbereitet war, wie ein Verbrechen behandelt; [...] Daß die Neuzeit die Arbeiter und die Frauen in nahezu dem gleichen historischen Augenblick emanzipiert hat, geht nicht nur auf Konto einer größeren Vorurteilslosigkeit, sondern hängt aufs engste damit zusammen, daß die moderne Gesellschaft die mit den Lebensnotwendigkeiten verbundenen Tätigkeiten und Funktionen aus ihrem jahrtausendealten Versteck an das Licht der Öffentlichkeit gebracht hat [...] (VA, S. 89).³⁹

38 | Arendt verweist an dieser Stelle auch auf eine weitere Anmerkung ihrerseits, in der sie erläutert, warum Frauen und Sklaven für Aristoteles zur „gleichen Kategorie“ gehörten. Ihre wissenschaftlich-nüchterne Darstellung wirft die Frage auf, ob sie selber diese Einschätzung teilt (VA, S. 434). Im Gegensatz zu Arendt betonte Aristoteles nicht den agonalen Aspekt (Pitkin 1981, 338ff.).

39 | Im englischsprachigen Original schreibt Arendt an dieser Stelle „few remnants of strict privacy“ (THC, S. 73), wobei sich die Frage stellt, was sie unter strikter Privatheit versteht. Ihrer Meinung nach ist Privatheit also, wie bereits oben angedeutet, steigerungsfähig. Offenbar gibt es am betrachteten Zeitpunkt noch Privatheit, nur eben so gut wie keine „strikte“ mehr.

Angesichts dieses Absatzes fragte sich bereits Hannah Fenichel Pitkin ob Arendt Zweifel an der „Emanzipation“ von Arbeitern und Frauen gehabt hätte, und ob sie wirklich eine solch verachtenswerte Doktrin vertreten habe, die allen außer einer Handvoll Männern, die alle anderen beherrscht und durch Gewalt von Privilegien ausgeschlossen und ihnen somit die Möglichkeiten der Freiheit, eines wahrhaft menschlichen Lebens und der Wirklichkeit verweigert hätten (Pitkin 1981, S. 336).

An anderer Stelle bemerkt Arendt jedoch, dass Arbeiter und Frauen ein „Recht auf das Öffentliche“ hätten, dass sie Personen seien, wenn auch ihre Emanzipierung sie nicht als Personen betroffen habe, sondern als Tragende „notwendige[r] Funktionen im Lebensprozess der Gesellschaft“. Die moderne Gesellschaft emanzipierte das Leben und die es erhaltenden Tätigkeiten aus der „Verborgenheit der Privatsphäre“ und setzte sie dem „Licht der Öffentlichkeit“ aus. Im Vergleich zu Kindern, habe es sich bei Arbeitern und Frauen um eine „echte Befreiung“ gehandelt. Kinder hingegen seien der Öffentlichkeit ausgeliefert und dieser preisgegeben worden (KdE, 268f.).

Wie Arendts Relativierungen hinsichtlich des „einfachen“ Unterschieds und der „elementaren und grundsätzlichen Hinsicht“ jedoch bereits vermuten lassen, beschränkt sich ihre Beschreibung sowie das historische Vorhandensein des Privaten nicht auf Notwendigkeit. Hier handelt es sich um eine der beiden unten weiter ausgeführten nicht-privativen Eigenschaften des Privaten (vgl. Kapitel 2.2.3 und Kapitel 3).

2.2.3 Licht und Verborgenheit

Zur Beschreibung dessen, was die Öffentlichkeit ausmacht, verwendet Hannah Arendt die Metapher des Lichts.⁴⁰ Zusammenhängend mit

40 | Vgl. auch ihre Thematisierung der Metapher des Lichts bei Plato (VA, S. 286).

dieser beschreibt sie das Private, den oikos, als dunklen, verborgenen Raum (vgl. VA, S. 79).

Das „helle Licht der Öffentlichkeit“ würde bestimmte Dinge, die „natürlicherweise“ im Privaten beheimatet seien, zerstören, wenn diese an die Öffentlichkeit gelangten. Als Beispiele nennt Arendt Geburt und Tod, deren Gründe uns unbekannt seien. Sie erklärt dies etwas kryptisch damit, dass wir nicht wüssten wohin wir gingen, wenn wir stürben und woher wir kämen, wenn wir geboren würden (VA, S. 77).⁴¹ Alles Lebendige benötige die „Geborgenheit eines Dunkleren“ (KdE, S. 267), um wachsen zu können.⁴² Auch Kinder, als Menschen, die „im Werden“ und „noch nicht“ seien (KdE, S. 268), könnten nicht gedeihen, wenn sie ständig besagtem Licht ausgesetzt seien. Auch Erwachsene bedürfen zur Persönlichkeitsentwicklung offensichtlich in Arendts bildlich ausgedrückter Ansicht des Schutzes des Privaten:

Und nicht nur ist des Menschen Herz dunkel, so dunkel, daß mit Gewißheit noch kein Menschaugen es hat durchschauen können, die Eigenschaften des Herzens bedürfen dieser Dunkelheit und des Schutzes gegen das Licht der Öffentlichkeit, um sich entfalten oder auch nur bleiben zu können, was sie sind: die innersten, verborgenen Antriebe, die sich zur öffentlichen Schaustellung nicht eignen. [...] [D]ie Antriebe hinter den erscheinenden Taten und Worten [werden] durch das Erscheinen in ihrem Wesen zerstört. (ÜR, S. 122)

Arendt betont, dass etymologisch sowohl das griechische Wort ‚megaron‘ als auch das lateinische Wort ‚atrium‘ für das Innere des Hauses

41 | Beate Rössler stellt ebenfalls fest, dass wir dem Zuhause die Funktion zuschreiben würden, „in fundamentaler Weise unser Leben, unsere Identität schützen und ermöglichen zu können“, auch wenn „jedenfalls hierzulande“ Sterben und Geburt nur noch selten zu Hause erlebt würden (Rössler 2001, S. 256).

