

3 Dimensionen des Privaten im Werk Hannah Arendts

Um die Breite von Arendts Verständnis des Privaten aufzuzeigen, untersuche ich im Folgenden ihr Werk anhand der in der Literatur unterschiedenen Dimensionen der proprietären, lokalen, informationellen und dezi- sionalen Privatheit. Meine Hypothese ist dabei, dass, wenn Privatheit nicht nur rein lokal definiert wird, und ich zusätzlich zu *Vita activa* weitere Schriften hinzuziehe, deutlich wird, dass Arendt weitere Ebenen des Privaten behandelt hat, und nicht nur die Parallele zum antiken oikos gezogen hat. Sie hat jedoch die Bedeutung eines lokalen Schutz- raums betont. Zusätzlich stelle ich den temporalen Aspekt des Privaten heraus. Dieser wurde bisher in der Forschung zwar benannt (vgl. z.B. Westin 1967, S. 7, 37), aber nicht hinreichend thematisiert. Eine wich- tige Rolle spielt der zeitliche Aspekt häufig im juristischen Kontext, z.B. in Gesetzen, die bestimmte Formen und Funktionen des Privaten schützen (vgl. auch Kapitel 4).

Die hier verwendeten Dimensionen wurden von verschiedenen For- scherinnen und Forschern in ähnlicher Weise definiert, um die in Kapi- tel 2 aufgeführte Breite des Begriffs „Privatheit“ eingrenzen und seine Bedeutungen konkreter fassen zu können. Die in Kapitel 3.1 betrachte- te proprietäre Dimension des Privaten bezieht sich auf Eigentum, das in verschiedenen Definitionen als Voraussetzung für den Schutz von etwas Privatem angesehen wurde. Diese Dimension ist mit der loka- len (Kapitel 3.2) eng verknüpft. Die informationelle Dimension des Privaten (Kapitel 3.3) beschreibt das, was in aktuellen Datenschutzdis- kussionen und unter dem Recht auf informationelle Selbstbestimmung

als schützenswert verstanden wird: Informationen über die eigene Person, die einen bestimmten Menschen unmittelbar identifizieren oder identifizieren können (vgl. auch oben Kapitel 2.1). Dezionale Privatheit (Kapitel 3.4) steht in enger Beziehung zu Entscheidungsfreiheit und stellt gleichsam eine Bedingung für diese dar, denn ohne Beeinflussung von außen kann niemand unabhängige Entscheidungen etwa über den eigenen Körper und das eigene Leben treffen. Die zeitliche Komponente (Kapitel 3.5) bedingt dabei alle Dimensionen, die selbst untereinander auch nicht trennscharf sind.

In den Diskursen der Privatheitsforschung wird zumeist davon ausgegangen, dass die unter den Dimensionen gefassten Dinge, Tätigkeiten, Phänomene, Räume und Informationen schützenswert seien, wie z.B. am Gebrauch des Wortes *Datenschutz* deutlich wird. Dabei geht es jeweils um den Schutz eines (Entscheidungs-)„Raumes“, der nicht nur örtlich begrenzt ist, sondern ein Individuum auch als Person betrifft und über dessen Zugänglichkeit es Kontrolle ausüben kann bzw. können sollte. Es geht darum, dass die Bedingungen gegeben sein sollen, dass eine Person selbst über ihr Hab und Gut, über ihre Wohnung und über Informationen über sich bestimmen kann sowie ihre eigenen Entscheidungen treffen kann und dies zu jeder Zeit. Die Motivationen und Gründe, warum Privates geschützt werden sollte, werde ich in Kapitel 4 ausführen, wozu ich hier die begrifflichen, philosophischen Grundlagen lege und darstellen, welche Aspekte geschützt werden sollen, was schützenswert ist sowie einige mögliche Konsequenzen mangelnden Privatheitsschutzes.

3.1 PROPRIETÄRE PRIVATHEIT

Die proprietäre Dimension wurde u. a. von A. L. Allen formuliert. Allen bezieht den Begriff hauptsächlich auf Aspekte medizinischer und genetischer Privatheit (A. L. Allen 1998, 2011), schreibt jedoch in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dass philosophiegeschichtlich

Eigentum und Eigentumsrechte mit Privatheit zusammenhängen (vgl. A. L. Allen 2011). So hat in der Neuzeit etwa John Locke einen der ersten Ansprüche auf Privateigentum formuliert, wenn wir uns mit der Arbeit unseres Körpers Land, das wir bestellen, zu eigen machen (vgl. Locke 2007, §27, vgl. auch Kapitel 2.1.1).

Hannah Arendt betont, dass ihre Unterscheidung zwischen privat und öffentlich vom Ort abhängt, an den und an dem eine Person sich bewege. Ihr geht es also um einen lokalen Aspekt des Privaten und des Öffentlichen. Bevor ich diese lokale Komponente in Kapitel 3.2 untersuchen werde, werde ich hier als Erstes die proprietäre Dimension näher beleuchten. In Arendts historischer Analyse der menschlichen Bedingtheit kommt ihr eine große Bedeutung zu, da Eigentum den Ort geboten habe für diejenigen Dinge, die nicht hätten bestehen können, wenn sie sich in der Öffentlichkeit abgespielt hätten. Für Arendt hängt Eigentum untrennbar mit einem eigenen Platz in der Welt zusammen. Gleichzeitig umfasse lokale Privatheit auch mehr als einen Wohnort (vgl. Kapitel 3.2). Arendt spricht von einer „Stätte“ (s.u.), im Englischen von einem „privately owned *place to hide in*“ (THC, S. 71, Hervorhebung von mir, JMM). Dies verdeutlicht den engen Zusammenhang zwischen der proprietären und der lokalen Dimension des Privaten. Wie ich ausführen werde sind beide für Arendt sehr eng verknüpft. Das Proprietäre könnte sogar als eine Unterkategorie des lokalen Privaten verstanden werden. Da jedoch das Eigentum eine Voraussetzung für lokale Privatheit ist, nehme ich an dieser Stelle eine analytische Trennung vor, um die Vielschichtigkeit von Arendts Begriff zu verdeutlichen. Beate Rössler hebt hervor, dass der Schutz der lokalen Privatheit „noch nichts“ hinsichtlich des Privateigentums bedeute. Sie grenzt sich bewusst von dieser Traditionslinie ab (Rössler 2001, S. 256). Rösslers Differenzierung zwischen einem Anspruch auf den Schutz von lokaler Privatheit und einem „Eigentumsanspruch“ unterstützt meine hier vorgenommene Trennung zwischen einer lokalen und einer proprietären Dimension. In Kapitel 4 werden die Dimensionen insofern wieder „zusammengeführt“, als dass der Schutz der verschiedenen Aspekte im

Vordergrund steht. Die enge Verbindung wird durch das verwendete Raumvokabular für das Eigentum deutlich, das Arendt nicht nur metaphorisch meint, wobei sich Ortsmetaphern, wie ich in Kapitel 2.2 ausgeführt habe, generell für die Beschreibung bestimmter Aspekte des Privaten eignen.

In *Vita activa* verweist sie bereits mit der Überschrift auf Eigentum und Besitz,¹ während es im Abschnitt zum öffentlichen Raum um „das Gemeinsame“, und nicht etwa um das Gemeinwesen oder das Gemeingut geht (vgl. VA, 5, 62ff. vgl. THC, v, 50ff.). Den mittelalterlichen Begriff des „Gemeinwohls“ grenzt sie im Folgenden dann auch explizit von der antiken Öffentlichkeit ab (VA, S. 45). In der griechischen Antike sei der Unterschied zwischen den zwei Leben eines Bürgers, dem, was ihm eigen und dem, was allen gemeinsam war, getroffen worden (vgl. Kapitel 2.2.4). Diese „Scheidelinie zwischen Haushalt und Polis“ schien bereits bei Plato und Aristoteles zu „verwischen“, so Arendt, aber sie hätten nie an dieser Unterscheidung gezweifelt (VA, S. 47).

Eigentum sei mit einem der beiden positiven Sinne des Wortes ‚privat‘ verbunden (vgl. auch Kapitel 2.2.3) und verliere in diesem Zusammenhang selbst für antikes politisches Denken seinen „privativen Charakter“ (VA, 75f.). Der zweite nicht-privative Sinn des Privaten neben der Dringlichkeit (VA, S. 86), bestände darin, dass es Verborgenheit garantiere (vgl. Kapitel 2.2 und 3.2). Um diese „Dunkelheit“ zu gewährleisten, bedürfe es aber des Privateigentums, einer „Stätte, zu der niemand Zutritt hat und wo man zugleich geborgen und verborgen“ sei (VA, S. 87). Das Private ist also in seiner Bedeutung als „Privateigentum“ nicht nur eine ex negativo-Abgrenzung zum Öffent-

1 | Im Englischen gebraucht Arendt in der Überschrift nur „property“, was beides bedeuten kann, im Kapitel trifft sie ihre Unterscheidung dennoch, und übersetzt „wealth“ mit Besitz und Reichtum (THC, S. 58ff.). Vgl. auch oben Kapitel 2.2.3.

lichen (vgl. Kapitel 2), sondern besitzt offensichtlich „gewisse Eigenschaften, die wiewohl privater Natur dennoch äußerst wesentlich für das Politische“ sind (VA, 75f.). Historisch sei Eigentum gleichgesetzt worden mit Besitz. Diese Gleichsetzung, ebenso wie die Gleichsetzung von „Eigentumslosigkeit mit Armut und Elend“ erschwerten, so Arendt, „ein wirkliches Verständnis des einzigen positiven Bezugs des Öffentlichen zum Privaten, wie er sich in der Pflicht der Staaten [...] Privateigentum zu schützen“, kundgäbe (VA, S. 76).² Sowohl Eigentum als auch Besitz hätten im Politischen „geschichtlich immer“ eine größere Rolle gespielt „als irgendein anderes nur privates Anliegen oder Interesse“ (VA, S. 76). Beide seien bis zum Ende des 19. Jahrhunderts Bedingung für die „Zulassung zum öffentlichen Raum“ gewesen (VA, S. 76). Eigentum unterscheide sich von Besitz und Reichtum.

So konnten im antiken Rom – im Gegensatz zur antiken griechischen Polis – auch Sklaven Besitz erwerben, die kein Recht hatten, Eigentum zu besitzen. Mit dem Eigentum ging die Möglichkeit zur Teilnahme am politischen Leben einher. Aber es genügt eben, laut Arendt, auch nicht zu sagen, dass „Privateigentum vor dem Beginn der Neuzeit die selbstverständliche Voraussetzung für die Ausübung der Bürgerrechte bildete“ (VA, 78f.), da es sich dabei um viel mehr gehandelt habe:

Der dunkle, verborgene Raum des Privaten bildete gleichsam die andere Seite des Öffentlichen, und während es wohl möglich war, außerhalb des Öffentlichen sein Leben zu verbringen, wiewohl dies hieß, sich der höchsten menschlichen Möglichkeiten zu berauben, war es nicht möglich, kein Eigentum, nicht seine eigenen vier Wände zu haben; daher galt das Leben des Sklaven, [...] als ein des Menschen unwürdiges, als ein unmenschliches Leben. (VA, S. 79)

In *The Human Condition* präzisiert sie sogar, dass es bedeutet hätte, nicht mehr menschlich zu sein: „to have no private place of one's own

2 | Diese Formulierung zur „Pflicht der Staaten“ fehlt in *The Human Condition* (vgl. THC, S. 61).

(like a slave) meant to be no longer human“ (THC, S. 64). Arendts These, dass es „nicht möglich“ gewesen sei, ist dabei nicht wörtlich zu verstehen. Vielmehr bezieht sie sich auf die Perspektive der Polis, weil in diesem Fall die betroffene Person von der Partizipation am öffentlichen Leben ausgeschlossen war: „Kein Eigentum zu haben hieß, keinen angestammten Platz in der Welt sein eigen zu nennen, also jemand zu sein, den die Welt und der in ihr organisierte politische Körper nicht vorgesehen hatte“ (VA, S. 77). Dies habe auf ansässige Fremde und Sklaven zugetroffen.³ Das Eigentum war also in einer Bedeutung identisch mit der lokalen Wohnstätte. Der „angestammte“ Ort ruft dabei die Assoziation von etwas Erblichem hervor. Arendt beschreibt hier das Menschenbild der Antike.⁴ Auch wenn Arendt die örtliche Komponente wiederholt betont, geht es hier offensichtlich bereits um mehr: die Möglichkeit zur Teilnahme am öffentlichen Leben, die Regulation von Zugänglichkeit, die Sklaven und anderen Mitgliedern der Familie eben nicht erlaubt war. Diese Personen hatten keine sprichwörtlichen eigenen vier Wände, erst recht keinen „room of their own“ (Woolf 2000).

Arendt selbst gesteht zu, dass das Eigentum außerdem mehr umfasst habe, als eine bloße Wohnstätte zu sein, es habe „als Privates“ den Ort geboten,

3 | Vgl. hierzu auch Arendts eigene biographische Erfahrung der Staatenlosigkeit (vgl. Young-Bruehl 2004, Part 2; Mönig 2011) sowie ihre Ausführungen über Exil in Kapitel 3.2.2, vgl. auch ihre Forderung nach einem Recht, Rechte zu haben (Kapitel 4.3.1).

4 | Das Leben eines Sklaven war kein menschliches Leben, was einer anthropologischen Bestimmung gleichkommt (vgl. auch oben Kapitel 2.2.4). Merkwürdig mutet die englische Formulierung „no longer human“ an, da es klingt, als habe es zuvor einen Zeitpunkt gegeben, zu dem jemand ohne Eigentum menschlich war.

an dem sich vollziehen konnte, was seinem Wesen nach verborgen war, und seine Unantastbarkeit stand daher in engster Verbindung mit der Heiligkeit von Geburt und Tod, mit dem verborgenen Anfang und dem verborgenen Ende der Sterblichen, die wie alles Lebendige aus dem Dunkel kommen und in das Dunkel eines unterirdischen Raumes zurückkehren. (VA, S. 77, vgl. auch Kapitel 2.2.3 und 2.2.4)

Als Quelle bezieht sich Arendt hier auf das Buch *La cité antique* des französischen Historikers Numa Denis Fustel de Coulanges, zuerst erschienen 1864. Dennoch bleibt ihr Argumentation metaphorisch, wenn nicht gar kryptisch. Das „Dunkel“, aus dem die Menschen kommen, ist in den 1950er Jahren geklärt, mit dem Begriff des unterirdischen Raums spielt sie vermutlich auf den Hades an, also den damals vorherrschenden Mythos, jedoch nicht auf historische Fakten oder eine wissenschaftliche Quelle. Das „Wesen“ erinnert an ihre eigene Sozialontologie (s. oben Kapitel 2.2). Erneut betont sie, wie auch in der Definition ihre Natalitätsbegriffs, Geburt *und* Tod.