42 | Auch hier gebraucht Arendt eine relative Bestimmung des Privaten. Es geht nicht um völlige Dunkelheit, sondern nur um ein „Dunkleres“.

die Konnotation von Dunkelheit und Schwärze hätten (VA, S. 434).⁴³ Allerdings versage, so Arendt zur Beschreibung des *absolut* „Private[n] und Subjektive[n] selbst [...] [die] metaphorische Kraft“ der Sprache (VA, S. 138),⁴⁴ da diese sich an der Welt und ihrer dinglichen Gegenständlichkeit orientiere (VA, S. 138). Das Öffentliche lässt sich offensichtlich gut metaphorisch darstellen, während Arendt mit der dem hellen Licht der Öffentlichkeit entgegengesetzten „Verborgeneit“ (VA, z.B. 89, 96) des Privaten mehrfach versucht, eine Metapher zu finden, die seine Eigenheiten umschreibt.⁴⁵

43 | In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* spricht sie auch vom „Tageslicht der Öffentlichkeit“ (EUtH, S. 799, Hervorhebung von mir, JMM), eine entsprechende Nachtmetapher für das Private findet sich jedoch nicht, vgl. jedoch an einer Stelle die „Nacht der Konzentrationslager“ und die „Nebel der Sanatorien“ (EUtH, S. 786). Diese Formulierung erinnert an den sog. „Nacht- und Nebel-Erlass“ des Nationalsozialismus'. Arendt bezieht sich an dieser Stelle aber nicht direkt auf diesen, sondern auf Stalins „Führerschicht“ (EUtH, 786, vgl. jedoch ebd. 915). Vielleicht spielt Arendt nur auf die deutsche Redewendung „Bei Nacht und Nebel“ an.

44 | „Sprachlos“ ist auch das Entsetzen angesichts der Schrecken des Nationalsozialismus' (ÜdB, S. 18f.).

45 | Arendt thematisiert selbst an verschiedenen Stellen den Gebrauch von Metaphern. Sie unterstelle, so schreibt sie in *Vita activa*, dass „alles Denken, daß sich außerhalb des Mathematischen bewegt, seinem Wesen nach metaphorisch ist und daß jeder philosophische Begriff seine Evidenz dem metaphorischen Gehalt verdankt, den er gleichsam verkürzt ausspricht“ (VA, S. 286). In *Vom Leben des Geistes* erläutert sie den Zusammenhang zwischen der Metapher und dem Unsagbaren (LdG, Kap. 13). In Bezug auf „Geschichte“, eines ihrer zentralen Forschungsinteressen, schreibt sie beispielsweise, dass die Verwendung dieses Wortes für die Geschichte einer Menschengruppe eigentlich eine Metapher sei (VA, S. 227f.), und interessanterweise Plato die gleiche Metapher wähle wie die neuzeitliche Geschichtsphilosophie, und einen „hinter dem Rücken der Menschen handelnden Unbekannten“ als verantwortlichen „Jemand“ im po-

Eine erstmals 1968 erschienene Essaysammlung mit Aufsätzen über Personen, die zu „bestimmten Anlässen oder Gelegenheiten“ (Arendt 2012c, S. 7) entstanden sind, überschreibt sie mit *Men in dark times*, der Übersetzung eines Zitats aus dem Gedicht „An die Nachgeborenen“ von Bertold Brecht (Brecht 1997) (Arendt 1968, *Men in dark times*, im Folgenden zit. als ‚MdT‘) und bezieht das Bild auf die historischen Umstände.⁴⁶ Dort bringt sie außerdem einige ihrer zentralen Thesen auf den Punkt, so z.B. dass Menschen und Ereignissen Wirklichkeit nur zukomme, wenn sie sich in der Öffentlichkeit abspielen (Arendt 2012c, S. 8). Arendt ist interessiert an finsternen Zeiten in der Geschichte, zu denen es keine politische Öffentlichkeit gab. In ihrer „Laudatio auf Karl Jaspers“ anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an ihn spricht Arendt davon, dass Humanität, dasjenige Personhafte, das einen Menschen ausmacht, nur durch das „Wagnis der Öffentlichkeit“ (Vgl. Jaspers 2012, S. 124) gewonnen würde. Dies geschehe, indem man sein „Leben und seine Person“ mit in diese hineinnehme. Hierbei müsse riskiert werden, etwas zu zeigen, „was nicht ‚subjektiv‘“ und deshalb für die handelnde Person „weder erkennbar noch verfügbar“ sei (LKJ, 92f.). Ähnlich führte sie dies auch in *Vita activa* aus. Wer öffentlich handelnd und sprechend in Erscheinung trete, offenbare etwas von sich, das ihm selbst nicht zugänglich sei (vgl. VA, S. 219). Deshalb war in der Antike Mut eine politische Kardinaltugend. Er wurde benötigt, um den

litischen Handeln suche (VA, S. 229f.). Beunruhigt ist sie außerdem, aufgrund der neuzeitlichen Metaphern für Menschen, die „mechanistisch“ seien, da sich gezeigt habe, dass „Menschenmaterial“ keine „harmlose Metapher“ sei. In der Antike habe man zu Vergleichen mit Tieren gegriffen (VA, S. 461, FN 15), zu „biologischen Metaphern“ (vgl. ÜR, S. 74).

46 | Auf Deutsch erstmals 1989 erschienen (Arendt 2012c). Im Vorwort erläutert sie den Zusammenhang zwischen den behandelten Personen, die alle außer Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), Zeitgenossinnen und -genossen des 20. Jahrhunderts gewesen seien (Arendt 2012c, S. 8).

„schützenden Bereich von Hof und Haus zu verlassen“, da man sich nur innerhalb des Privaten „der Sorge um das Leben und das Überleben“ habe widmen können (VA, S. 46). Die Kühnheit, das Private zu verlassen, war die Vorbedingung aller Politik und somit der Freiheit (vgl. VA, S. 232). Das Wagnis erinnert auch an die Bühnenmetapher für Öffentlichkeit (vgl. unten). In Abgrenzung zu diesem scheint das Private also der Normalzustand zu sein.

Arendt selbst bringt die Unterscheidung zwischen Öffentlichem und Privatem an zwei Stellen unter Berücksichtigung der Licht- / Verborgenen-Metapher auf den Punkt. Zum einen sei das „sarkastische, widersinnig klingende“ Zitat Heideggers: „Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles“ die „prägnanteste Zusammenfassung bestehender Bedingungen“ (Arendt 2012c, S. 9). In ihrem *Denktagebuch* notierte sie hierzu: Heidegger meine diese Aussage es im Sinne des „Zerredens“. Sie träfe für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts zu. Das, was in der Öffentlichkeit geschehen sei, habe alles verfinstert, „was eigentlich an die Öffentlichkeit gehörte“. Dies würde im Umkehrschluss bedeuten, dass die „vier Wände, die dazu da sind, uns vor dem Licht der Öffentlichkeit zu bergen“, jetzt dazu dienen würden, „die Finsternis abzuhalten. Wir fliehen ins Private. Das ‚Man‘ ist kein politisches, sondern ein gesellschaftliches Phänomen. Aber es stimmt, dass sich die Gesellschaft an die Stelle des Politischen gesetzt hatte.“ (DT, S. 664). Hier wird ihr Verständnis der Gesellschaft deutlich sowie ihre Annahme, dass der Totalitarismus im 20. Jahrhundert eine völlig neue Regierungsform gewesen sei, deren „Finsternis“ aus dem Privaten ferngehalten werden müsse. Zuvor habe es zwar auch „finstere Zeiten“ gegeben, in denen allerdings das Private, wie sie es versteht, als Schutzraum bestehen geblieben sei.⁴⁷ Es gibt also in Extremsituationen eine politische Dunkelheit, wobei Arendt zu anderen Zeiten die Metapher des Dunklen für das Private verwendet.

47 | Vgl. jedoch hierzu die feministische Kritik (Kapitel 2.1.4).

Zum anderen liefe der „Unterschied zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich [...] letztlich auf einen Unterschied zwischen Dingen, die für die Öffentlichkeit, und denen, die für die Verborgenheit bestimmt“ seien, hinaus (VA, S. 88). Letzteres klingt allerdings fast wie ein Zirkelschluss, denn es handelt sich nicht wirklich um eine Definition, da das Erklärte in der Erklärung wieder auftaucht – allerdings mit dem Unterschied, dass Arendt das Wort Öffentlichkeit wiederholt, während die dem Privaten gegenüberstehende Vokabel die „Verborgenheit“ ist. Gleichzeitig ist dieses Zitat ein Beleg für Arendts Sozialontologie, dafür, dass Arendt normativ annimmt, dass es Dinge und Tätigkeiten gibt, die „natürlicherweise“ aufgrund ihrer Eigenschaften jeweils in das Private oder das Öffentliche gehören, bzw. hier noch eine Art höherer Bestimmung anklingt, wenn die jeweiligen Dinge dazu „bestimmt“ sind, sich in der ihnen angemessenen Sphäre zu befinden. Im folgenden Zitat wird Arendts Verständnis des Privaten als positiver Schutzraum deutlich:

Das zweite wesentlich nicht-privative Merkmal des Privaten hat mit seiner Verborgenheit zu tun, damit, daß die eigenen vier Wände der einzige Ort sind, an den wir uns vor der Welt zurückziehen können, nicht nur von dem, was in ihr ständig vorgeht, sondern von ihrer Öffentlichkeit, von dem Gesehen- und Gehörtwerden. Wir kennen alle die eigentümliche Verflachung, die ein nur in der Öffentlichkeit verbrachtes Leben [...] mit sich führt. Gerade weil es sich ständig in der Sichtbarkeit hält, verliert es die Fähigkeit, aus einem dunklen Untergrund in die Helle der Welt aufzusteigen; es büßt die Dunkelheit und Verborgenheit ein, die dem Leben in einem sehr realen, nicht-subjektiven Sinn seine jeweils verschiedene Tiefe geben. Die einzig wirksame Art und Weise, die Dunkelheit dessen zu gewährleisten, was vor dem Licht der Öffentlichkeit verborgen bleiben muß, ist Privateigentum, eine Stätte zu der niemand Zutritt hat und wo man zugleich geborgen und verborgen ist. (VA, 86f., vgl. auch Kapitel 3.1)