Eigentum war immer örtlich gebunden, dabei nicht nur „unbeweglich“, sondern identisch mit der Familie, die diesen Ort einnahm“ (VA, S. 77). In diesem Zusammenhang kritisiert Arendt auch die Enteignung, die, wie sie betont, zuerst im Kapitalismus und nicht etwa im Sozialismus durchgeführt worden sei. Letzterer folge nur dem Gesetz „nach dem die gesamte Wirtschaftsentwicklung der Neuzeit angetreten“ sei. (VA, S. 76). Bereits Plato habe Privateigentum zugunsten des öffentlichen Bereichs abschaffen wollen, wobei man von einer „wirklichen Vernichtung des Privatlebens“ sprechen könne (VA, S. 40). Er habe aber ohne einen „Widerspruch zu seinen utopischen Plänen zu sehen“ verehrend vom griechischen Gott Zeus Herkeios, dem „Schützer der Grenzen“ gesprochen und die Grenzpfähle zwischen den „Besitzungen“ der Bürger als heilig angesehen (VA, S. 40). Enteignung, „die völlige Abschaffung des Privateigentums“ würde vielleicht vermögen, „das Übel der Armut zu heilen“, würde aber, laut Arendt „das größere Übel der Tyrannis heraufbeschwören“, was selbst Proudhon gewusst habe (VA, S. 81). Arendt erläutert Zusammenhänge zwischen Besitz,

Eigentum und dem Akkumulationsprozess der Gesellschaft und grenzt sich explizit von den liberalen Nationalökonomern (vgl. VA, S. 433) ab. Ihre Argumentation zu diesem Thema bleibt unscharf, es scheint, als befinde sie sich an dieser Stelle im „fortwährenden Kampf mit Karl Marx“, wie Benhabib es bezeichnet (Benhabib 1998, S. 209; vgl. hierzu auch Fetscher 1996). Doch gerade dieser „Kampf“ verdeutlicht, wie wichtig ihr das „Eigentum“ zum Schutz des Privaten war.

Dass also Eigentum örtlich gebunden, eine Wohnstätte und der Ort für das ist, was in der Helle der Öffentlichkeit nicht bestehen könnte sowie gleichzeitig die Voraussetzung für die Teilnahme am öffentlichen politischen Leben und somit für weitere Entscheidungsmöglichkeiten über das eigene Leben, zeigt deutlich, dass die proprietäre mit weiteren in der Forschung diskutierten Dimensionen eng verknüpft ist. Insbesondere mit derjenigen, auf die es Arendt laut eigener Angaben eigentlich ankam: der lokalen Privatheit.

3.2 LOKALE PRIVATHEIT

Die lokale Dimension scheint auf den ersten Blick die unstrittigste innerhalb der Privatheitsforschung zu sein. Laut Beate Rössler werde sie „sicherlich weithin als die klassische und traditionelle begriffen“ (Rössler 2001, S. 255). Allerdings gäbe es ebenso für die dezisionale sowie für die informationelle Privatheit eine eigene Theorietradition, die „je-weils genau diese eine Dimension für die eigentliche“ hielte (Rössler 2001, S. 202). Lokale Privatheit beschreibt den Umstand, dass es Räume und Bereich gibt, in Bezug auf die ein Individuum das Recht hat zu bestimmen, wer sie wann, wo, wie lange und wie betritt oder eben auch nicht betritt. Beate Rössler verweist darauf, dass neben dem rein Räumlichen in modernen Gesellschaften eine „Lebensform“ gemeint sei, die durch die Existenz privater Räume konstituiert würde (vgl. Rössler 2001, S. 255). Außerdem würden Räume nicht nur dadurch privat, dass jemand die Kontrolle darüber hätte, wer sie betreten dürfe, sondern

auch durch die „Inszenierung des Interieurs“, durch die eine „private Bedeutung konstituiert“ würde (Rössler 2001, S. 257). Diese Inszenierung des Interieurs hat auch eine informationelle Komponente, denn eine Person richtet sich u. U. nicht nur ein, damit es ihr selbst gefällt, sondern auch, um den Menschen, die sie in ihre Wohnung einlädt, eine Inszenierung ihrer selbst zu vermitteln. Die Einrichtung kann etwas über einen Menschen aussagen.⁵

Dass Arendt von einem lokalen Begriff des Privaten ausgeht, wird wiederholt durch die Verwendung von räumlichen Metaphern und Begriffen deutlich (vgl. Kapitel 2.2). Außerdem betonte sie dies explizit 1975 in einem Vortrag⁶ selbst: „It should be clear that my distinction between private and public depends on the locality where a person moves“ (PRPI, S. 104). Um dies zu erläutern, nennt Arendt zwei Berufe bzw. Aufgaben: Arzt und Jurymitglied. Der erstere hätte im Krankenhaus andere Rechte, Verpflichtungen, Freiheiten und Zwänge, als beispielsweise bei einem abendlichen sozialen Zusammensein. Arendt bezieht an dieser Stelle den Beruf nur auf den Ort, an dem sich der Arzt befindet, führt jedoch selbst die zeitliche Dimension ein (vgl. Kapitel 3.5), indem sie von einer *abendlichen* Veranstaltung spricht, also einem Termin nach Dienstschluss. Außerdem ist ein Arzt, selbst wenn er in einem Krankenhaus beschäftigt ist, auch außerhalb dieser Örtlichkeit verpflichtet, erste Hilfe zu leisten oder auch sich an die ärztliche

5 | Vgl. auch den von Walter Benjamin ausführlich beschriebenen Begriff des „Etuais“, das dem sog. Etui-Menschen im 19. Jahrhundert eine Hülle für sein Leben bot, in der er sich in seiner Wohnung einrichten konnte. Das Interieur sei „nicht nur das Universum, sondern auch das Etui des Privatmanns.“ Die „Spuren der Wohnenden“ würden sich im Interieur „abdrücken“ (Benjamin 1991, S. 53, vgl. auch S. 291f.). Der „Etui-Mensch“ suche „seine Bequemlichkeit, und das Gehäuse ist ihr Inbegriff. Das Innere des Gehäuses ist die mit Samt ausgeschlagene Spur, die er in die Welt gedrückt hat.“ (Benjamin 1961, S. 311).

6 | Es handelte sich um eine Antwort auf den Vortrag „Private Rights and the Public Good“ von Charles Frankel (vgl. Frankel 1977, S. 103).

Schweigepflicht zu halten, die der informationellen Dimension zuzuordnen wäre (vgl. Kapitel 3.3). Arendt bedenkt nicht, dass es hier eher um eine soziale Rolle geht, und ein Beruf ihrer eigenen Unterscheidung zufolge vielmehr eine gesellschaftliche Angelegenheit sein müsste, als eine öffentliche (vgl. z.B. Arendt 2003b, S. 205, vgl. Kapitel 2.2.4). Die Rollentheorie eignet sich m. E. dazu, einige Schwierigkeiten nicht nur des Arendt'schen Privatheitsbegriffs anzugehen.⁷ Formuliert wurde sie etwa zeitgleich mit *Vita activa*, Arendt berücksichtigte sie aber vermutlich – trotz des Titels „Action“ – nicht. Nicht nur, aufgrund ihrer „Unkenntnis der wichtigen Literatur“ (IwV, S. 112), was Teil ihres Vorgehens ist, sondern vermutlich auch deshalb nicht, weil es sich ihrer Meinung nach um Verhaltenswissenschaften handelte, die sie kritisierte (VA, 55ff.). In der Preisrede zum Erhalt des Sonning-Preises bezieht Arendt sich jedoch auf einen Rollenbegriff zur Definition des Wortes „Person“ über seine Etymologie der „Maske“ (Arendt 2003b, *Prologue*, im Folgenden zit. als ‚RJ‘, S. 13f.).

Ihr zweites Beispiel, das eines Jurymitglieds in einem US-amerikanischen Gericht, ist an den Ort, in dem Fall den Gerichtssaal, gebunden, allerdings muss das Mitglied nicht zu irgendeinem Zeitpunkt im Gerichtssaal sein, sondern im Moment der Verhandlung. Arendt selbst erwähnt hier auch die zeitliche Komponente (vgl. Kapitel 3.5), indem sie schreibt, dass eine Person, die einmal zu einem Jurymitglied gemacht wurde, *plötzlich* unparteiisch und neutral sein müsse. Wir nähmen dabei an, dass jedes Individuum zu dieser unparteiischen Haltung fähig wäre, unabhängig von seinem Hintergrund, seiner Bildung und seinen privaten Interessen (vgl. PRPI, 104f.). Sie beschreibt außerdem selber, dass die Geschworenen, um Mitglieder der Jury sein zu können, durch ihre Aufgabe *und* den Ort „gleichgemacht“ (equalized) würden. Durch

7 | Vgl. auch Rössler und Mokrosinska, die auf die Rollentheorie von Parsons et al. in Bezug auf den sozialen Wert des Privaten zurückgreifen (Rössler und Mokrosinska 2013).

die Vereinheitlichung könnten sie sich auf die Sache, als etwas das außerhalb ihrer selbst und nicht subjektiv sei, konzentrieren (vgl. PRPI, S. 105).⁸ Die von Arendt angeführten Beispiele zeigen, dass sich die lokale Dimension von der proprietären u.a. dadurch unterscheidet, dass es sich eben nicht nur um die eigene Wohnstätte handelt, sondern Menschen ihre Privatheit auch gleichsam mitnehmen können, wie etwa der Arzt zu besagter Abendveranstaltung.

Der Grund dafür, wo menschliche Tätigkeiten in den „verschiedenen Bereichen weltlich-menschlichen Lebens“ (VA, S. 96) lokalisiert seien, läge im Wesen der Sachen selbst. Arendt führt hierzu das Beispiel der „tätigen Güte“ an, das dabei, ebenso wie Weisheit, belegen soll, dass nicht nur „das Notwendige, das Flüchtige, das Schamvolle im Bereich des Privaten zu Hause“ (VA, S. 89) seien. Hier ist von Bedeutung, dass Arendt ausführt, dass „der Sinn des menschlichen Tätigseins von dem Ort“ abhängt, an dem es sich vollziehe (VA, S. 96). Es zeige sich, dass

die uns historisch überlieferten Übereinkommen politischer Gemeinschaften über den Ort bestimmter Tätigkeiten und darüber, welche es verdienen, öffent-

8 | Arendt kritisiert mehrfach, dass es ‚Objektivität‘ insofern nicht gäbe, als dass immer Menschen beteiligt seien, so etwa in Bezug auf Naturwissenschaften. Auch die Resultate der Naturwissenschaften blieben – wie die Geschichts- und Geisteswissenschaften – an den „subjektiven Faktor“ gebunden (vgl. u. a. Arendt 1994b; VA). Diese Ablehnung von etwas objektiv Gültigem und die Befürchtung, es könnte in die Politik übertragen werden, hängt erneut mit ihrer Kritik am Totalitarismus zusammen. Dort wurden scheinbar objektive Wahrheiten zur Begründung der Regime und ihrer Taten verwendet, siehe hierzu auch die Feststellung „objektiver Gegner“ in totalitären Systemen (vgl. Kapitel 4.3.2 und 3.3.1). Es gibt jedoch Objektivität im Sinne von Gegenständlichkeit zwischen den Menschen (VA, S. 224f.). In der Laudatio auf Karl Jaspers stellt Arendt klar, dass im Bereich des Politischen „das Persönliche ganz und gar keine Privatsache sei“ (LKJ, S. 91). Zur Objektivierung von Menschen vgl. Kapitel 4.2.1.

lich zur Schau gestellt zu werden, und welche der Verborgenheit in einem privaten Bereich bedürfen, weder willkürlich noch lediglich historischen Umständen geschuldet sind, sondern in der Natur der Sachen selbst

lägen (VA, S. 96). Abseits der wortspiel-ähnlichen Konstruktion, dass neben Menschen auch Tätigkeiten – hier die „Tätigkeit der guten Werke“ – und substantivierte Eigenschaften im Privaten „zu Hause“ sein können, wirkt Arendts Formulierung, dass es Dinge gäbe, „die ein Recht auf Verborgenheit“ (VA, S. 90) hätten, während andere nur gedeihen könnten, wenn sie öffentlich gezeigt werden und von anderen betrachtet werden können, irritierend, da Dinge kein Recht auf etwas haben können. Rechte können grundsätzlich nur natürlichen oder juristischen Personen zukommen. Ein Blick in *The Human Condition* verdeutlicht jedoch, dass Arendt meint, dass bestimmte Dinge verborgen werden müssten (vgl. „need to be hidden“), während andere öffentlich gezeigt werden müssten (vgl. „need to be displayed publicly“), um überhaupt existieren zu können (THC, S. 73). Gleichzeitig wird Arendt rhetorisch an dieser Stelle allerdings ungewöhnlich deutlich, wenn sie feststellt, dass die „elementarste Bedeutung“ (VA, S. 89f.) der Bereiche ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ wäre, dass manche Dinge besagte Rechte hätten. Diesen o. g. Phänomenen oder zumindest den von Arendt in *Vita activa* untersuchten Tätigkeiten wohne etwas inne, unabhängig davon „an welcher Stelle wir sie jeweils in einer gegebenen Zivilisation antreffen mögen“, das darauf hinweise, dass jede menschliche Betätigung „nicht gleichsam in der Luft“ schwebe, sondern einen „ihr zugehörigen Ort in der Welt“ habe (VA, S. 90).⁹ Zu den Dingen, die nur in der Öffentlichkeit gedeihen können, zählen laut Arendt z.B. Ehre und Unsterblichkeit, da diese nur mit einem Publikum denkbar sind, das die zugrundeliegenden Leistungen wahrnimmt.¹⁰ Auffällig ist an

9 | Vgl. zu Arendts Sozialontologie Kapitel 2.

10 | Vgl. hierzu auch Arendts Ansicht, dass uns nur durch das Gesehen- und Gehörtwerden „Wirklichkeit“ zukäme (VA, 73, vgl. auch oben Kapitel 2.2.3)

dieser Stelle die Verwendung des Bildes des biologischen „Gedeihens“ im Vergleich zur Natalität des Menschen, das sich für Arendt auf den Kreislauf der Natur gegenüber der Linearität eines Menschenlebens bezieht.

Die von ihr an dieser Stelle gewählten Beispiele, um den Ort der Tätigkeiten in der Welt zu beschreiben, sind bemerkenswert, da es sich eigentlich nicht um Tätigkeiten handelt, sondern um die menschliche Eigenschaft der Güte und die Tugend der Weisheit. Arendt gesteht allerdings selbst ein, dass das „Phänomen einer den Tätigkeiten inhärenten Lokalisiertheit“ (VA, S. 90) „merkwürdig“ sei, weshalb sie ein Beispiel wähle, das „nicht alltäglich“ sei und „sogar etwas Extremes an sich“ habe (vgl. VA, S. 90). Dieses Beispiel, das „eine erhebliche Rolle in der Geschichte politischen Denkens gespielt“ (VA, S. 90) habe, habe nicht sie aufgebracht, sondern Machiavelli. „Diese Sache mit der Güte“ habe etwas mit der „Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten zu tun“ (IwV, S. 84). Was konkret, erläutert Arendt nicht. Sie differenziert jedoch an dieser Stelle zwischen dem Interesse, das ein Mensch an der Welt hat, und demjenigen, das er nur an sich hat (vgl. IwV, S. 85). In den „modernen Republiken“ sei, so Arendt, „die Religion zur Privatangelegenheit geworden“. Sie verweist auf Macchiavelli, der die Auffassung vertreten habe, dass sie dies auch sein sollte. Menschen, die glaubten, dass „die Welt sterblich sei und sie selbst unsterblich“, sorgten sich nicht genügend um die Welt sowie um deren Stabilität und Ordnung, und sollten deshalb nicht in die Politik gelassen werden (IwV, S. 85). In den Fragmenten zu einer geplanten, aber erst posthum in Fragmenten publizierten Einführung in die Politik (WiP) formuliert sie diese Abgrenzung folgendermaßen: „[...] im Mittelpunkt der Politik steht immer die Sorge um die Welt und nicht um die Menschen“, in der „Krise der modernen Welt“ werde hingegen

sowie ihren Begriff von Narrativität, dass (Lebens-)Geschichten erzählt und verdinglicht werden müssen (VA, S. 222ff.).

angenommen, dass der Mensch und nicht die Welt „aus den Fugen geraten“ sei (WiP, 23f.).¹¹ Auch in ihren veröffentlichten Schriften betont sie, dass, wer „nicht an der allen gemeinsamen Welt, sondern nur an seinem Privatleben interessiert“ sei, sich nicht zur Politik eigne (vgl. z.B. Arendt 1958c, *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, im Folgenden zit. als ‚UR‘, S. 45; vgl. auch ÜR, S. 355).