Die Formulierung „eigenen vier Wände“ spielt auf eine residuale, lokale Privatheit an.⁴⁸ Gleichzeitig ist sie lediglich bezogen, auf solche Kulturen, die Eigentum kennen und „feste“ Wohnstätten haben. Dieser Absatz zeigt teilweise bereits benannte Schwierigkeiten in Arendts Werk auf. Zum einen stellte und stellt für viele Menschen, gerade für Frauen und Kinder, das Private eben keinen Schutzraum zur Verfügung. Es bedarf einer politischen Öffentlichkeit, die bestimmtes Verhalten strafbar macht.⁴⁹ Außerdem verwendet sie keine Argumente, sondern verweist auf vermeintlich allgemeingültige Annahmen.⁵⁰ Die Aussage zur Verflachung bleibt somit bei einer These. Als Quelle bezieht sie sich auf die lateinische sowie die griechische Vokale für das Hausinnere (s.o.). Sie nennt auch kein Beispiel, vermutlich meint sie Politikerinnen und Politiker oder eventuell auch Prominente.

Die Metaphorik von Licht und Dunkelheit untersucht auch Karlfriedrich Herb. Er zitiert die letzten Verse von Brechts *Dreigroschenoper*, denen zufolge die einen im Dunkeln sind, während die anderen im Licht seien und man diejenigen im Licht sähe, die im Dunkeln jedoch nicht. Diese könnten sich, so Herb, wenn sie nicht das Ende dieses Brecht'schen Theaterstücks beschrieben, vorstellen lassen als „Schlüsselszene eines philosophischen Dramas um Privatheit und Öffentlichkeit von Jean-Jacques Rousseau und Hannah Arendt“ (Herb 2001, S. 59), die in der „Licht-Dunkel-Metaphorik“ ihr „je eigenes Ideal der Republik“ entwerfen würden.⁵¹ Dass der Mensch die Öffentlich-

48 | Vgl. Kapitel 3.2.

49 | Vgl. oben Kapitel 2.1.4.

50 | Vgl. oben Kapitel 1.

51 | Arendt selbst zitiert diese Verse von Brecht ebenfalls, bezieht sie jedoch auf die Geschichtsschreibung. „Marx' Versuch, die Weltgeschichte in eine Geschichte von Klassenkämpfen umzudeuten“ sei „von der Absicht geleitet [gewesen] [...], den aus der offiziellen Geschichtsschreibung Ausgeschlossenen einen Platz im Gedächtnis der Nachwelt zu sichern [...]“ (EUtH, S. 713).

keit mache, wie Herb konstatiert (Herb 2001, S. 68), mag für Rousseau stimmen, für Arendt müsste das Subjekt jedoch in den Plural gesetzt werden: freiwillig politisch handelnde und sprechende Menschen „machen“ durch ihre Taten und Worte die Öffentlichkeit. Wenn Menschen die Öffentlichkeit machen können stellt sich die Frage, wie es dazu kommen konnte und kann, dass die Öffentlichkeit unter totaler und tyrannischer Herrschaft vernichtet wurde bzw. wird. Außerdem fragt sich, ob sich ein entsprechender Satz für Privatheit formulieren ließe, etwa „die Gesetzesmauern machen die Sphäre des Privaten“.

Herb schließt seinen Artikel mit dem Hinweis: „Auch hier bewahrt sich: Wo viel Licht ist, ist viel Schatten.“ (Herb 2001, S. 68) Für Arendt dürfte aber das helle Licht des Öffentlichen gar nicht erst in den Bereich des Privaten eindringen, da sonst die Dinge, die natürlicherweise des Schutzes der Verborgenheit bedürfen, zerstört würden. Oder wäre dies temporär doch vorstellbar? Das Problem wäre im Rahmen von Arendts historischer Analyse eher, dass das vorhandene Licht gerade keinen Schatten wirft und die Menschen, die ihm gnadenlos ausgeliefert sind, nicht bestehen können, da die ständige Helligkeit alles zerstört. Insofern ist ein nur im Privaten verbrachtes Leben denkbar, es ist allerdings „wesentlicher menschlicher Möglichkeiten beraubt“ (VA, S. 74), wie das der Sklaven in der antiken Polis, deren Lebensweise gleichsam doppelt unfrei war, weil es einem zweifachen Zwang unterlag, dem „Gezwungenwerden durch das Leben selbst und durch die Befehle des Herrn“ (VA, S. 22). Ein nur in der Öffentlichkeit verbrachtes Leben ist jedoch nicht möglich (vgl. VA, S. 79, 87), da ihm Verflachung droht (vgl. Kapitel 4, vgl. auch Herb 2001, S. 64). Aus Hannah Arendts Ausführungen müsste daher wohl eher abgeleitet werden, dass dort, wo viel Licht ist, auch Schatten benötigt wird.

Eine weitere Metapher, derer sich Arendt für die Beschreibung des Öffentlichen bedient, ist die „Bühne der Welt“ (VA, S. 219). Der Bühnen- und Schauspielvergleich wird auch in anderen Disziplinen, beispielsweise der Psychologie, verwendet. Metaphorisch könne man, so Sabine Trepte, sich ein „Aushandeln zwischen Nähe und Privatsphä-

re vorstellen wie die Arbeit eines Schauspielers“. „Backstage“ entwickelten Menschen mit Hilfe von Vertrauten „unter Bedingungen psychologischer Privatsphäre ihre Rolle“, um dann „on stage“ mit anderen zu interagieren. Trepte betont allerdings auch, dass „[s]o wichtig die psychologische Privatsphäre zur ‚Identitätsentwicklung‘ auch“ sei, „ein Leben ohne ‚Publikum‘, also ohne andere Menschen, [...] gesundheitlich und emotional ebenso negative Folgen [hätte], wie ein Leben ohne Privatsphäre“ (Trepte 2012, S. 61). Dies erinnert an Arendts Annahme, dass ein nur im Privatleben verbrachtes Leben menschenunwürdig sei (VA, S. 78f.). Gesundheit und Emotionen wären für Arendt jedoch Aspekte, die im Privaten angesiedelt sind und sein müssen, während sie selbst in einem Leben ohne Publikum ein defizitäres Dasein sieht, in dem den Handlungen der betreffenden Person keine Wirklichkeit zukommt. Es geht ihr also um Intersubjektivität. Wobei Arendt zugesteht, dass beispielsweise Sklaven im oikos durchaus Kontakte mit anderen Menschen hatten und handelten.⁵²

Die benannten Metaphern bezieht Arendt dennoch im Wesentlichen wiederum auf räumliche Bilder, den „Bereich des Öffentlichen“ und die „Sphäre des Privaten“ (VA, S. 5).⁵³ So beschreibt sie etwa die räumliche Vorstellung des ‚oikosdespotes‘, der aus dem oikos auf die ‚agora‘ hinaustritt, die jedoch auch eine zeitliche Komponente hat

52 | Für die Schauspielmetapher vgl. v.a. auch prominent Goffman (Goffman 2012).

53 | Im Englischen trifft sie diese Unterscheidung jedoch nicht, hier verwendet sie für beide Bereiche das Wort „realm“ (vgl. THC, S. V). Insgesamt entsprechen sich die Kapitelüberschriften in der deutschen und der englischsprachigen Version weitestgehend. Für unsere Belange ist ein Unterschied bemerkenswert, da Kapitel 15 im Deutschen den Titel „Die Abschaffung des ‚toten‘ Eigentums zugunsten der ‚lebendigen‘ Aneignung“ (VA, S. 5) trägt, der im Englischen hingegen „The Privacy of Property and Wealth“ lautet (vgl. THC, S. V). Eigentum und Reichtum haben also, obwohl Arendt deren Verwechslung kritisiert (vgl. Kapitel 3.1), offensichtlich auch Gemeinsamkeiten.

(vgl. Kapitel 3.5).⁵⁴ Dies verdeutlicht, dass ihr am Schutz des lokalen Privaten gelegen ist (vgl. unten Kapitel 3.2). Auch zur Beschreibung des Zwischenmenschlichen spricht Arendt von einem *Bereich* der menschlichen Angelegenheiten (vgl. VA, S. 238). Aufgrund der „Schrankenlosigkeit“, der „Maßlosigkeit“ des Handelns sei dieser Bereich zerbrechlich, auch wenn wir versuchen würden, ihn halbwegs durch Einrichtungen und Gesetze zu stabilisieren (VA, S. 238). Diese Zerbrechlichkeit sei der Natalität geschuldet, da immer neue Menschen in diesen Bereich „fluten“ würden und in seinem Inneren „ihren Neuanfang durch Tat und Wort zur Geltung bringen“ müssten, zu deren Wesen es gehöre, „Anfänge zu setzen und Bezüge zu stiften, aber nicht zu stabilisieren und zu begrenzen“ (VA, S. 238). Als Beispiele, was wir von außen an diesen Bereich heranbringen würden, um zu versuchen, ihn zu stabilisieren, nennt Arendt den „schützenden Zaun um Haus und Hof“ sowie die Landesgrenzen, die die „physische Identität“ und Gesetze, die die „politische Existenz der Völker bestimmen und einhegen“ (VA, S. 238)⁵⁵.

Die eigentliche Metapher, die Arendt zur Beschreibung des zwischenmenschlichen Bereichs verwendet, ist jedoch die eines Netzes, des „Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten“ (VA, S. 222), in das die Beteiligten ihre Taten und Worte wie Fäden hineinweben. Die Vielzahl verwendeter Metaphern deutet darauf hin, wie bemüht Arendt

54 | Vom „Sphärenmodell“ wird auch im Recht gesprochen, vgl. den Beginn dieses Kapitels. Außerdem wurde als Metapher das Bild einer Zwiebel gebraucht, um das Private in seiner Beziehung zum Öffentlichen zu beschreiben (vgl. z.B. Rössler 2008, S. 1024).

55 | Die entsprechende Stelle in der englischsprachigen Fassung ist kürzer und prägnanter. Außerdem betont Arendt im Englischen das Privateigentum, wobei allerdings in der deutschen Redewendung „Haus und Hof“ auch – laut Duden – „der gesamte Besitz“ gemeint ist: „The fences enclosing private property and insuring the limitations of each household, the territorial boundaries [...]“ (THC, S. 191). Vgl. auch Kapitel 3.1.

war, zu verstehen und Begriffe zu klären. Für ihre Leserinnen und Leser sind Arendts Definitionen dabei jedoch nicht immer klar zu erkennen. Auch die Geburt, die in den biologischen Bereich des Privaten gehört, verwendet sie als Metapher zur Beschreibung einer zweiten Geburt im Politischen.