Diese gemeinsame Welt ist neben der dinglichen Welt (vgl. Kapitel 3.2.1), das, was „zwischen“ den Menschen stattfindet. Arendt konkretisiert, dass „überall“, wo Menschen zusammenkämen, „sei es privat oder gesellschaftlich oder öffentlich-politisch“, ein Raum entstünde, der die Menschen in sich versammle und zugleich voneinander trenne. Dabei habe

[...] [j]eder dieser Räume [...] seine eigene Strukturiertheit, die sich im Wandel der Zeiten wandelt und sich im Privaten in Bräuchen, im Gesellschaftlichen in den Konventionen und im Öffentlichen in Gesetzen, Verfassungen, Statuten und dergleichen kundgibt. Wo immer Menschen zusammenkommen, schiebt sich die Welt zwischen sie, und es ist in diesem Zwischen-Raum, daß alle menschlichen Angelegenheiten sich abspielen. (WiP, S. 25)

Arendt ist also der Ansicht, dass sich die Struktur des Privaten ändere, was sich in Bräuchen zeige. Obwohl sie betont, dass in unterschiedlichen „Zivilisationen“ Tätigkeiten an unterschiedlichen Orten ausgeführt werden könnten und historisch auch wurden, suggeriert sie auch mit diesem Beispiel, dass den Tätigkeiten inhärent wäre, wo sie stattfinden sollten (vgl. oben). Diese These führte u. a. dazu, Arendts Privatheitsbegriff als einen „natürlichen“ oder, genauer gesagt, „quasi-natürlichen“ (vgl. Kapitel 2.1.3) zu kategorisieren, da Arendt betont, dass die Dinge und Tätigkeiten die Gründe beinhalteten, aufgrund derer sie im Privaten, im Verborgenen geschähen oder vollzogen würden. Auch wenn Arendt eine gewisse historische Varianz einräumt, was sie

11 | Vgl. auch Arendts These, wir würden immer bereits für eine aus den Fugen geratene oder geratende Welt erziehen (KdE, 273, vgl. auch Kapitel 4).

schon allein deshalb muss, da sie ja verschiedene historische Momente ausmacht, in denen das Private zerstört wurde oder nicht vorhanden war, steht diese Auffassung im Kontrast zu normativen Privatheitstheorien (vgl. Kapitel 2.1.3). Seyla Benhabib begreift den Umstand, dass Arendt meint, dass jedem „Typ menschlicher Aktivität ein gebührender ‚Platz‘“ zukomme, als Teil der „philosophischen Methodologie“ Arendts, und bezeichnet dies als „phänomenologischen Essentialismus“. Sie verweist sowohl auf die damit einhergehenden Probleme, die Arendts Kritikerinnen und Kritiker aufgegriffen hätten, als auch auf den Vorteil „soziale und politische Phänomene in einem ganz anderen Licht zu zeigen“ (Benhabib 1998, 199f.).

Ein konkretes Beispiel lokaler Privatheit benennt Arendt, in ihrer Aussage, dass eine Geschichte nicht vom Helden in ihr erzählt werden könne. Der oder die Handelnde beginnt die Geschichte aufgrund von Mut, dessen es bereits bedürfe, um „die Schwelle seines Hauses, den Privatbereich der Verborgenheit, zu überschreiten, um zu zeigen, wer er eigentlich ist, sich also selbst zu exponieren“ (VA, S. 232). Handeln und Sprechen und für die Griechen damit Freiheit, seien, so Arendt, ohne diesen anfänglichen Mut nicht möglich (VA, S. 232). Dieses Initiative-Ergreifen nennt Arendt, wie in Kapitel 2.2.4 dargelegt, die „zweite Geburt“ (VA, 215f.) des Menschen.

3.2.1 Zuhause

Für den Begriff des Zuhauses ist das Herstellen, die zweite Tätigkeit, die Arendt neben dem Arbeiten und dem Handeln in *Vita activa* untersucht, relevant. Das Herstellen hat zum Zweck, dass Menschen etwas Dauerhaftes in der Welt schaffen, mit dem sie der Vergänglichkeit des biologischen Lebens etwas Bleibendes entgegensetzen:

Das Herstellen produziert eine künstliche Welt von Dingen [...]. In dieser Dingwelt ist menschliches Leben zu Hause, das von Natur in der Natur heimatlos ist; und 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)

Herstellen bietet also die Möglichkeit, sich als Mensch(en) in der Welt und der vergänglichen Natur einzurichten. Im Gegensatz zum Arbeiten, dessen Produkte laut Arendt sofort wieder im Rahmen des Konsumptionsprozesses verzehrt und verbraucht würden und zum menschlichen Handeln, dessen einzige Ergebnisse erzählbare Geschichten seien, schafft es Bleibendes, das unter Umständen sogar länger Bestand hat als der Mensch oder zumindest als einzelne Menschenleben. Es habe einen klar definierten Anfang und ein klar definiertes Ende und kann in Zweck-Mittel-Kategorien begriffen werden. Arendt spricht von einer „menschlichen Heimat“, in einer durch Zivilisation geschaffenen Welt (EUtH, S. 622). Dieses Zuhause umfasst mehr als ein Heim. Derart versteht auch Seyla Benhabib Arendts Begriff des Privaten, den sie erweitert, und erläutert, dass Arendt ihrer Meinung nach ein „Zuhause“ (Benhabib 1998, S. 331) beschreibe.¹²

Das beschriebene Heimatgefühl drückt Arendt auch explizit in ihrer Definition von „Verstehen“ in Abgrenzung „zur fehlerfreien Information und dem wissenschaftlichen Wissen“ aus, es sei „ein komplizierter Prozeß, der niemals zu eindeutigen Ergebnissen“ führe¹³, eine

12 | Im englischen Original „home“ (Benhabib 2003, S. 213). Gegenüber der Kritik anderer feministischer Theoretikerinnen und Theoretiker verteidigt sie Arendt und stellt fest, dass die feministische Theorie in eine neue Phase des Nachdenkens, nicht nur über die Interpretation Arendts, sondern auch über die Dichotomie öffentlich/privat eingetreten sei (Benhabib 1998, S. 331), in der sich eine „neuerliche Bejahung der Privatsphäre“ andeute. Arendts politisches Denken sei hierfür ein „unentbehrlicher Leitfaden“ (Benhabib 1998, 331, vgl. auch Kapitel 1 und 2.1.4).

13 | Sie selber verstand sich also offensichtlich nicht als Wissenschaftlerin, eventuell auch vor dem Hintergrund der englischen Unterscheidung zwischen

nicht endende Tätigkeit, durch die wir Wirklichkeit, in ständigem Abwandeln und Verändern, begreifen, und uns mit ihr versöhnen, das heißt durch die wir versuchen, in der Welt zu Hause zu sein. (Arendt 1994c, S. 110)

Arendt sagte auch von sich selbst, sie erhielte beispielsweise ein Heimatgefühl aus dem Umstand, zu verstehen, bzw. dann, wenn andere verstehen würden (IwV, 48f.). Das Schreiben sei „Teil in dem Verstehensprozeß“ (IwV, S. 48). Sie hätte vermutlich nie etwas niedergeschrieben, wenn sie „ein sehr gutes Gedächtnis“ hätte und man alles behielte, „was man denkt“ (IwV, S. 48). Bemerkenswert ist, dass sie mit dieser Haltung im Prinzip eine Tradition weiterführt, die sie in *Vita activa* kritisiert: dass der ‚Vita contemplativa‘ Vorrang vor der ‚Vita activa‘ gegeben worden sei. Sie betont allerdings, dass ihrer Meinung nach die Tätigkeiten der einen den Tätigkeiten der anderen weder unter- noch überlegen seien (VA, S. 27) und eine Person sich notwendigerweise „in dem Maße, in dem sie zu denken wünsch[t]e“ aus der Welt zurückziehen müsse (IwV, S. 76). Außerdem müsse die Verdinglichung des Gedachten durch Herstellen erfolgen, um es festhalten zu können. Hiermit wird etwas Bleibendes im flüchtigen Lebensprozess geschaffen. Obwohl sie abstreitet, dass sie wirken wolle, hat sie durch das Niederschreiben eben doch eine gewisse Wirkung auf die Nachwelt garantiert.¹⁴ Sie übernimmt also ihren persönlichen Eindruck, ihr persönliches „Gefühl“ in ihre Theorie (vgl. auch Kapitel 3.4.1), und formuliert sie zu einer allgemeinen Definition um. Sie betont dabei, dass „ohne persönliche Erfahrung“ kein Denkvorgang möglich sei. „Alles Denken“ sei „Nachdenken, der Sache Nachdenken“ (IwV, S. 69).

Arendt stellt außerdem die Bedeutung der Erstsprache für ihr Heimatgefühl heraus. Diese sei das einzige, was geblieben sei. Nach dem „Europa der Vorhitlerzeit“ habe sie ansonsten keine Sehnsucht (IwV,

Naturwissenschaften (sciences) und Geistes- bzw. Kulturwissenschaften (humanities).

14 | (Zum Wirken-Wollen vgl. auch z.B. IwV, S. 112).

S. 60; vgl. auch RJ).¹⁵ In einer fremden Sprache schreiben zu müssen sei „das Problem der Emigration“ (Arendt und Jaspers 1985, *Briefwechsel 1926–1969*, im Folgenden zit. als ‚AJ‘, S. 59). In der Muttersprache wieder veröffentlichen zu können, sei die „einzige Heimkehr aus dem Exil, die man nie ganz aus den Träumen verbannen“ könne, auch wenn diese „Verführung, seine eigene Sprache wieder schreiben zu dürfen“ nicht zähle, „[a]ngesichts dessen, was geschehen“ sei. Arendt stellt dies in den größeren Zusammenhang, dass es 1947 „einem Juden nicht leicht [falle], in Deutschland zu veröffentlichen, und sei er ein Jude deutscher Sprache“. Allerdings seien Juden zu diesem Zeitpunkt „nicht oder nicht mehr Exilanten“ und hätten kein Recht zu solchen Träumen (Arendt 1976b, S. 7).

Beim Versuch, *Die verborgene Tradition* jüdischen Denkens und jüdischer Dichtung aufzuspüren, formuliert Arendt in Bezug auf Kafkas Roman „Das Schloss“ (Kafka 2000) gleichsam als Definition eines Menschenrechts: „jener Jude [...], der wirklich nichts will als sein Menschenrecht: Heim, Arbeit, Familie, Mitbürgerschaft“ (Arendt 1976b, *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, im Folgenden zit. als ‚VT‘, S. 66). Bemerkenswerterweise nennt Arendt das Heim an erster Stelle, was allerdings auch stilistische Gründe haben könnte, verstehen wir es hier allerdings als Klimax, dann wäre das basalste das Heim, ei-

15 | Arendt betont die Rolle der „Muttersprache“ jedoch bezeichnenderweise unter Rückgriff auf eine englische Redewendung. Sie beschreibt, dass sie im Deutschen Gedichte im Hinterkopf hätte, verwendet jedoch „in the back of my mind“ während der deutschsprachigen Unterhaltung (IwV, S. 60). Von außen betrachtet wechselt Arendt, zumindest bei einzelnen Wörtern, also zwischen den Sprachen, empfindet allerdings das wissenschaftliche Schreiben und Reden und Unterrichten in einer anderen Sprache offensichtlich als hinderlich und defizitär, die „Produktivität“ sei in einer „fremden“ Sprache nicht dieselbe (IwV, S. 61). Es dauere Jahre, bis man in einer fremden Sprache wieder seiner selbst Herr sei, schreibt sie etwa 1950 an ihren Mann (vgl. Arendt und Blücher 1996, *Briefe 1936–1968*, im Folgenden zit. als ‚ABl‘, S. 222).

gentlich gekoppelt mit Familie, die steht jedoch hier nach der Arbeit, die, Arendt zufolge, Teil des lebenserhaltenden Prozesses und ein privates Phänomen und somit ein soziales, kein politisches Problem sei. Die Reihenfolge in Bezug auf dieses Menschenrecht ist also, wenn wir es mithilfe von Arendts später als diese erschienenen Schriften, insbesondere *Vita activa* aufschlüsseln, 1. privat, 2. gesellschaftlich/sozial, 3. privat/intim, 4. politisch/öffentlich.¹⁶

Ähnlich führt sie auch aus, was die „summarische, vorläufige Vorbereitung“ des Genozids im Nationalsozialismus ausmachte, wobei der „entscheidende Schritt“ auf dem Weg zur totalen Herrschaft die Tötung der juristischen Person gewesen sei (vgl. Kapitel 3.3.1 und 4.2.1): „Der Verlust des Arbeitsplatzes und des damit angestammten Platzes in der Gesellschaft, [...] oder der bei den Staatenlosen eingetretene Verlust von Paß, Heimat, gesichertem Aufenthalt und Recht auf Erwerb“ (EutH, S. 921). Arendt unterscheidet zwischen politischen, gesellschaftlichen und privaten Rechten und damit zwischen der Dringlichkeit, mit der diese umgesetzt werden müssten sowie der Befugnis des Staates, ihre Umsetzung durchzusetzen. Die einzigen *politischen* Rechte seien das aktive und passive Wahlrecht (Arendt 2003b, S. 205).

Die von Arendt befürwortete Art mit dem Jüdisch-Sein umzugehen ist, in ihrer Beschreibung der „Vier Arten“ von Parias, diejenige des

16 | Vgl. hierzu auch Tobias Matzners Auseinandersetzung mit Lisa Disch (Matzner 2013). Matzner stellt fest, dass es sich sehr wohl um ein politisches Problem handelt, weil es nicht das „Elementarste“ sei, das „alle Menschen teilen“, sondern es hänge vom Schloss und somit für die Dorfbewohner von der gleichen Willkür ab, der auch K. in Franz Kafkas Roman, den Arendt thematisiert, unterworfen bleibt (Matzner 2013, S. 190). Matzner kritisiert im Prinzip wie Arendt selbst die angebliche Universalität von Menschenrechten. Menschen seien eben nicht von Geburt an gleich, sondern würden durch Politik gleichgemacht. Dadurch würden eben auch durch Politik manche Menschen *nicht* gleichgemacht und somit ausgeschlossen, vgl. zu Arendts Forderung nach einem Recht auf Rechte auch Kapitel 4.3.1.

„bewussten Parias“. Im 20. Jahrhundert sei jedoch keine Paria-Existenz mehr möglich, ebenso wenig wie ein Leben als Parvenu. Das individuelle Problem sei zu einem politischen Problem geworden (AM, S. 28; VT, S. 72f. vgl. auch Mönig 2015b, S. 83).

Dass die Paria-Existenz nicht mehr möglich ist, hat Arendt am eigenen Leib erfahren. Als Flüchtling und Staatenlose war es nicht mehr möglich sich – sei es durch Assimilation oder Außenseitertum – in einer Welt einzurichten, in der kein Platz mehr für sie war.