2.2.4 Zweite Geburt und zweites Leben

Arendt betont, dass wir Menschen bedingte Wesen seien und es „so etwas wie eine Spezies Mensch“ nicht gäbe (EUtH, S. 907).⁵⁶ Ihre

56 | Sie wollte keine Anthropologie schreiben, weil es das Wesen sowie die Natur des Menschen nicht gäbe (VA, S. 223), vgl. ihre Ausführungen zur „Condition humaine“ und ihre Abgrenzung zwischen der Bedingtheit und der Natur des Menschen (VA, 18ff.), die einzige Aussage, die etwa über die „Menschennatur“ von Menschen getroffen werden könnte, die auf einen anderen Planeten ausgewandert wären, wäre die, dass sie weiterhin bedingte Wesen seien (vgl. VA, S. 20). Es würde uns nichts zu der Annahme berechtigen, so Arendt, dass der Mensch „überhaupt ein Wesen oder eine Natur im gleichen Sinne besitze wie alle anderen Dinge“, und wenn es „so etwas wie ein Wesen des Menschen geben sollte“, so könne dieses nur durch einen Gott erkannt und definiert werden, wie sie, auch unter Berufung auf Augustinus behauptet. Ihre Ablehnung festzulegen, was *den* Menschen ausmacht, lag begründet in ihrer Totalitarismuskritik und der daraus resultierenden Betonung der menschlichen Pluralität. Das eigentliche „Ziel der totalitären Ideologie“ sei die „Transformation der menschlichen Natur“ gewesen. „Was in der totalen Herrschaft auf dem Spiel“ stehe, sei „das Wesen des Menschen“, das allerdings durch die Experimente der totalitären Systeme scheinbar nicht verändert, sondern nur zerstört werden könne (EUtH, S. 940f.). Wenn jedoch versucht wurde, und es sogar teilweise gelang, das Wesen des Menschen abzuschaffen, so müsste dies bedeuten, dass es doch so etwas gäbe. In der Forschung ist debattiert worden, ob es sich um eine Anthropologie handelt oder nicht, vgl. z.B. Seyla Benhabib, die Arendts Denken „anthropologischen Universalismus“ nennt (Benhabib 1998, S. 304),

Untersuchungen zur *conditio humana* umfassen die Analyse der drei oben bereits genannten Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln. An jede der drei Tätigkeiten der *Vita activa* sei eine Bedingtheit geknüpft, sie würden geradezu durch sie bestimmt, sie seien „Grundtätigkeiten, weil jede von ihnen einer der Grundbedingungen entspricht, unter denen Menschen das Leben auf der Erde gegeben“ (VA, S. 16) sei. Dem Arbeiten entspricht das Leben, der „biologische Prozeß des menschlichen Körpers“ (VA, S. 16), dem Herstellen Weltlichkeit, das „Widernatürliche eines von der Natur abhängigen Wesens“, die „Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität“ (VA, S. 16), dem Handeln das „Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“ (VA, S. 17). Alle Tätigkeiten

gegenüber Heinz-Gerd Schmitz, der an Arendts eigener Argumentation festhält (Schmitz 2001, S. 28). Arendt macht aber nichtsdestotrotz eine „*differentia specifica* des Menschseins“ aus, die gerade in der Unmöglichkeit läge, das Wesen des Menschen zu definieren, da er ein Jemand ist. Hierbei handelte es sich, so Arendt, nicht nur um eine Aporie der Philosophie, sondern um eine des Miteinanders der Menschen. Das Versagen der Sprache, „diese Angelegenheiten“ zu beschreiben, beträfe die „Enthüllung der Person“ im Handeln und Sprechen, ohne die diese ihre spezifische Relevanz verlören (VA, 223f.). Handeln allein sei dabei an sich bereits „das ausschließliche Vorrecht des Menschen“, weder Tiere noch Gott seien „fähig“ zu handeln, und nur das Handeln könne „als Tätigkeit überhaupt nicht zum Zuge kommen ohne die ständige Anwesenheit einer Mitwelt.“ (VA, S. 34). Da die Pluralität spezifisch menschlich ist und bedeutet, dass verschiedene, einzigartige Menschen sich in der Welt einrichten und in ihr handeln, würde ein Wesen, das Dinge für eine nur von ihm bewohnte Welt herstellt, seine „spezifisch menschliche Eigenschaft“ verlieren, und gliche eher einem von Plato beschriebenen Demiurgen (VA, S. 33). Vgl. zu Arendts Ablehnung der Annahme eines „Wesens“ des Menschen z.B. auch (WiP, S. 24ff.), vgl. zur Unterscheidung zwischen den Menschen im Plural und dem Menschen im Singular (WiP, S. 9).

sind ihrerseits an Mortalität und Natalität, die allgemeinste Bedingtheit menschlichen Lebens (vgl. VA, S. 16), gebunden. Geburt, Leben und Tod müssen von der Verborgenheit des Privaten geschützt werden (vgl. Kapitel 4). Leben bedeutet dabei für Menschen unter Menschen zu weilen, „inter homines esse“ (VA, S. 17), wie Arendt aus dem Lateinischen, der „Sprache des vielleicht zutiefst politischen unter den uns bekannten Völkern“ (VA, S. 17) zitiert. Wir werden also in diese Welt hineingeboren, die immer schon vor uns besteht und von Menschen gemacht wurde, die vor uns gelebt haben. Von diesen Menschen gleicht niemand „je einem anderen [...]“, der einmal gelebt hat oder lebt, oder leben wird“ (VA, S. 17).

In Anlehnung an Aristoteles führt Arendt aus, dass der griechische Bürger in der Antike zwei Leben gehabt hätte: ein *privates* und ein *politisches*. Die „menschliche Fähigkeit für politische Organisation“ habe im Gegensatz zum „naturhaften Zusammenleben“ gestanden, dessen Mittelpunkt das Haus (*oikia*) und die Familie bildeten (VA, S. 35). Arendt zitiert Werner Jäger, demzufolge das griechische Verständnis von Politik bedeutet habe, dass „ein jeder ‚außer seinem privaten Leben noch eine Art zweites Leben‘“ erhalten habe, seinen ‚*bios politikos*‘. Jeder Bürger habe von nun an „zwei Seinsordnungen“ zugehört, und sein Leben sei dadurch gekennzeichnet gewesen, dass es „genau aufgeteilt war zwischen dem, was er sein eigen nannte“ (*idion*‘) und „dem, was gemeinsam war“ (*koinon*‘). (VA, S. 35).⁵⁷ Hiermit einher

57 | Vgl. zu dieser Seinsordnung auch die Tatsache, dass für Arendt die Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit eine Sozialontologie darstellt (vgl. Rössler 2001, S. 196, vgl. auch in diesem Kapitel 2.2). Als Quelle ist bei Arendt die amerikanische Ausgabe von Jaegers *Paideia* (Jaeger 1973) angegeben (vgl. VA, S. 421), in der Ausgabe von 1973 lautet die von Arendt zitierte Stelle wie folgt: „Indem der Staat den Menschen in seinen politischen Kosmos hineinstellt, gibt er ihm neben dem Privatleben eine Art zweiter Existenz, den *βίος πολιτικός*. Jeder gehört nun gewissermaßen zwei Ordnungen an, das Eigene (*ιδίον*) und das Gemeinsame (*κοινόν*) im Leben des Bürgers scheiden sich scharf von-

geht die zweifache Geburt des Menschen. Die erste ist die biologische Geburt im Schutz des Privaten. Die Geburt ist eines der Ereignisse, die laut Arendt über verschiedene Zivilisationen hinweg im Verborgenen stattgefunden hätten. Kinder, die geboren werden, müssen vor der Welt geschützt werden und die Welt muss auch vor dem Ansturm der Kinder geschützt werden (vgl. Kapitel 4.1).

Die bildliche „zweite Geburt“ ist das Heraustreten des oder der jungen Erwachsenen in das Licht des Öffentlichen, in den Bereich des politischen Handelns. Zuvor gibt es Schwellen, Übergänge, Zwischenbereiche, wie beispielsweise die Schule, durch die Kinder an die Öffentlichkeit herangeführt werden und gleichsam auf das – mögliche – Leben in der Öffentlichkeit vorbereitet werden.

Die Geburt ist der Anfang und gleichzeitig das Anfangen-Können. In Anlehnung an Augustinus und unter Bezugnahme auf Gründungsmythen sowie die Schöpfungsgeschichten der Bibel entwickelt Arendt ihr Konzept der Natalität, das, wie in der Forschung allgemein angenommen wird, eine Entdeckung Arendts (vgl. z.B. Lütkehaus 2006) und eine ihrer zentralen Leistungen ist und das inhaltlich der gesamten abendländischen Tradition, die den Menschen als zuvörderst sterblich definiert hat, sowie Heideggers „Sein zum Tode“ entgegengesetzt ist.⁵⁸

einander. Der Mensch ist nicht bloß ‚Idiot‘, sondern auch ‚Polit‘. Er bedarf jetzt neben seiner Berufstüchtigkeit einer allgemeinen Bürgertugend, der πολιτική αρετή [...]“ (Jaeger 1973, S. 155).

58 | Raulff nennt die Gebürtlichkeit jedoch das „kategoriale Kind“ Arendts und ihres ersten Mannes Günther Anders. Dieter Thomä verweist darauf, dass Arendt den Begriff erst in *Vita activa* ausgearbeitete hätte, und das „weniger als Einwand denn als Ergänzung zu Heideggers Modell“ (Thomä 2001, S. 421). Auch der Eintrag im *Arendt-Handbuch* zu Natalität/Anfangen (Heuer u. a. 2011, S. 299) verweist darauf, dass Arendt ihn erst in *Vita activa* ausarbeitet, wobei die Idee des Anfangens hier bereits im *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* verortet wird, als etwas, das totale Herrschaft versucht hat zu zerstören. Der „Anfang“ hat Arendt jedoch schon in ihrer 1928 vollendeten

Die Natalität wird dabei verschiedentlich interpretiert, so etwa von Stephanie Hellekamps, die sie bei Arendt einmal als „politische“ und andererseits als „pädagogische“ Kategorie verwendet sieht (Hellekamps 2006).

Die „zweite Geburt“ (VA, 215f.) liegt in der durch die erste Geburt gegebenen Möglichkeit des Menschen, die Initiative ergreifen zu können. Sie werde von keiner Notwendigkeit erzwungen und auch nicht durch „den Antrieb der Leistung und die Aussicht auf Nutzen“ aus uns „hervorgelockt“. Das Anfangen-Können ist typisch menschlich (VA, 215f.).⁵⁹ Das Bild der Geburt verwendet Arendt auch für die Entstehung der Gesellschaft (VA, S. 57). Die Gesellschaft ist jenes „merkwürdige[. . .] Zwischenreich[. . .], in dem privaten Interessen öffentliche Bedeutung zukommt“ (VA, S. 45), „jenes sonderbare, irgendwie zwitterhafte Reich zwischen dem Politischen und dem Privaten, in welchem seit der Neuzeit die meisten Menschen ihr Leben verbringen“ (Arendt 1986a, S. 104). Sie kam auf, so Arendts historische Analyse in *Vita activa*, als in der Neuzeit vormals private Dinge an die Öffentlichkeit gelangten (VA, S. 47f.) – wie das sein kann, wenn sie „natürli-

Dissertation (Arendt 2006c, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, im Folgenden zit. als ‚LA‘) interessiert. An deren Text hat sie jedoch laut Dries (Dries 2011, S. 99) auch bereits mit Günther Anders gearbeitet. Die philologische Frage, wer den Begriff zuerst verwendet hat, soll hier jedoch eine Fußnote bleiben, da für diese Arbeit relevant ist, in welcher Relation der Natalitätsbegriff zu Arendts Privatheitsverständnis steht, und inwiefern er dazu beiträgt, es herauszuarbeiten und zu verstehen.