3.2.2 Exil

Wie oben beschrieben hält Arendt die theoretische Unterscheidung zwischen Besitz sowie Reichtum und Eigentum für relevant für die Definition von Privatheit. Als Exilantin, als „Bohemien“, wie sie sich selbst bezeichnet, schreibt sie jedoch im August 1945, sei sie in „keinem Besitz“ und nicht in „keinem Eigentum“ verwurzelt (Arendt und Blumenfeld 1995, ... *in keinem Besitz verwurzelt. Die Korrespondenz*, im Folgenden zit. als ‚Ablum‘, S. 23). Im Essay „Wir Flüchtlinge“ (Arendt 1986b, *Wir Flüchtlinge*, im Folgenden zit. als ‚WF‘) bringt sie anhand einer Beschreibung dessen, was die Flüchtlinge verloren haben 1943 auf den Punkt, was die „private Welt“ bedeute:

Wir haben unser Zuhause und damit die Vertrautheit des Alltags verloren. Wir haben unseren Beruf verloren und damit das Vertrauen eingebüßt, in dieser Welt irgendwie von Nutzen zu sein. Wir haben unsere Sprache verloren und mit ihr die Natürlichkeit unserer Reaktionen, die Einfachheit unserer Gebärden und den ungezwungenen Ausdruck unserer Gefühle. Wir haben unsere Verwandten in den polnischen Ghettos zurückgelassen, unsere besten Freunde sind in den Konzentrationslagern umgebracht worden, und das bedeutet den Zusammenbruch unserer privaten Welt. (WF, 7f.)¹⁷

17 | Zum Aspekt, inwiefern Freundinnen und Freunde sowie Verwandte das Private ausmachen, vgl. Kapitel 3.4.2.

Arendt betont, dass die Flüchtlinge eigentlich gar nicht als solche erkannt werden wollten und um keinen Preis abhängig von denen sein wollten, die sie retteten. Dies hinge auch damit zusammen, dass sie nicht von der „jüdischen Solidarität“ profitieren wollten, sondern wie „Verrückte [...] um eine private Existenz mit individuellem Geschick“ (WF, S. 13) kämpften, um nicht zu den „Schnorrern“ zu gehören. Zu dieser Zeit, während das Exil noch andauerte, schreibt sie, dass die Flüchtlinge die Sprache „verloren“ hätten. Ihrer späteren Einschätzung zufolge ist Sprache allerdings gerade das, was bleibt (vgl. Kapitel 3.2.1).

Staatenlose sind laut Arendt heimatlos (AM, S. 25), sie sind rechtlos. Nicht nur ihre Möglichkeit, öffentlich zu erscheinen und am politischen Leben teilzunehmen, wurde ihnen genommen, sondern auch ihr Privatleben wurde vernichtet. Gleichzeitig ist allerdings ihr eigenes, ihr persönliches Problem zu einem politischen Problem geworden. Der Rechtlose ist gleichzeitig „nichts als ein Mensch“, jedoch

ist er doch dies gerade nicht durch die gegenseitig sich garantierende Gleichheit der Rechte, sondern in seiner absolut einzigartigen, unveränderlichen und stummen Individualität, der der Weg in die gemeinsame und darum verständliche Welt dadurch abgeschnitten ist, daß man ihn aller Mittel beraubt hat, seine Individualität ist [sic!] das Gemeinsame zu übersetzen und in ihm auszudrücken. Er ist gleichzeitig der Mensch und das Individuum überhaupt, das allerallgemeinste und das allerspeziellste, das beides gleichermaßen abstrakt ist, weil es gleichermaßen weltlos bleibt. (EUtH, S. 624)

An dieser Stelle wird erneut deutlich, wie eng Arendts Privatheitsbegriff mit ihrer Kritik an den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts verknüpft ist und umgekehrt. Die Staatenlosen und Rechtlosen, die als eine „neue Kategorie“ von Menschen in diesem Jahrhundert hervorgebracht worden seien, werden über das Private definiert, ihnen kommen keine Menschenrechte zu, wobei Arendt einen Großteil dieser am Privaten festmacht (vgl. auch Kapitel 3.2.1). Das „abstrakte Menschenwesen“ habe „keinen Beruf, keine Staatszugehörigkeit, kei-

ne Meinung und keine Leistung [...], durch die es sich spezifizieren könnte“ (EUtH, S. 623), es sei das Gegenbild zum Staatsbürger, dessen „Ungleichheit und Differenz“, also das, was ihn ausmache, und was in der Sphäre des Privaten geschützt und gehegt werde, ständig „innerhalb der politischen Sphäre von dem großen Gleichmacher aller Unterschiede, der Staatsbürgerschaft selbst, eingegeben“ werde (EUtH, S. 623).¹⁸

Es ist nicht möglich, ein Leben nur in der Öffentlichkeit zu verbringen, allerdings kommt den Rechtlosen, ebenso wie den Sklaven, die zwar ein Leben nur im Privaten verbringen können, keine Realität zu, sie können ihre Rechte und Bedürfnisse nicht artikulieren, weil ihnen niemand zuhört, sie haben in der Welt keinen Platz, den sie ihr eigen nennen könnten. Laut Arendt seien sie in den Naturzustand zurückgeworfen, weil sie in der Welt keine Spuren hinterlassen konnten, sich nicht in ihr einrichten konnten, sie würden leben und sterben, ohne „eine gemeinsame Welt errichtet zu haben“ (EUtH, S. 621). Die Rechtlosen hätten die „Bezüge zu der von Menschen errichteten Welt und zu all jenen Bezirken menschlichen Lebens, die das Ergebnis gemeinsamer Arbeit“ seien, verloren (vgl. EUtH, S. 621).¹⁹ In Kapitel 4 werde ich darauf eingehen, was es heißt, wenn Menschen vergessen werden, keine Spuren mehr hinterlassen können. Diese Spuren führen uns je-

18 | Aus der Analyse der Situation der Staatenlosen entwickelte Arendt ihre Forderung nach einem Recht, Rechte zu haben, vgl. Kapitel 4.3.1. Das o.g. Zitat aus ihrer 1951 erschienen Totalitarismusanalyse *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* liest sich bereits wie eine Synthese der Arendt'schen Theorie von Einzigartigkeit und Pluralität, die sie 1958 in *Vita activa* ausarbeiten wird.

19 | Arendt scheint die Differenzierung zwischen „Arbeit“ und „Herstellen“, die sie in *Vita activa* vorgenommen hat (vgl. Kapitel 2.2.4), zu diesem Zeitpunkt noch nicht ausgearbeitet zu haben, da sie dort betont, dass die Objekte der von Menschen gemachten Welt durch Herstellen produziert würden (vgl. Kapitel 3.2.1), während für das Arbeiten charakteristisch sei, dass es kein Ergebnis habe, das nicht direkt wieder vom Lebensprozess aufgezehrt werde.

doch zunächst zu einer weiteren Dimension des Privaten, da wir heute durch die Nutzung des Internets und verschiedener technischer Geräte Daten-„spuren“ in einem nie dagewesenen Ausmaß hinterlassen.

3.3 INFORMATIONELLE PRIVATHEIT

Informationelle Privatheit kann definiert werden als Schutz derjenigen Informationen, die einen Menschen identifizieren oder identifizieren können (vgl. auch Kapitel 2.1.3). Beate Rössler formuliert, dass informationelle Privatheit gegeben sei, wenn „Personen den Anspruch haben, vor unerwünschtem Zugang im Sinne eines Eingriffs in persönliche Daten über sich geschützt zu werden, also vor dem Zugang zu Informationen über sie, die sie gerade nicht in den falschen Händen sehen wollen“ (Rössler 2001, S. 25). Es handelt sich um Daten über eine Person, die diese entweder freiwillig angegeben hat, oder die über sie erhoben wurden (vgl. Kapitel 4.3.1). Die Datenerhebung beginnt zu- meist kurz nach der Geburt qua Meldung in einem bestimmten Staat. In der Bundesrepublik Deutschland wurde u. a. 1983 durch das sog. Volkszählungsurteil des Bundesverfassungsgerichts bestätigt, dass diese Dimension des Privaten schützenswert ist, dass Bürgerinnen und Bürger ein Recht auf „informationelle Selbstbestimmung“ haben (vgl. Kapitel 2.1.2 und 4). Begrifflich wird mit der Formulierung des „Rechts auf informationelle Selbstbestimmung“ auf zwei der hier beschriebenen Dimensionen verwiesen, da bei Selbstbestimmung Entscheidungsfreiheit mitklingt, also die dezisionale Ebene. Das Gericht betont jedoch explizit die informationelle Dimension, die offensichtlich vor der Ableitung dieses neuen Rechts aus dem allgemeinen Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs. 1 in Verbindung mit Art. 1 Abs. 1 GG) nicht gegeben war (Lewinski 2012, S. 29). Dieses Urteil und die Betonung des geschützten Lebensbereichs gegenüber Eingriffen durch den Staat, ist historisch vor dem Hintergrund der deutschen Totalitarismuserfahrung im Nationalsozialismus zu verstehen. Arendt selbst hat diese Dimension nicht ex-

plizit benannt, ihr Werk enthält allerdings Beispiele und Beschreibungen, die wir mithilfe dieses Begriffs aus der aktuellen Forschung hervorheben können. Auch wenn laut Arendt im Totalitarismus versucht wurde, das *gesamte* Privatleben der Menschen zu infiltrieren und damit gleichsam zu vernichten, thematisiere ich die totale Herrschaft hier (Kapitel 3.3.1) unter der informationellen Privatheitsdimension, da Datenerhebung ein zentraler Aspekt dieser Systeme ist, bzw. historisch zumindest des Nationalsozialismus¹⁹ war, der mit heutigen Umständen verglichen werden kann (vgl. z.B. auch Kapitel 4.2.2 und 4.3.2). In Kapitel 3.3.2 gehe ich näher darauf ein, was das schützenswerte im Datenschutz ist, indem ich Hannah Arendts Unterscheidung zwischen dem Wer- und dem Was-einer-ist untersuche. In der heutigen Debatte ist die Begründung für den Schutz, dass die Autonomie und die Authentizität der Bürgerinnen und Bürger gefördert und erhalten werden muss.

3.3.1 Totale Herrschaft

Die totalen Herrschaftsapparate realisierten, so Arendt, eine „Identität von privatem und öffentlichem Interesse“ (EUtH, S. 895). Den Nazis sei es sogar gelungen, das Privatleben abzuschaffen (EUtH, S. 895). Als eines der Merkmale totaler Herrschaft (EUtH)²⁰ stellte Arendt heraus, dass es sich um die „einzige Staatsform [handle], mit der es keine

20 | Hannah Arendts Totalitarismusanalyse (EUtH) bescherte ihr erste internationale Wahrnehmung. Im dreiteiligen, zuerst 1951 unter dem Titel *The Origins of Totalitarianism* (OT) erschienenen Werk stellte sie sich explizit die Frage, wie es zu den totalitären Herrschaftsformen im 20. Jahrhundert kommen konnte. Sie wollte dediziert nach den Ursachen für die Entstehung dieser Herrschaftsform fragen. Der erste Teil trägt den Titel „Antisemitismus“, gefolgt von „Imperialismus“, bevor sie im letzten, kürzesten Teil „Totale Herrschaft“ analysiert. Karl Jaspers schlägt im „Geleitwort“ vor, den dritten Teil zuerst zu lesen, da die Genese besser verstanden würde, wenn das Ergebnis bereits bekannt sei (Jaspers 2006, S. 11).

Koexistenz geben“ könne (EUtH, S. 636). In ihr sei „angeblich das Gesamtleben der Menschen [...] total politisiert worden“ (WiP, S. 29).²¹ Ein Element der Entstehung der totalitären Herrschaftsstrukturen sei der Versuch der Regime gewesen, das *gesamte* Leben der Menschen zu beherrschen. Dies sei ein zentraler Unterschied zwischen totaler Herrschaft und „bloßer“ Tyrannei. Die Tyrannis begnüge sich damit, „die politische Sphäre der Menschen zu zerstören, also Handeln zu verwehren und Ohnmacht zu erzeugen.“ (EUtH, 974f., vgl. auch 694f.). Totalitäre Herrschaft hingegen würde „wahrhaft total“, wenn „sie das privat-gesellschaftliche Leben der ihr Unterworfenen in das eiserne Band des Terrors“ spanne (EUtH, 974f.).

Arendt verwendet an dieser Stelle den Begriff privat-gesellschaftlich. In ihrer historischen Analyse der „Geburt der Gesellschaft“ trennt sie jedoch im sieben Jahre später erschienenen Buch *Vita activa* beide Begriffe definitorisch, da die Gesellschaft erst entstanden sei, als vormals private Dinge an die Öffentlichkeit gelangten (VA, S. 57).²² Der Gebrauch dieser Formulierung unterstreicht ihre Diagnose, dass wirklich alle Lebensbereiche durch die Ideologie vereinnahmt wurden. „Totale Beherrschung“ könne „freie Initiative in *keinem* Lebensbereich erlauben“, weil sie kein „Handeln zulassen [dürfe], das nicht absolut

21 | Arendts Gebrauch des Wortes „angeblich“ in Bezug auf die „totale Politisierung“ lässt dabei darauf schließen, dass sie selbst auch der Meinung war, dass es nicht wirklich gelungen ist. Grund hierfür könnte die von ihr in Anlehnung an Kant (vgl. WiP, S. 49) und Rosa Luxemburg formulierte menschliche Spontaneität gewesen sein. Sie spricht allerdings in zu Lebzeiten unveröffentlichten Manuskripten auch von der „Erfahrung der totalen Politisierung“ (vgl. WiP, S. 30), die die Frage nach dem Sinn von Politik, bzw. ob diese überhaupt noch einen Sinn habe, beeinflusse.

22 | Vgl. auch oben Kapitel 2.2. Bereits die Massengesellschaft, die eine Vorbedingung für das Entstehen totalitärer Systeme ist, zerstöre nicht nur das Öffentliche, sondern auch das Private (VA, S. 73f.).

voraussehbar“ ist (EUtH, S. 724, Hervorhebung von mir, JMM).²³ Dabei habe sich nichts als „leichter zerstörbar“ erwiesen als „die Privatmoral von Leuten, die einzig an die ununterbrochene Normalität“ ihres privaten Lebens gedacht hätten, nichts habe „leichter gleichgeschaltet, öffentlich uniformiert“ werden können als dieses Privatleben (EUtH, S. 723). Zu diesen Leuten zählte der „Spießer“, der ein „atomisiertes Individuum“ gewesen sei, der „Massenmensch“ (EUtH, 722f.). Arendt zitiert den Nationalsozialisten Robert Ley nach Bramstedt (Bramstedt 1945, S. 178):²⁴ „Der einzige Mensch, der in Deutschland noch ein Privatleben hat, ist jemand der schläft.“ (EUtH, S. 723)

Im Original liest sich dies wie folgt:

[...] Du [„Unternehmer“] kannst nicht sagen, das ist meine Privatsache, mein Werk ist meine Privatsache. Nein, in Deutschland gibt es keine Privatsache mehr! Wenn Du schläfst ist es deine Privatsache, sobald Du aber wach bist und mit einem anderen Menschen in Berührung kommst, musst Du eingedenk sein, dass Du ein Soldat Adolf Hitlers bist und nach seinem Reglement zu leben hast und zu exerzieren. Privatleute haben wir nicht mehr. Die Zeit, wo jeder tun und lassen konnte, was er wollte, ist vorbei. Wir pfeifen auf die liberalistische Auffassung, die kennen wir nicht mehr. Ein Soldat muß gehorchen. (Ley 1938, S. 71)

23 | Arendts Begründung klingt an dieser Stelle redundant. In Bezug auf weitere Ausführungen wird aber deutlich, dass im Rahmen des Versuchs Menschen absolut zu beherrschen, ihr Verhalten vorhersagbar sein muss, da spontane Handlungen nicht berechenbar sind und die Menschen sobald sie handeln würden, nicht mehr total beherrscht würden, vgl. zum Versuch, Handeln durch Herstellen und Sich-Verhalten zu ersetzen auch Kapitel 4.2.1.