59 | Vielleicht wird sie aber doch aus uns hervorgelockt, denkbar zum Beispiel angesichts politischer Situationen in denen wir das Gefühl haben, nicht einfach im wahrsten Sinne des Wortes tatenlos zusehen zu können, wie Arendt selbst 1933 meinte, nicht mehr untätig bleiben zu können, da sie – als Jüdin – angegriffen wurde (IwV, 50f.). Trotz ihrer Weigerung, das Wesen des Menschen bestimmen zu wollen (s.o.), ist dies ein Beispiel für etwas, das allen Menschen von Geburt an inne wohnt und sie von Tieren unterscheidet.

cherweise“ dort ihren Platz haben, ist allerdings fragwürdig (vgl. auch Kapitel 2.2.2). Oft stellt sich Lesenden ihres Werkes die Frage, was denn nun das Politische ausmache, oder was das Gesellschaftliche sei, da Arendt vage bleibt.⁶⁰ Allerdings gibt sie konkrete Beispiele für gesellschaftliche bzw. private Angelegenheiten in „Little Rock“. Rassen-segregation an Schulen sei insofern eine private Angelegenheit oder höchstens eine gesellschaftliche, da Kinder betroffen seien, die den Schutz des Privaten bräuchten. In dieser Hinsicht muss laut Arendt die Entscheidungsfreiheit der Eltern vor staatlichen Eingriffen geschützt werden (vgl. auch Kapitel 3.4). Im selben Aufsatz nennt sie außerdem Eheschließungen zwischen weißen und afro-amerikanischen Paaren, die im Gegensatz zur Rassentrennung an Schulen als politisches Problem gelöst werden müssten. Als rein gesellschaftlich beschreibt sie jüdische Ferienclubs, in denen die Betroffenen das Recht hätten, zu bestimmen, wer an dieser Freizeitgestaltung teilnimmt und wer nicht. Die Gesellschaft sei der Ort für Diskriminierung⁶¹, das „innermost principle“ des politischen Bereichs sei hingegen Gleichheit (equality), dasje-

60 | Sie selbst gab zu, dass sie sich frage, was denn heute politisch sei, wenn das Soziale außen vor bleibe und schlägt vor, das soziale Fragen „verwaltungs-mäßig“ erledigt werden könnten (IwV, S. 90). Bei der Lektüre von *Vita activa* bleibt außerdem offen, wie die Tätigkeiten voneinander abgegrenzt werden könnten, was unter welche Tätigkeit fällt, und was Arendt meint. Einen Hinweis, was sie unter *politischem* Handeln versteht, gibt sie zu Beginn ihres Werkes über das tätige Leben. Es geht um das Handeln, „soweit es der Gründung und Erhaltung politischer Gemeinwesen dient“ (VA, S. 18). Dennoch ist zu Recht die Frage an Arendts Werk zu stellen, was ob ihres „puristischen Politikbegriffs“ (Herb 2001, S. 66) als politische Fragen gegenüber gesellschaftlichen, ökonomischen Themen übrig bliebe.

61 | Hier meint Arendt wohl ‚diskriminieren‘ im Sinne von ‚unterscheiden‘, vgl. auch die ursprüngliche lateinische Bedeutung des Wortes ‚discriminare‘, ‚trennen, absondern‘ sowie im Englischen die Unterscheidung zwischen ‚to discriminate‘ und ‚to discriminate against‘. Wobei auch bei der Verwendung von ‚dis-

nige des privaten Bereichs Ausschließlichkeit (exclusiveness) (Arendt 2003b, S. 205, 207). Politisch seien Dinge, wenn man ihnen mit den „politischen Mitteln“, also „Urteil, Entschluss und Überzeugung“ bekommen könnte (ÜR, S. 116). Dass Arendts strenge analytische Trennung in der Wirklichkeit nicht vollständig standhält und standhalten kann, ist ihr wohl auch bewusst, so bezeichnet sie die Schule als Zwischenraum, als Übergangsraum zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen und relativiert, dass, als sie nach 1933 in Paris ‚Sozialarbeit‘ ausübte, sie „nicht wirklich“ in die jüdische Politik gegangen sei, aber doch dadurch „irgendwie auch mit der Politik verbunden“ gewesen sei (IwV, 109f.).

Arendts Schwierigkeiten zu bestimmen, was Privatheit bedeutet, scheinen mit ihrer Sozialontologie zusammenhängen. Auch andere Definitionsversuche können jedoch, wie ich aufgezeigt habe, oft das Private nicht in seiner Gänze erfassen. Deshalb haben Privatheitsforscherinnen und -forscher verschiedene „Dimensionen“ des Privaten unterschieden. Diese werde ich im folgenden Kapitel anwenden, um herauszuarbeiten, welche Aspekte von Privatheit Hannah Arendt, neben den bis hierher skizzierten, thematisiert hat.

criminate‘ als transitives Verb die pejorative Bedeutung des deutschen ‚diskriminieren‘ mitschwingt.