24 | Ley war „Reichsorganisationsleiter“ der NSDAP und Leiter der „Deutschen Arbeitsfront“. Im Nürnberger Prozess als einer der Hauptkriegsverbrecher angeklagt, beging er 1945 Suizid. Das Zitat stammt aus einer Rede, die Ley im Juli 1937 vor dem Chemieunternehmen Leunawerke gehalten hat, bei der er die Anfänge der „Deutschen Arbeitsfront“ erläuterte.

Das nationalsozialistische Bild des Bürgers als Soldaten verdeutlicht, dass die Bürgerinnen und Bürger keine Privatheit hatten, auch keine dezisionale Privatheit (vgl. Kapitel 3.4), insofern bestätigt dieses Zitat Arendts These, dass versucht wurde, alle Lebensbereiche zu infiltrieren.

Ein entscheidender Unterschied zwischen den beiden totalitären Systemen Bolschewismus und Nationalsozialismus bestand laut Arendt darin, dass im Nationalsozialismus alles akribisch dokumentiert wurde, während für die totalitäre Herrschaft in Russland zwar viele Informationen vorlägen, aber Opferzahlen und Bevölkerungsstatistiken nicht vorhanden seien und auch nie erhoben worden seien. Auch über die Organisationsstruktur des Regimes sei – auch in den 1960er Jahren – beispielsweise im Smolensker Archiv nichts zu erfahren (vgl. EUtH, S. 630ff., 643).²⁵ Obwohl es zunächst wie ein Widerspruch scheinen mag, sind also Intransparenz und Datenerhebung gleichzeitig Merkmale totaler Herrschaft.

Was diese Datenerhebung für die Bevölkerung und das politische Handeln heißen kann, wird deutlich an Arendts Beschreibung einer Methode der zaristischen Geheimpolizei Ochrana, die ein „Registrierverfahren“ für Verdächtige²⁶ entwickelt habe, bei dem die politischen und nichtpolitischen Verhältnisse zu Bekannten des Hauptverdächtigen und

25 | Diese Informationen betreffen dabei nicht unbedingt die informationelle Privatheit, sofern sie nicht „personenbezogen“ sind, vgl. z.B. „die Höhe der Ernteerträge“ oder die „Kriminalitätsrate“ (EUtH, S. 643). Beide Statistiken können jedoch durchaus mit Personen in Verbindung gebracht werden, wenn dies gewollt ist. Vgl. zur Schwierigkeit der Definition von Identifizierbarkeit Kapitel 2.1.3.

26 | Dem Wesen totaler Herrschaft sei es laut Arendt inhärent, dass Menschen – die hier „Angeklagten“ – nur verhört würden, um ihre Beziehungen festzustellen, da die „wirkliche Opposition“ (EUtH, S. 824) bereits in einem früheren Stadium der Herrschaft ausgeschaltet worden sei. Ihre „Verbrechen“ stünden deshalb schon vor der Verhaftung „objektiv“ fest (vgl. EUtH, 898f.).

selbst deren Bekannten, „die vielfältigen Beziehungen, die zwischen Menschen existieren, von der zufälligen Bekanntschaft über wirkliche Freundschaften zu den Familienbeziehungen“ (EutH, 898f.) graphisch dargestellt wurden. Diese Methode,

die gesamte Bevölkerung so zu katalogisieren, daß man nicht nur sie selbst, sondern auch die Erinnerung an sie absolut beherrscht, [habe] ihre Grenzen [offensichtlich] nur an der Größe der Wandkarte. Theoretisch wäre es durchaus denkbar, daß eine einzige solche Karte in riesenhaften Ausmaßen die Beziehungen und Querverbindungen eines großen Territoriums enthält. Und genau dies entspricht dem Wunschtraum totalitärer Polizei. [...] [S]ie träumt davon, mit einem Blick auf die Riesenkarte an der Bürowand ausfindig machen zu können, wer zu wem Verbindungen hat; und dieser Traum ist grundsätzlich nicht unerfüllbar, er ist nur etwas schwierig in seiner technischen Ausführbarkeit. Gäbe es diese Wandkarte wirklich, so stände nicht einmal mehr das Gedächtnis den totalitären Herrschaftsansprüchen im Wege; die Wandkarte könnte es ermöglichen, Menschen wirklich spurlos verschwinden zu lassen, so als hätte es sie nie gegeben. (EutH, 898f.)²⁷

Arendt nennt an dieser Stelle eine Methode eines prä-totalitären Staates, bezeichnet sie aber als den Traum der „technisierten Polizei unter *totalitären* Bedingungen“ (EutH, S. 898, Hervorhebung von mir, JMM). Den Bezug zu den totalitären Staaten stellt sie her, indem sie schreibt, dass die „russische Geheimpolizei [...] diesem Ideal totaler Herrschaft bereits recht nahe gekommen“ sei.²⁸ Die Größe der analogen Karte stellt heute aufgrund technischer Möglichkeiten keine Begrenzung der Speicherung und Darstellung der Beziehungen zwischen

27 | Zum Thema Erinnern und Vergessen (werden) vgl. Kapitel 4.2.1.

28 | Diese Methode erinnert an heutige soziale Netzwerke wie Facebook, in denen Nutzerinnen und Nutzer jedoch freiwillig die von der Ochrana erhobenen Daten einspeisen, vgl. z.B. den sog. „social graph“, die graphische Darstellung von Freundschaften zwischen Personen nach Städten eines Facebook-Praktikanten (Butler 2010, zur Freiwilligkeit vgl. auch Kapitel 4.3.1).

Menschen mehr dar. Auch in den Satellitenstaaten der Sowjetunion sei eine ähnliche Methode eingeführt worden, wobei Arendt hierzu keine Quelle nennt und die Aussagekraft des Beispiels durch den Gebrauch des Wortes „vermutlich“ relativiert:

Auch die Einführung von ‚Karteikarten‘²⁹ für jeden Bürger des Landes entsprach genau dem russischen Modell, und auf ihnen fand sich vermutlich nicht nur kompromittierendes Material aller Art verzeichnet, sondern die für den totalen Terror ungleich wichtigeren Informationen über den Familien-, Freundes- und Bekanntenkreis eines jeden. (UR, S. 62)

Neben dieser Katalogisierung durch den Staat³⁰ erwies sich in den frühen Stadien totaler Herrschaft, vor ihrer „totalen Verwirklichung“, wenn es z.B. noch eine wirkliche Opposition gibt, „der Nachbar bald als gefährlicher [...] als die Polizei“ (EUtH, S. 874). „Denunziationen aus der Bevölkerung“ seien in dieser Phase „sehr viel häufiger als Be-

29 | Im englischen Original verwendet Arendt den Begriff ‚cadre-cards‘ (Arendt 1958b, *Totalitarian Imperialism. Reflections on the Hungarian Revolution*, im Folgenden zit. als ‚TI‘, 41f.). Die deutsche Version stammt von Charlotte Beradt, die auch die Rohübersetzung zu *Vita activa* geschrieben hat (IwV, S. 289, 293). Die „cadre cards“ dienten dazu, „the class origin and occupational of job applicants“ zu bestimmen, und „entries about their political loyalty and personal demeanor“ aufzuzeichnen. Somit seien sie Instrumente zur Einschüchterung und de facto Polizeiakten gewesen, deren Existenz Menschen wachsam werden ließ und ihre soziale und berufliche Mobilität einschränkte. Zuallererst seien sie Waffen im Kampf gegen die Mittelklasse, aber auch gegen andere Gruppen gewesen (vgl. Zinner 1962, S. 117). Wie Arendt stellt Zinner für das Ungarn Anfang der 1950er Jahre fest, dass hier „personal privacy, autonomy and spontaneity“ restringiert wurden. Er nennt „invasion of privacy“ neben (Polizei-)Terror als Unterdrückungsinstrumente (Zinner 1962, S. 116).

30 | Weitere Maßnahmen waren im Stalinismus die Einführung eines „Arbeitsbuches“ für Arbeiter und eines „zwangsweisen Identitätsausweises“ (EUtH, 691f.).

richte von Geheimagenten“ (EUtH, S. 874), da in einer Massenbewegung die Geheimpolizei sich gar nicht erst um solche „Lappalien“ kümmern, wie die Aufspürung der heimlichen Feinde und das Unschädlichmachen der Gegner (vgl. EUtH, S. 873). Um die totalitäre Herrschaft einzuführen wird also auf die Bevölkerung zurückgegriffen, die Informationen über ihre Mitbürgerinnen und Mitbürger sammelt und weiterleitet. Zu einem späteren Zeitpunkt, wenn alle infiltriert seien – Arendt verwendet den nationalsozialistischen Begriff „gleichgeschaltet“ –, sei dies nicht mehr notwendig (EUtH, S. 874). In *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus* schreibt Arendt jedoch, dass das „gegenseitige Denunziantentum“ die totalitäre Gesellschaft beherrschen würde, also nicht nur in der frühen Phase gelte. Chruschtschow habe gar gehofft, den Polizeiterror, die Funktionen der Geheimpolizei durch „eine Art organisierte[...] und institutionalisierte[...] Mobherrschaft“ ersetzen zu können (UR, S. 16). Er schien „eine Art Überwachung zu planen, deren Organe [...] direkt aus der Mitte der jeweiligen Gruppen rekrutiert werden“ könnten (UR, S. 16), und hoffte, die „Polizeiorgane direkt in die Gesellschaft“ einzubauen. Offensichtlich sei eine neue Phase erreicht, „das Stadium, in dem man den Massen zumuten und zutrauen könne, sich selbst zu bespitzeln und die für den Terror notwendigen Opfer freiwillig zu stellen“ (UR, S. 16). Für die Satellitenstaaten betont Arendt, dass hier nicht die „russische Revolution“ nachgeahmt worden sei. Die Polizei sei

von vorneherein totalitär organisiert [gewesen]: sie war im Innern von einem Spionage-Apparat, an dessen Spitze die zuverlässigsten Eliteelemente der Partei standen, zusammengehalten, denen die Funktion oblag, die Polizei zu bespitzeln, während die gewöhnlichen Mitglieder der Polizei das gleiche Geschäft innerhalb der Partei und natürlich auch in allen Schichten der Bevölkerung betrieben. [...] Die Polizei war die einzige Institution, in der die russischen Ratgeber nicht im Hintergrund blieben, sondern die Eingeborenen [sic!] offen überwachten [...] (UR, S. 62).

Neben dem „Spionagenetz der Polizei“ habe es „einen zweiten Spionageapparat der Roten Armee“ gegeben, was der „für die totale Herrschaftsform so außerordentlich charakteristische[n] Duplizierung und Multiplizierung von Ämtern und Funktionen“ entsprochen habe (UR, S. 62).

Dass die Überwachung von Menschen Teil der totalitären Herrschaft ist, ist im 21. Jahrhundert keine neue Erkenntnis mehr. Im derzeitigen informationellen Privatheitsdiskurs wird jedoch ein neues Ausmaß an Überwachung durch ständige Datenaufzeichnung durch technische Geräte diskutiert, die von Unternehmen und Geheimdiensten ausgewertet werden können und werden. Vor dem Hintergrund von Arendts Philosophie stellt sich die Frage, was dabei erfasst werden kann, da laut Arendt das Wesenhafte einer Person, das „Wer-einer-ist“ schwer zu fassen ist, sich jedoch gerade anderen offenbart. Dies werde ich im Folgenden untersuchen, wobei sich dieses Personhafte (RJ, S. 14) auch auf die übrigen Dimensionen des Privaten bezieht.³¹

3.3.2 Enthüllung des Wer-einer-ist

Arendts These zur Trennung zwischen dem Bereich des Öffentlichen und der Sphäre des Privaten kann derart verstanden werden, dass das Personhafte sich nur anderen Menschen gegenüber im Handeln offenbare, ihre Theorie also implizieren würde, dass im Privaten Menschen gerade nicht ihre Persönlichkeit entfalten könnten (vgl. z.B. Rössler 2001, S. 194).³² Ein Merkmal des Handelns, der laut Arendt höchsten menschlichen Tätigkeit, ist, dass in ihm offenbart wird, wer der oder die jeweilige Handelnde ist. Der „Jemand“ hinter der Tat zeige sich, und dies nur im Miteinander-handeln, nicht dort, wo Menschen für-

31 | Vgl. zu Arendts Anthropologie auch Kapitel 2.2.4.

32 | Benhabib versteht Arendts Privatheitsbegriff jedoch genau in diese Richtung (vgl. Benhabib 1998, S. 328f.).

oder gegeneinander handelten (VA, S. 220), also nicht bei guten Taten oder Verbrechen. Menschen zeigten handelnd und sprechend „aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens“, beträten damit die „Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren“ (VA, S. 219).³³ Wenn Menschen nicht handelten und sprächen, käme nur die „einmalige Gestalt ihres Körpers und der nicht weniger einmalige Klang ihrer Stimme in Erscheinung“ (VA, S. 219). Diese Unterscheidung zwischen dem, „was“ einer sei und dem, „wer“ er oder sie ist, ist für Arendts politische Theorie, ihren Öffentlichkeitsbegriff und ihre Anthropologie zentral. Das „was“ einer sei, bestehe aus „Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten“ (VA, S. 219), die wir insofern unter Kontrolle und in der Hand hätten, dass es uns freistünde, diese „zu zeigen oder zu verbergen“ (VA, S. 219).

Diese Identifizierbarkeit der Person, die hinter den Taten und Worten steht, berührt die informationelle Dimension des Privaten. Die Rückführbarkeit von Daten und Informationen auf Personen verletzt unsere Privatheit. Auch wenn es nicht-kommerzielle Gründe und Interessen für die Auswertung von Daten gibt, also beispielsweise zu medizinischen oder sonstigen Forschungszwecken, ist auch hier zu beachten, dass gewährleistet ist, dass nicht zurückverfolgt werden kann, zu welcher Person die jeweiligen Informationen gehören, weil es sowohl im Interesse des bzw. der Einzelnen, als auch im Interesse der Gemeinschaft ist, wenn nicht alle alles über alle wissen (vgl. Bohannon 2015, 468, vgl. auch Kapitel 4).

Auch erinnert Arendts Unterscheidung zwischen dem Enthüllen des Wer- und des Was-einer-jeweilig-ist, an Beate Rösslers Differenzierung zwischen kognitiver und voluntativer (A-)Symmetrie, d. h. die Frage, ob wir Informationen über uns preisgeben wollen und ob wir wissen, dass wir aktuell beobachtet oder überwacht werden (vgl. Kapitel 4.3.1). Laut Arendt hätten wir aber über einen bestimmten Teil

33 | Vgl. zur Bühnenmetapher Kapitel 2.2.

dessen, was uns ausmacht, keine Verfügungsgewalt, können also keine informationelle Selbstbestimmung über alles, was uns betrifft ausüben – oder ist dann die informationelle Selbstbestimmung gerade auf das Was-einer-ist bezogen? Wie Arendt selbst formuliert sei

[...] [D]as eigentlich personale Wer-jemand-jeweilig-ist unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun. Nur vollkommenes Schweigen³⁴ und vollständige Passivität können dieses Wer vielleicht zudecken, den Ohren und Augen der Mitwelt entziehen, aber keine Absicht der Welt kann über es frei verfügen, ist es erst einmal in Erscheinung getreten. Es ist im Gegenteil sehr viel wahrscheinlicher, daß dies Wer, das für die Mitwelt so unmißverständlich und eindeutig sich zeigt, dem Zeigenden selbst gerade und immer verborgen bleibt [...] (VA, S. 219).

Das Wer-einer-ist, diese „Aufschluß-gebende Qualität des Sprechens und Handelns, durch die, über das Besprochene und Gehandelte hinaus, ein Sprecher und Täter in Erscheinung tritt [...]“ und das Was-einer-ist, lassen sich auch als Art Basis des Datenschutzes, definieren. „Was“ einer ist, ist unter Umständen egal, wobei Firmen hieran Interesse haben, um potentielle Kundinnen und Kunden „gezielt“ Produkte zu verkaufen (vgl. Kapitel 4.2.2), wenn dies nicht mit dem „Wer“ verknüpft wird.³⁵ Aber wie kann ich das Wer „schützen“, wenn ich keine Kontrolle über seine Enthüllung habe? Vielleicht ist es gerade diese Dimension, die das massenhafte Datensammeln so sensibel macht, auch von sogenannten Metadaten. Es kann eben nicht nur rekonstruiert werden, was einer ist, sondern durch seine Verbindungen zu anderen Menschen wird auch das ihm eigentlich Wesenhafte eingefangen.

34 | Das vollkommene Schweigen erinnert an die Sklaven im oikos (vgl. Kapitel 2.2.1).

35 | Ähnlich argumentiert Inga Tappe. Das Fehlen von Informationen zum Was erschwere die Identifikation des Wer (Tappe 2015, S. 94). Aktuelle Forschungen zeigen allerdings, dass auch von scheinbar anonymisierten Daten auf die Person dahinter geschlossen werden kann (vgl. z.B. Bohannon 2015).

Handeln und Sprechen sind für Arendt von besonderer Bedeutung im Politischen. Mich interessiert an dieser Stelle jedoch nicht das aktive, freiwillige In-Erscheinung-treten, denn wenn beispielsweise eine Politikerin eine Rede auf einem Parteitag hält – abgesehen davon, dass diese vermutlich nicht „spontan“ ist –, handelt es sich um einen bewussten Akt, bei dem die Person gehört werden will, und sich den „Augen und Ohren der Mitwelt“ (VA, S. 219) absichtlich aussetzt. Für meine Argumentation sind hingegen Fälle von Relevanz, in denen Menschen nur von bestimmten Kreisen gehört und gesehen werden wollen, oder gar von überhaupt niemandem, in denen sie selber Kontrolle darüber haben möchten, wer wann auf Informationen über sie „zugreift“, an ihrem Leben teilnimmt und sich zur selben Zeit mit ihnen in Räumen aufhält, die sie selber als eigenen, privaten Ort gewählt haben. Dieses Wahlmoment verweist bereits auf die Dimension, die ich als Nächstes behandeln werde: dezisionale Privatheit.

3.4 DEZISIONALE PRIVATHEIT

Wie die Bezeichnung „dezisionale Privatheit“ bereits vermuten lässt, geht es bei diesen Fragen des Privaten um Entscheidungen, die eine Person z.B. über sich, ihren Körper und ihr Leben trifft, wenn sie den „Anspruch“ hat, „vor unerwünschtem Zutritt im Sinne von unerwünschtem Hineinreden, von Fremdbestimmen bei Entscheidungen und Handlungen geschützt zu sein“ (Rössler 2001, S. 25). Als Beispiele für dezisionale Privatheit wurden im US-amerikanischen Kontext u. a. auf den eigenen Körper bezogene Entscheidungen wie Abtreibung und Empfängnisverhütung gesehen (vgl. z.B. Cohen 1993). Ob diese aber wirklich eine Frage von Privatheit sind, oder eher doch eine Frage von Freiheit („liberty“), ist in der Literatur umstritten. So argumentiert Ruth Gavison, dass Autorinnen diese Fragen als Privatheitsthemen ansähen, da sie so eng mit dem Körper verknüpft seien, der Supreme Court im Fall „Planned Parenthood v. Casey“ 1992 jedoch anders geurteilt hätte (vgl.

Gavison 2002). Gerade im Zusammenhang mit Arendts Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten erweist sich jedoch „dezisionale Privatheit“ als Begriff für Fragen der freien Entscheidung, die in ihrem Werk das Private betreffen, als sinnvoll, da Freiheit im Arendt'schen Sinne eine Sache der Öffentlichkeit und des Politischen ist (ÜR, S. 34ff.), es sich bei den genannten Beispielen jedoch explizit um Privatangelegenheiten oder eventuell um gesellschaftliche, nicht aber um politische Fragen handelt.

Man könnte also annehmen, dass Arendt den Begriff der dezisionalen Privatheit befürwortet hätte. Allerdings widerspräche dies eventuell ihrer Vorstellung davon, dass im Privaten natürliche Dinge geschähen, dass wir uns hier „mit dem bloßen Geschenk menschlicher Existenz mehr oder minder abzufinden“ versuchten (EUtH, S. 622). Das Private sei „die Sphäre, wo, was immer von Entscheidung oder nur Belang ist, nicht das Resultat unseres eigenen oder anderer Menschen Tun und Treiben ist“ (EUtH, S. 622). Hieraus sei seit „den Römern“ ein Mißtrauen gegen die private Sphäre erwachsen, „eine Art Groll gegen das, was Menschen nicht gemacht haben und nicht machen können und von dem sie doch immer abhängig bleiben“ (EUtH, S. 622). Entscheidungen über den eigenen Körper und gegebenenfalls sogar über Leben und Tod treffen zu können, wäre allerdings dann nur ein weiterer Schritt der Zivilisation, die wie Arendt schreibt, feindselig gegenüber der Barbarei wäre und geneigt, alles als „barbarisch zu betrachten, was, wie die Erde und das Leben selbst, auf geheimnisvolle, nie zu enträtselnde Art einfach gegeben“ sei (EUtH, S. 622).

Arendt wäre vermutlich erstaunt gewesen, ob der Idee, dass der Staat etwas zur Familienplanung Einzelner sagen könnte. Beate Rössler stellt jedoch fest, dass der Schutz der dezisionalen Privatheit gerade bestimmte „Verhaltensweisen in der Öffentlichkeit“ (Rössler 2001, S. 144) betrifft, z.B. die freie Wahl von Religion und Studienfach (Rössler 2001, S. 144). Die Öffentlichkeit wird laut Arendt in der antiken griechischen Polis und römischen res publica von Menschen gestaltet, die männliche Bürger sind (vgl. auch Kapitel 2.2.2 und 3.1). Von ihnen

wird allerdings im Prinzip aufgrund ihrer Rolle und Funktion erwartet, dass sie in der Öffentlichkeit – politisch – handeln (vgl. auch Kapitel 2.2.2). In Arendts Idealvorstellung einer Rätorepublik macht eine selbsterwählte Elite Politik (ÜR, S. 358).³⁶ Die Grundvoraussetzung ist also, dass ich freiwillig in die Öffentlichkeit trete, und Politik betreiben *will*. Diese Freiwilligkeit setzt aber voraus, dass die Möglichkeit gegeben ist, zu wählen und die Entscheidung zu treffen, in die Öffentlichkeit hinauszutreten, da durch politisches Handeln in der Öffentlichkeit, wie oben beschrieben, laut Arendt enthüllt wird, „wer“ einer ist.

Ein zentraler Kritikpunkt Arendts an der philosophischen und politischen Tradition, den sie in *Vita activa* ausführt, ist der Vorwurf, dass versucht worden sei, das menschliche Handeln aufgrund seiner Aporien, der Unabsehbarkeit seiner Konsequenzen und seiner (scheinbaren) Ergebnislosigkeit durch Herstellen zu ersetzen, um es voraus sagbar und effizienter zu machen (VA, S. 278, vgl. ausführlich Kapitel 4.2.1). Hiermit geht auch ihre Kritik an den sog. Verhaltenswissenschaften sowie an Statistik einher, da versucht werde, unsere Handlungen aufgrund von Häufigkeiten und daraus errechneten Wahrscheinlichkeiten zu systematisieren. Uniformiertes Sich-verhalten könne, so Arendt, „statistisch errechnet werden und deshalb wissenschaftlich definiert werden“ (VA, S. 55f., vgl. hierzu Kapitel 4.2.2). Wenn die eigene Entscheidungsprivatheit eingegrenzt ist, oder nicht vorhanden ist, können Menschen nicht frei entscheiden und demzufolge eigenständig handeln. Stattdessen handeln sie so, bzw. verhalten sich so, wie ihnen vorgegeben wird oder es vermeintlich richtig ist.

Das erste Beispiel, an dem ich im Folgenden belegen werde, dass in Arendts Werk auch eine dezisionale Bedeutungsebene des Privaten vorhanden ist, ist der unantastbare Elternwille in Bezug auf die freie

36 | Vgl. auch ihren Hinweis auf den egalitären Charakter einer selbsterwählten politischen Elite im Interview mit Adelbert Reif in *Macht und Gewalt*, (vgl. Arendt 2006e, *Macht und Gewalt*, im Folgenden zit. als ‚MuG‘, 131ff.).

Schulwahl ihrer Kinder (3.4.1). Des Weiteren werde ich argumentieren, dass ihr Verständnis von Freundschaft eine Art Privatheit bedeutet – auch in dezisionaler Hinsicht, da Freundinnen und Freunde die Menschen sind, deren Gesellschaft ich mir ausgesucht habe (3.4.2). Dies lässt sich dabei nicht nur anhand biographischer Zeugnisse zu eigenen Freundschaften belegen, sondern wird von Arendt auch theoretisch verwendet.

3.4.1 Elternwille und Schulwahl

Im umstrittenen Aufsatz³⁷ „Reflections on Little Rock“ (Arendt 2003b) ergriff Arendt das Wort, um Jugendliche vor der Öffentlichkeit zu schützen.³⁸ Anlässlich eines Fotos, das sie in der Tagespresse sah und auf Basis ihrer Theorie, befand Arendt, dass es nicht gerechtfertigt sei, dass Erwachsene ihre Kämpfe – in diesem Falle um die Aufhebung der Rassensegregation – auf dem Rücken ihrer Kinder ausstrügen. Als Beispiel für dezisionale Privatheit kann an dieser Stelle dienen, dass Arendt argumentierte, Eltern müssten entscheiden können, mit welchen Kindern ihre eigenen Kinder zur Schule gehen. Der Aufsatz verdeutlicht einen „blinden Fleck“ (Benhabib 1995, S. 103) in Arendts Denken. Die Unterscheidung zwischen dem Gesellschaftlichen und dem Politischen, wie Arendt sie treffe, sei sinnlos, weil „der Kampf darum, etwas öffentlich zu machen, einen Kampf um Ge-

37 | Vgl. hierzu u. a. die Reaktionen auf Arendts Artikel (Spitz 1959; Tumin 1959; vgl. auch Young-Bruehl 2004, 308ff.; Benhabib 1998, S. 233ff.; s. auch Mönig 2012).

38 | Arendt hat diesen Aufsatz auf Englisch geschrieben, die deutsche Übersetzung erschien erst nach ihrem Tod, wurde von ihr also nicht überarbeitet oder autorisiert. Ich beziehe mich hier auf das Original, da z.B. die Übersetzung von „right of privacy“ mit „Schutz des Persönlichkeitsrechts“, ein Wort ins Spiel bringen würde, das für diese Arbeit von Relevanz wäre, das Arendt aber so nicht verwendet hat.

rechtigkeit“ darstelle (Benhabib 1995, S. 103; vgl. auch IwV, S. 90). Sie verwechselte eine Frage der Gerechtigkeit im Öffentlichen mit einer gesellschaftlichen Frage (Benhabib 1995, S. 103). Diese Diagnose Benhabibs verdeutlicht, dass Arendt vermischte, was sie eigentlich streng trennen wollte. Sie nahm an, dass afro-amerikanische Eltern sich zur US-amerikanischen Gesellschaft wie Parvenus verhielten. Vor dem Hintergrund ihrer eigenen Biographie (vgl. auch Benhabib 1998, S. 236) argumentierte Arendt implizit *für* Rassentrennung. Kathrin Gines stellt fest, dass Arendt „the Negro question“ eher als ein „Negro“ und nicht als ein „white problem“ genauso wenig wie als „white people’s anti-Black racism“ gesehen hätte (Gines 2014, S. 123).

Neben diesen Problematiken und Irritationen ist Arendts Hauptargument der Schutz des Privaten (vgl. auch Kapitel 4) und des Politischen vor, ihrer Meinung nach, gesellschaftlichen Phänomenen. Der Staat habe nicht das Recht, Entscheidungen der Eltern zu beeinflussen, die Entscheidungsfreiheit von Eltern dürfe in Erziehungsfragen nicht beschränkt werden. Seyla Benhabib argumentiert, dass Arendts Befürchtungen hinsichtlich der Elternrechte sich aus Arendts Wunsch gespeist hätten, „auch unter den Voraussetzungen einer verstärkten Massengesellschaft irgendeinen Bereich privater Autonomie und Erziehung unangetastet zu erhalten“ (Benhabib 1998, S. 235). Arendt erläuterte ihren Standpunkt näher mit einem Vortrag über „Die Krise in der Erziehung“. Sie gestand in einem Briefwechsel mit Ralph Ellison später ein, die Situation falsch eingeschätzt zu haben (Benhabib 1998, 245f.), weil sie von ihrem autobiographischen Hintergrund ausgegangen sei.³⁹

Selbst mit ihren erklärenden Anmerkungen bleibt Arendts Position jedoch zumindest irritierend. Laut Elisabeth Young-Bruehl waren Arendts Unterscheidungen zwischen dem Politischen, dem Gesell-

39 | Dass Eltern über ihre Kinder frei entscheiden können sollen, ist auch ihrer Erfahrung mit dem Totalitarismus geschuldet, vgl. Kapitel 4.1.1.

schaftlichen und dem Privaten (vgl. auch Kapitel 2.2.4) „mysterious to her critics“. Dies nicht nur, weil die theoretische Grundlage für diese in *Vita activa* bis dato wenig bekannt gewesen sei, sondern vielmehr weil sie Arendt zu zwei schockierenden Forderungen geführt hätten (Young-Bruehl 2004, S. 310).

Wer Arendts Werke gelesen hat, dürfte nicht davon ausgehen, dass sie in irgendeiner Form für die Unterdrückung einer Minderheit gewesen wäre, sie selbst erläutert ihren Standpunkt jedoch nicht indem sie auf ihre Totalitarismusanalyse oder ihre Untersuchung der menschlichen Bedingtheit verweist, sondern auf ihre eigene Biographie (vgl. auch Benhabib 1998, S. 236). Dies mag auch daran liegen, dass sie sich, wie sie erläutert, die Frage gestellt hätte, was sie als weiße oder schwarze Mutter jeweils für ihr Kind gewollt hätte. Wie sie selber schreibt, sei die Schulpflicht das einzige, was die Rechte der Eltern – und somit ihre dezisionale Privatheit – einschränken dürfe:

The right of parents to bring up their children as they see fit is a right of privacy, belonging to home and family. [...] Parents' rights over their children are legally restricted by compulsory education and nothing else. (Arendt 2003b, S. 211)

„Private education“ sei kein Weg aus diesen Dilemma, weil dann der ökonomische Status der Eltern über „the safeguarding of certain private rights“ bestimmen würde und somit diejenigen benachteiligen würde, die gezwungen seien, ihre Kinder in öffentliche Schulen zu schicken (Arendt 2003b, S. 211). Ähnlich hatte Arendt bereits 1933 argumentiert, in einer Situation, in der, wie sie schreibt, jüdische Kinder „weder im Ghetto, noch eigentlich im öffentlichen Deutschland aufwachsen“ könnten (Arendt 1933, S. 174). „Bisher“ seien „alle noch deutsche Juden, d.h. ‚assimilierte‘“. ⁴⁰ Sie plädierte für eine „jüdische Schule auf allerbreitester Basis“, jedoch gegen „Privatzirkel“, von de-

40 | Arendts Beitrag erschien am 3. Mai 1933 in der *Jüdischen Rundschau*. Das Thema der Ausgabe lautete: „Zur Schulfrage“.

nen sie meinte, dass reiche Juden dazu tendieren würden, sie einzurichten (Arendt 1933, S. 174).

Hier wird auch ein Zusammenhang zur oben erläuterten Unterscheidung zwischen Eigentum und Besitz deutlich: Der Reichtum der Eltern dürfe eben nicht darüber entscheiden, ob ihre Rechte und somit diejenigen ihrer Kinder gewährleistet werden oder nicht. Im Grunde ging es Arendt aber bereits in diesem Artikel darum, was den Kindern zugemutet werden könne, d. h. darum, sie zu schützen (vgl. Kapitel 4.1.1). Kinder könnten noch nicht urteilen, so Arendt. Wenn in der Schule andere Regeln gelten würden als zu Hause und auf der Straße, dann würde die Autorität sowohl der Lehrerinnen und Lehrer, als auch der Eltern abgeschafft. Das Kind würde sich in der Folge konformer zu seiner eigenen Gruppe verhalten, was zu „a rise of mob and gang rule“ führen würde. Die Kindergruppe würde ihre eigenen Regeln aufstellen, die aber „mobähnlich“ wären (vgl. auch Kapitel 4.1.2).

In autobiographischen Aussagen berichtete Arendt, sie selber sei als Kind mit antisemitischen Äußerungen auf der Straße konfrontiert worden (IwV, S. 53). Hierüber habe sie überhaupt erst erfahren, dass sie Jüdin war; ihre Mutter habe sie „ohne alle Vorurteile“ erzogen (IwV, S. 143). Offensichtlich war es ihr möglich, die Spannung, der sie ausgesetzt war, auszuhalten, da in der Schule und zu Hause die gleiche Meinung galt und es keinen Antisemitismus gab, und zunächst lediglich andere Kinder im gesellschaftlichen Raum davon abwichen. So könnte zumindest aufgrund ihrer eigenen Argumentation erklärt werden, dass sie diese, ihre eigene Erfahrung nicht als unmittelbaren biographischen Ausgangspunkt nennt, sondern sich hypothetisch an die Stelle von Eltern denkt. In der mitabgedruckten Erklärung bringt Arendt ihre Ansicht noch einmal auf den Punkt:

[...] the government has a stake in the education of my child insofar as this child is supposed to grow up into a citizen, but I would deny that the government had any right to tell me in whose company my child received its instruction. The right of parents to decide such matters for their children until they are grown-ups are challenged only by dictatorships. (Arendt 2003b, S. 195)

Laut Arendt dürften also die Eltern – solange die Kinder noch nicht mündig seien – darüber urteilen und entscheiden, in wessen Gesellschaft ihre Kinder eine Schule besuchen. Dies traf jedoch, ihrer eigenen Argumentation zufolge, nur auf diejenigen Eltern zu, die für Rassensegregation an Schulen waren. In der konkreten historischen Situation waren dies weiße Eltern. Arendt hat sich nicht prinzipiell an die Stelle von Eltern versetzt, die sich für ihre Kinder wünschten, die besseren Schulen zu besuchen und gemeinsam mit weißen und afro-amerikanischen Kindern und Jugendlichen unterrichtet zu werden. Die Frage in wessen Gesellschaft diese Kinder laut ihren Eltern ihre Schulzeit verbringen sollen, führt mich zur nächsten Thematisierung dezisionaler Privatheit in Arendts Werk.

3.4.2 Urteilen und Freundschaften

In wessen Gesellschaft wir uns befinden möchten, sagt für Hannah Arendt etwas über unser Urteilsvermögen aus. Auch Beate Rössler betont das Moment der Wahl. Private Beziehungen stellten den „symbolischen Raum“ zur Verfügung, „in dem wir uns, in der Auseinandersetzung mit von uns ‚gewählten‘ Personen, ‚selbst erfinden‘, jedenfalls ungeschützt verhalten“ könnten (Rössler 2001, S. 238, Hervorhebung von mir, JMM). Arendt geht sogar so weit zu sagen, dass moralische Entscheidungen, „unsere Entscheidungen, über Recht und Unrecht von der Wahl unserer Gesellschaft, von der Wahl derjenigen, mit denen wir unser Leben zu verbringen wünschen, abhängen [...]“. (ÜdB, S. 149) würden. Für Arendt geschieht diese Wahl durch „Denken in Beispielen“ (ÜdB, S. 149). Hierzu eigneten sich vergangene, historische, aber durchaus auch literarische Beispiele sowie Beispiele von Menschen, die aktuell am Leben seien. Urteile anhand von Beispielen zu treffen hat somit eine dezisionale Ebene in Bezug auf den Bereich des Privaten. Ich muss für mich entscheiden und entscheiden können, ob ich Ritter Blaubart, den Arendt als ein Beispiel nennt (vgl. ÜdB, S. 149), zum Freund haben möchte. Um diese Entscheidungen treffen zu kön-

nen, muss es einen Lebensbereich geben, in den mir andere Menschen nicht hineinreden, in dem ich mich für meine Entscheidungen anderen gegenüber nicht rechtfertigen muss. Ich muss de facto wählen können, in wessen Gesellschaft ich mich aufhalten möchte.⁴¹ Dies ist nicht immer möglich, wenn etwa Zweckgemeinschaften bestehen, wie z.B. zu Arbeitskolleginnen und -kollegen, was für Arendt aber eben in den Bereich des Gesellschaftlichen und nicht den Bereich des Privaten fallen würde. Im Arendt'schen Sinne darf es mir nicht „egal“ sein, in wessen Gesellschaft ich mich befinde, da „diese Indifferenz [...] moralisch und politisch die größte Gefahr“ darstelle (ÜdB, S. 150).

Diese etwas kryptisch anmutende Äußerung hängt erneut mit ihrer Totalitarismusanalyse zusammen sowie mit ihrer Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie verhindert werden kann, dass etwas Vergleichbares wieder passiert, und mit der Annahme, dass wir beim Denken „Zwei in einem“ (LdG, S. 179) seien. Dies würde sich jedoch noch vom „Gewissen“ unterscheiden. Die Indifferenz führt gleichsam zum Mitläufertum. Jede Person muss deshalb sich selber gegenüber rechtfertigen, warum sie die Gesellschaft der jeweiligen anderen Person gesucht hat. Sie könne auch ein „uneingeschränktes Nein“ im Sinne Nietzsches zu einem „besonderen Ereignis“ oder einer „besonderen Person“ äußern (ÜdB, S. 123).⁴²

41 | Damit die dezisionale Privatheit aller Beteiligten gewährleistet ist, muss dies natürlich auf Gegenseitigkeit beruhen. Derjenige, in dessen Gesellschaft eine Person sich befinden möchte, muss nicht unbedingt auch die Gesellschaft dieser Person suchen und bevorzugen. Denkbar wäre z.B., dass Ritter Blaubart mit Hannah Arendt zusammen sein will, sie aber nicht mit ihm. Arendt berücksichtigt dies nicht, vermutlich da sie an moralischen Urteilen Einzelner interessiert ist.

42 | Damit sei gemeint: „Das hätte nicht passieren dürfen, er hätte nicht geboren werden dürfen [...]“ (ÜdB, S. 123). Die letztere Formulierung scheint dabei an Jesus Christus angelehnt zu sein (vgl. auch Kapitel 4.3.2), kann allerdings so nicht stehen gelassen werden, da dies, insbesondere vor dem Hintergrund des

An diesem Punkt stellt sich die Frage, ob es sich dabei nicht um einen eigenen Aspekt oder gar eine eigene Dimension handelt, die nicht nur biographisch von Bedeutung ist. Exilantinnen und Exilanten wie Arendt selber hatten zwischenzeitlich weder Eigentum, noch einen Ort, den sie ihr Zuhause nennen konnten, sie hatten eine Heimat in ihrer Erinnerung, aber keine Wohnung. Gleichzeitig waren sie es, die dem schlimmsten, der Internierung und Vernichtung entkommen waren. Vermutlich aufgrund dieser biographischen Erfahrung, aber auch auf einer theoretischen Ebene, spricht Arendt deshalb wiederholt von Beziehungen zu anderen Menschen als einer Form von Heimat (vgl. auch Seitz 2002, S. 131). Diese Beziehungen bedürfen, ebenso wie die übrigen hier beschriebenen Dimensionen, des Schutzes. So ist zum Beispiel die unüberwachte Kommunikation zwischen Freundinnen eine Voraussetzung dafür, dass diese wirklich vertrauensvoll so miteinander reden oder schreiben können, als würde niemand Unbefugtes zuhören bzw. mitlesen. Beate Rössler betont jedoch, dass es nicht nur um den Schutz der Kommunikation ginge. In Freundschaften und vergleichbaren intimen Beziehungen fänden „Prozesse der intersubjektiven Auseinandersetzung statt, die als konstitutiv für Identität und Autonomie begriffen werden“ müssten (Rössler 2001, S. 239). Dies berücksichtigt Arendt jedoch nicht. Es ginge um den Schutz informationeller Privatheit „von Beziehungen (für deren Konstitution) und in Beziehungen (für deren innere Struktur)“ (Rössler 2001, S. 239, Hervorhebungen im Orig.).

Im schlimmsten Falle könnte eine Kartographierung von Freundschaften nach der Ochrana-Methode (vgl. Kapitel 3.3) dazu führen, dass alle Beteiligten verhaftet oder gar getötet würden. Des Weiteren sind beispielsweise diejenigen Freunde, die in Konzentrationsla-

Holocaust und den sog. „Eugenik“- und „Euthanasie“-Unternehmungen der Nazis nicht wörtlich genommen werden darf. Arendt betont weiter, die Vorstellung von diesem „Nein“ hätten „alle Philosophen verabscheut[...]“ (ÜdB, S. 123).

gern umgebracht wurden, Teil der „privaten Welt“, bilden diese gleichsam mit und ihr Verlust bedeutet deren Zusammenbruch (WF, S. 7f., vgl. auch Kapitel 3.2).

Freundschaft kann dabei mit der ‚*philia politicae*‘ eine politische Ebene haben, während sich Familienbande – so Arendt – nicht als Vorbild für politische Systeme eignen würden. Diese „politische Freundschaft“ bedürfe, so Arendt, nicht „der Nähe und der Intimität“ (VA, S. 310). Sie entspräche gleichsam der Liebe im Bereich menschlicher Angelegenheiten, sei ein „personaler Bezug“, den Arendt mit „Respekt“ umschreibt (VA, S. 310). Arendt diagnostiziert einen „modernen Respektverlust“, der ein „deutliches Zeichen für die fortschreitende Entpersonalisierung des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens“ sei (VA, S. 310).

Eine Liebesbeziehung, bei der eine Person die andere auch frei wählt (vgl. z.B. EUtH, 150f.), habe im Vergleich dazu spezielle Eigenschaften. Sie „verbrenne“ die Welt zwischen den Liebenden; die Liebenden seien „weltlos“ (VA, S. 309). Sobald ein Paar jedoch ein Kind habe, sei es so, als würden durch dieses die beiden zuvor gleichsam aus der Welt Vertriebenen, wieder in sie zurückkehren (VA, S. 309). Dieses Zurückkehren sei, so Arendt, obwohl es das „einzig mögliche Happy-End einer Liebesgeschichte“ bilde, gewissermaßen auch das Ende der Liebe. Die beiden vormals Liebenden müssten wieder von der Liebe ergriffen werden, oder ihre Liebe müsse sich in „eine der vielen möglichen Formen der Zusammengehörigkeit umwandeln“ (VA, S. 309). Liebe sei nicht nur

weltlos, sondern sogar weltzerstörend, und daher nicht nur apolitisch, sondern sogar antipolitisch – vermutlich die mächtigste aller antipolitischen Kräfte. (VA, S. 310)

Neben diesen Beispielen aus Arendts Werken beschäftigte die Frage nach Heimat und Heimatlosigkeit Arendt auch biographisch. Laut Lot-

te Köhler⁴³ sei Arendts Angst, „[h]eimatlos, ungeborgen, verloren [zu] sein in der Welt“ (ABlü, S. 9), immer wieder aufgebrochen, und habe „Beruhigung nur im beschwichtigenden Zuspruch ihres Mannes“ (ABlü, S. 9) gefunden. Arendt selbst formuliert dies in einem Brief an ihren Mann mit einer räumlichen Metapher (vgl. Kapitel 2.2): „[...] die vier Wände, die du bist“ (ABlü, S. 208; vgl. auch Mönig 2015a, S. 104). Auch trug etwa das Wissen, dass Karl Jaspers und seine Frau den Krieg überlebt hätten, „durch den ganzen Höllenspektakel heil durchgekommen“ seien, dazu bei, dass Arendt „wieder etwas heimatlicher in dieser Welt zumute“ (AJ, S. 58) war.⁴⁴ Die Steigerung des Wortes „heimatlich“ verweist an dieser Stelle nicht nur auf die mögliche Steigerung des Heimatgefühls in seiner Intensität, sondern auch auf einen Verlauf. Arendt fühlte sich während des Exils und während des Krieges offensichtlich nicht in der Welt zu Hause, was sich im Laufe der Zeit änderte, so überlegte sie in den 1950ern ein Buch *Amor mundi*⁴⁵ zu nennen, weil sie die Welt lieben gelernt hätte (IwV, S. 157f.), was darauf schließen lässt, dass sie sich in ihr – wieder – wohl fühlt. Dieser zeitliche Aspekt scheint allerdings nicht nur die zuletzt ausgeführte dezisionale Dimension des Privaten zu betreffen, sondern ebenso, wie ich zeigen werde, die proprietäre, die lokale sowie die informationelle.

43 | Köhler war eine Freundin Arendts und die Herausgeberin u. a. des Briefwechsels Arendts mit ihrem Mann Heinrich Blücher (ABlü).

44 | Für weitere Beispiele zu Arendts Heimatverständnis aus ihren Korrespondenzen vgl. auch Kuberka, 2005, S. 73ff.

45 | Vermutlich meinte sie *Vita activa* (VA), eventuell aber auch *Was ist Politik?* (WiP).

3.5 TEMPORALE ASPEKTE VON PRIVATHEIT

Die zeitliche Bedeutung des Privaten wurde von vielen Privatheitsforscherinnen und -forschern mitbedacht, nicht aber als eigene Dimension hervorgehoben. Als Beispiel sei Ruth Gavison (Gavison 1980) genannt, die als methodologischen „starting point“ vorschlägt, dass „an individual enjoys perfect privacy *when* he is completely inaccessible to others“ (Gavison 1980, S. 428, Hervorhebung von mir, JMM). Beate Rössler beschreibt, dass „temporär“ Privatheit aufgegeben werden könne, ohne Autonomie aufzugeben, bzw. u. U. sogar durch die vorübergehende Aufgabe von Privatheit Autonomie ausgedrückt, eingefordert und erlangt werden kann. Als Beispiel nennt sie die öffentlichen Flitterwochen des Sängers John Lennon und der Künstlerin Yoko Ono 1969, während derer sie zwei „Bed-ins for Peace“ in Hotels in Amsterdam und Montréal veranstalteten, bei denen sie vom Bett aus Interviews gaben, um für Frieden und gegen den Krieg in Vietnam zu demonstrieren (vgl. Rössler 2001, S. 140). Ein anderes Beispiel hierfür liefert das „manifeste des 343“, die am 5. April 1971 im französischen Magazin *Le Nouvel Observateur* ein Manifest unterschrieben „Je me suis fait avorter“ – Ich habe abgetrieben. Am 6. Juni 1971 titelte der deutsche *Stern* ebenfalls: „Wir haben abgetrieben! 374 deutsche Frauen halten den §218 für überholt und erklären öffentlich: ‚Wir haben gegen ihn verstoßen‘“. Temporär wird freiwillig und ganz bewusst ein sehr privates Detail preisgegeben, das zu diesem Zeitpunkt noch strafbar ist, um eine gesellschaftliche Veränderung und gesetzliche Erneuerung herbeizuführen.

Sabine Trepte betont „aus psychologischer Sicht“, dass das „ideale Ausmaß an Privatsphäre“ auch für ein und die selbe Person zu „verschiedenen Zeitpunkten (*intraindividuell*)“ unterschiedlich sei: „An manchen Tagen und in manchen Situationen ist mehr Privatsphäre wohltuend, an anderen Tagen weniger“ (Trepte 2012, S. 60). Im juristischen Diskurs und der Rechtspraxis spielen zeitliche Aspekte oft eine wichtige Rolle, vgl. z.B. die Diskussion über die Frage, wie lan-

ge Daten im Rahmen der Vorratsdatenspeicherung vorgehalten werden dürfen (vgl. auch Kapitel 4).⁴⁶

Philosophisch hängen Raum und Zeit eng zusammen. Für Kant beispielsweise sind Raum und Zeit die beiden reinen „Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori“ (Kant 1997b, A 22, B 37; vgl. auch Herb, Gebhardt u. a. 2014, S. 11). Auch wenn es hier um Erkenntnistheorie geht, ist die Zeit für Arendts politische Philosophie neben dem Raum eine wichtige Komponente. Herb, Gebhardt u. a. heben sogar hervor, dass sich Arendts politische Philosophie überhaupt erst „entschlüsseln“ ließe, wenn sie aus einem „Grundproblem“ von Arendts Werk im Ganzen dem „*Zusammenspiel* der Denkformen des Raumes und der Zeit“ verstanden würde (Herb, Gebhardt u. a. 2014, S. 10f., Hervorhebung im Orig.). Die beiden Denkformen seien dabei gleichursprünglich und gleichwertig (vgl. Herb, Gebhardt u. a. 2014, S. 11).

Arendt selbst betont in ihrer Kritik an Privatinteressen, die in der Öffentlichkeit verhandelt werden,⁴⁷ die zeitliche Dimension des Privaten. Diese seien „zeitweilig und vorübergehend“, weil sie durch die Länge eines Menschenlebens festgelegt seien (EUtH, S. 329). Als weitere Beispiele lassen sich bei Arendt einerseits die Bewegungsfreiheit des ‚oikosdespotes‘ anführen (ÜR, S. 354), andererseits ihr Erziehungsverständnis, im Besonderen ihre Forderung, Kinder vor der Öffentlichkeit zu schützen. Der ‚oikosdespotes‘ im antiken Athen hat die Freiheit, zwischen dem oikos und der Polis zu wählen, aus dem geschützten

46 | Wobei die Privatheitsverletzung an sich bereits durch die Speicherung stattfindet, lediglich der Zeitraum, in dem danach auf diese Verbindungsdaten zugegriffen werden kann, ist kürzer. Es geht also in diesem Falle nicht um den Eingriff in die Privatheit an sich, sondern nur um dessen Dauer.

47 | Mit einer außergewöhnlichen, jedoch an Aristoteles erinnernden Metapher (vgl. Kapitel 2.2) drückt sie aus, dass, wenn „privates und öffentliches Interesse wirklich identisch wären“, das menschliche Zusammenleben einem „Ameisenhaufen“ ähneln würde (EUtH, S. 329).

Raum des oikos, in dem er über Frauen, Kinder und Sklaven herrscht und bestimmt und in dem er aufgrund seines Eigentums verwurzelt ist, hinaus in die Polis zu treten.⁴⁸ In dieser ist er frei, unter Gleichen politisch zu handeln und zu sprechen. Betroffen sind dabei eine positive und eine negative Freiheitsdimension.⁴⁹ Der ‚oikosdespotes‘ hat die Möglichkeit, den oikos zu verlassen, womit die Voraussetzung zum politischen Handeln gegeben ist, gleichzeitig ist er frei von Verpflichtungen, von den Tätigkeiten des alltäglichen Lebens, da er diese gleichsam im Haushalt zurücklässt, wo Sklaven die Arbeiten verrichten. Allerdings träfe dies nur zu, wenn er den Haushalt verlassen hat, d. h. er muss diese „Kluft“ „gleichsam täglich“ überschreiten (VA, S. 43; vgl. auch DT, S. 811).⁵⁰ Ein zusätzlicher Beleg für die zeitliche Dimension des Privaten, allerdings über einen längeren Zeitraum hinweg, ist Erziehung. Kinder sollten laut Arendt vor der „Helle der Öffentlichkeit“ (KdE, S. 267) geschützt werden (vgl. auch Kapitel 3.4.1 und 4.1.1). Politische Erziehung in der Schule solle in Demokratien deshalb auf ein Minimum begrenzt bleiben (vgl. Arendt 2003b, S. 211, vgl. auch Kapitel 3.4).⁵¹

48 | Entsprechendes gilt für den ‚pater familias‘ im Alten Rom.

49 | Zur Unterscheidung von positiver und negativer Freiheit (vgl. Berlin 1995).

50 | Arendt ist hingegen der Meinung die Bewegungsfreiheit innerhalb der Stadtmauern sei „negative Freiheit“ gegenüber der positiven Freiheit beispielsweise des „Handelns und Meinens“ (ÜR, S. 354).

51 | Arendt erwähnt in *Vita activa* die „eigentlich politische Erziehung“ in der späten griechischen Antike, jedoch nur als Beleg für die Rolle von Handeln und Sprechen im Politischen und dafür, dass Gewalt an sich stumm und eine vorpolitische Erfahrung sei (VA, S. 36). In einem zu Lebzeiten unveröffentlichten Fragment befindet Arendt außerdem, dass, obwohl Politik die Aufgabe hätte über Vorurteile aufzuklären und diese zu zerstreuen, „es in ihr nicht um eine Erziehung zur Vorurteilslosigkeit“ (WiP, S. 17) gehen würde. Auch wenn sie das Wort „Erziehung“ im nächsten Satz durch „Aufklärung“ ersetzt, also gleichsam abschwächt, könnte dies auch gar nicht in ihrem Sinne sein, da nur Kinder

Hans-Peter Krüger erwähnt die Bedeutung der zeitlichen Dimension des Privaten für Arendts „Hypothese über die politisch angemessene Differenz zwischen Öffentlichem und Privatem [...]“, die, wie oben bereits erwähnt, „in ihrer Kritik an totalitären Herrschaftsordnungen“ (Krüger 2007, S. 616) erwuchs. Arendt gewinne einen phänomenologischen Zugang zu den „Phänomen in Raum und Zeit“ (Krüger 2007, S. 616). Hinsichtlich der Zeitlichkeit der Grundbedingungen Natalität, Mortalität, Leben, Weltlichkeit und Pluralität sei Arendt

vor allem an der Differenz zwischen der lebendigen Teilnahme an überraschenden Ereignissen und der Ausbildung eines ‚Gedächtnisses‘ für den geschichtlichen Sinn solcher Ereignisse interessiert. Das Politische als die Ermöglichung empirischer Politiken [...] [werde] aus dem Öffentlichen heraus verstanden, das räumlich und zeitlich in Differenz zum Privaten existiert. (Krüger 2007, S. 616)

Hannah Arendt selbst erwähnt im Vorwort zu *Menschen in finsternen Zeiten*, dass uns an Heideggers Philosophie, konkret an den Abschnitten in *Sein und Zeit*, „die sich mit dem ‚Man‘ und dem ‚Gerede‘ beschäftigen[t]en“ (Arendt 2012c, S. 9) der zeitliche Aspekt interessiere: „Wir befassen uns hier [...] mit gewissen unterschwelligem Zeiterfahrungen und ihrer begrifflichen Beschreibung“ (Arendt 2012c, S. 9).

Die zeitliche Komponente in Verbindung mit dem Ort betont Arendt außerdem, als sie beschreibt, wer nicht unter die aristotelische Definition eines freien Mannes fiel. Dies waren im Besonderen Sklaven, aber auch freie Handwerker oder Kaufleute:

Es schieden somit alle diejenigen aus, die freiwillig oder unfreiwillig, zeitweilig oder während der gesamten Lebenszeit, sich nicht frei bewegen oder betätigen

und nicht Erwachsene erzogen werden können, wir es in der Politik aber nur mit Erwachsenen, bereits Erzogenen zu tun hätten. Wer versuche, Erwachsene zu erziehen, wolle diese zwingen ohne Gewalt zu gebrauchen, würde aber in Wahrheit Gewalt, Zwang und Überredung anwenden, so Arendt (KdE, S. 258; vgl. auch IwV, S. 83).

konnten, die nicht in jedem Augenblick ihres Lebens Herr ihrer Zeit und ihres jeweiligen Aufenthaltsortes waren. (VA, S.22f.)

Auch das erwähnte Vor-politische, Präpolitische (vgl. Kapitel 2.2.1) umfasst ein zeitliches Moment. Vor der Gründung der Polis seien bereits die Gesetze verfasst worden, außerdem sei der Zwang, den der „Herr über die Familie und ihre Sklaven ausübte“ (VA, S. 42) präpolitisch. Sie unterscheidet des Weiteren zwischen vorpolitischer und außerpolitischer Autorität und definiert eine „vopolitische und prähistorische Bedingung dessen, daß es so etwas wie Geschichte im Dasein der Menschen gibt“ (VA, S. 227). Diese Bedingung, die ebenfalls eng mit Zeitlichkeit verknüpft ist, ist Arendt zufolge der Umstand, dass „die Spanne menschlichen Lebens zwischen Geburt und Tod schließlich sich zu einer erzählbaren Geschichte formiert mit Anfang und Ende [...]“ (VA, S. 227). Dies bedeutet dabei nicht, dass diese Geschichten von selber entstehen, wie das Wort „formiert“ an dieser Stelle vielleicht vermuten ließe, sondern die Geschichten benötigen immer eine Person, die sie verdinglicht, die sie erzählt.⁵²

Die Geistestätigkeiten, v. a. Denken und Urteilen, so könnte man nun erwarten, benötigten lokale Privatheit, eine Art Rückzugsraum – eventuell vergleichbar mit dem von Virginia Woolf auch für Frauen geforderten „room of one’s own“ (Woolf 2000). Arendt betont, dass allen Geistestätigkeiten ein „Rückzug“ eigen sei, der darin bestünde, dass sich das Denken immer mit Abwesendem beschäftige (LdG, S. 195). Aus Eintragungen in Arendts *Denktagebuch* wird deutlich, dass die Beantwortung der Frage nach dem Topos des Denkens nicht ganz einfach war:

[...] neither in the public realm where we are concerned with the world and with what is common to us, nor in the private where we are concerned with our own and with what we want to hide from the world, nor in the social realm.

52 | (Zu Arendts Geschichtsbegriff vgl. u. a. Mönig 2009; Schröter 2014; Vowinkel 2001).

Hence: Where? In the desert? We are concerned with something common but hidden (invisible) by everyday life, be it public or private or social. (DT, S. 753)

Im ersten, noch zu Lebzeiten fertiggestellten und posthum erschienen Teil „Das Denken“ in *Vom Leben des Geistes*, formuliert sie, ausgehend von Platons Frage nach dem ‚topos noetos‘ (vgl. LdG, S. 250) die Frage: „Wo sind wir, wenn wir denken?“. Noch „Sokrates, der den Markt so liebte“, habe „nach Hause gehen, und allein sein [müssen], wenn er den anderen Gesellen“, also das Selbst, den Freund, den er für das „Zwiegespräch des Denkens“ benötigte, habe treffen wollen (LdG, S. 188). Doch Arendt zufolge kann Denken immer und überall passieren, es ist stets „außer der Ordnung“ (LdG, S. 193). Das denkende Ich sei nirgends (LdG, S. 250). Sowohl die Räumlichkeit als auch die Zeitlichkeit seien, wenn man von der mittelalterlichen Deutung der von Arendt beschriebenen Zeiterfahrung ausgehe, „in den geistigen Tätigkeiten vorübergehend außer Kraft gesetzt“ (LdG, S. 251). Unseren „Platz, wenn wir denken“ fänden wir in der „Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft“ (LdG, S. 205). Das Denken richte sich dabei auf etwas Abwesendes, ebenso wie Wollen und Urteilen. Das Wollen und das Urteilen richten sich jedoch, im Gegensatz zum Denken, das „zum Verallgemeinern neigt“ (LdG, S. 209), auf „einzelnes“. Das Wollen beschäftigt sich mit etwas Zukünftigem, das noch nicht, das Urteilen mit etwas Vergangenem, das nicht mehr ist. Zeitliche Aspekte spielen also für Arendts gesamte Theorie eine Rolle, für die Definition des Privaten sind sie generell von großer Bedeutung.

Die von mir hier verwendeten Dimensionen dienten dazu, herauszuarbeiten, was Hannah Arendt unter Privatheit versteht. Dabei habe ich versucht, Unterscheidungen anzuwenden und zu treffen, die, wie Arendts eigene, nicht immer trennscharf sind, aber analytisch das Verständnis für das Dargelegte schärfen sollen. Auch Arendt kategorisierte das Gegebene etwa mit der Einteilung der Geistestätigkeiten in Denken, Wollen und Urteilen. Das Urteilen als letzter Teil ihres Buches *Vom Leben des Geistes* blieb dabei unvollendet. Es gibt jedoch Vortragsmit-

schriften und Entwürfe, die Rückschlüsse darauf erlauben, was Arendt zu schreiben gedachte. Ableitbar aus diesen ist, dass Beispiele, anhand derer geurteilt werden kann (vgl. auch Kapitel 3.4.2), eine große Rolle spielen sollten, um das Urteilen zu üben. In Kapitel 4 dieser Arbeit werde ich deshalb aktuelle Beispiele thematisieren. Außerdem wird es darum gehen, den Wert des Privaten herauszuarbeiten.