

# HANNAH ARENDT'S KONZEPT DER HEIMAT UND SEINER VERMITTLUNG IM DEMOKRATISCHEN RECHTSSTAAT<sup>(\*)</sup>

Dr. Öğr. Üyesi Ali DEMİR<sup>(\*\*)</sup>

## Zusammenfassung

Gemäss Hannah Arendt strebten die freien und gleichen Bürger der altgriechischen Polis die Unsterblichkeit, den Ruhm in der Öffentlichkeit durch ihre grundsätzliche Pluralität hindurch im Dienste des Gemeinsamen an. Mit dem Aufbruch der Neuzeit wurde diese Ziel- und Bedeutungswelt rationalisiert und ihr im besten Fall ausgehend von der bürgerlichen Ethik und dem Handlungsverständnis die universelle Rechtsform gegeben. So wurde der Mensch ausgehend von den Ideen der Aufklärer nicht nur zum Rechtsadressat gemacht, sondern auch zum Zentrum aller Bewertungen aufgewertet. Parallel dazu wurden gemäss den Ideen von Aufklärern und Vertragstheoretikern die Konstitutionen europäischer Staatengemeinschaft idealtypisch entweder a priori auf Bürgerrechte oder auf Menschenrechte gestützt. Nationalstaat ist das Organ und die Organisation der Integration dieser Rationalisierung, Aufklärung und Verrechtlichung. Zugleich, auf der Grundlage der während dem Zweiten Weltkrieg erfahrenen Verfolgungen, Internierungen in den Konzentrationslagern, der Staatenlosigkeit stellt Arendt fest, dass es offenbar innerhalb der zivilisierten Gesellschaften, die sich auf Ideen von der Aufklärung, des Gesellschaftsvertrags, der Bürger- und Menschenrechte konstituiert haben, einen Zustand gibt, in welchem alle Rechte verlorengehen. Zwei Fragen werden gestellt: welcher Umstand hat das möglich gemacht und wie kann es verhindert werden? Im Beitrag wird Arendts Lösungsvorschlag, Heimat als das Recht auf Rechte, mit Institutionen des Demokratischen Rechtsstaats vermittelt.

## Schlüsselwörter

Hannah Arendt, Heimat, Menschenrechte, Verschiedenheit, Kontraktualismus, Nationalstaat, Diskursgemeinschaft, Demokratischer Rechtsstaat.

## HANNAH ARENDT'İN ANAYURT KAVRAMI VE ONUN DEMOKRATİK HUKUK DEVLETİNDEKİ UZLAŞTIRICILIĞI

## Öz

Hannah Arendt, antik Yunan şehir devletlerinden hareketle toplumların genel olarak çokluğu durumdan yola çıkmaktadır. Ona göre eski Yunan şehir-devletlerinin (polis) özgür ve eşit vatandaşları, ölümsüzlüğü yani kamusal saygınlığı ortak olana hizmete erişmekte aradılar. Fakat Yeni Çağ'a geçişle bu amaç ve anlam dünyası aydınlanma düşüncesi ışığında revize edilmiş, ona -en iyi haliyle- burjuva etik ve eylem anlayışı etrafında evrensel hukuk formu verilmiştir. Böylece insanın sadece hukuk yasaların muhatabı olmanın ilerisinde tüm değerlendirmelerin de merkezine yerleştirilmesi sağlanmıştır. Buna paralel olarak, Avrupa devletler topluluğunun anayasaları ideal olarak toplumsal sözleşme teorisyenlerinden esinlenerek ya vatandaşlık hakları ya da a priori insan hakları anlayışı

(\*) Makalenin Dergiye Geliş Tarihi: 15.10.2022 - Makalenin Kabul Edildiği Tarih: 06.03.2023, DOI No: 10.54704/akdhfd.1189749.

(\*\*) Universität Avrasya, Fakultät für Wirtschafts- und Verwaltungswissenschaften, Politikwissenschaft und Öffentlichkeitsrecht / Trabzon, Türkiye.  
E-posta: alidemirden@gmail.com,  
Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7955-0085>.



"This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)"

üzerine inşa edilmiştir. Ulus devlet; bu rasyonelleşme, aydınlanma ve hukukileşme süreçlerinin bütünleşme organı ve organizasyonudur. Bununla birlikte Arendt İkinci Dünya Savaşı dönemindeki deneyimlere, o dönemde yaşanan zulümlere, toplama kamplarındaki gözaltılara, devletsiz ve vatansız toplulukların varlığına dayanarak aydınlanma, toplumsal sözleşme, vatandaşlık ve evrensel insan hakları fikirleri etrafında örgütlenmiş uygar toplumlarda da insanların kimliklerinden dolayı tüm haklarını kaybettiğini ve böyle bir ortamın tekrar oluşabileceğini tespit etmiştir. Bu bağlamda iki soru önemli: Bunu mümkün kılan ortam neydi ve bunun tekrarı nasıl önlenbilir? Arendt'in önerdiği çözüm önerisi anayurttur, yani haklar hakkı olarak anayurt. Bu çalışma, demokratik hukuk devletini anlayışının anayurdu kapsadığını ve onu normatif düzlemde de bir adım daha ileriye götürdüğünü tartışmaktadır.

#### Anahtar Kelimeler

Hannah Arendt, Anayurt, İnsan Hakları, Çeşitlilik, Toplumsal Sözleşme, Ulus Devlet, Söylem Topluluğu, Demokratik Hukuk Devleti.

## HANNAH ARENDT'S CONCEPT OF HOME AND ITS MEDIATION IN THE DEMOCRATIC CONSTITUTIONAL STATE

#### Abstract

According to Hannah Arendt, the free and equal citizens of the ancient Greek polis strove for immortality, for glory in the public sphere through their fundamental plurality in the service of the common. With the onset of the modern era, this world of goals and meanings was rationalised and, in the best case, given universal legal form based on civic ethics and the comprehension of action. Thus, based on the ideas of the Enlightenment thinkers, the human being was not only made the addressee of law, but was also upgraded to the centre of all judgments. Parallel to this, according to the ideas of Enlightenment thinkers and contract theorists, the constitutions of European communities of states were ideally based either a priori on civil rights or on human rights. The nation state is the organ and organisation of the integration of this rationalisation, enlightenment and juridification. At the same time, on the basis of the persecutions experienced during the Second World War, interment in the concentration camps, statelessness, Arendt asserts that within the civilised societies constituted on ideas of the Enlightenment, the social contract, civil and human rights, there is apparently a state in which all rights are lost. Two questions are posed; what circumstance has made this possible and how can it be prevented? In the contribution, Arendt's proposed solution, home as the right to rights, is mediated with institutions of the democratic constitutional state.

#### Keywords

Hannah Arendt, Homeland, Human Rights, Diversity, Contractualism, Nation-State, Discourse Community, Democratic Rule of Law.

#### Extended Abstract

According to Hannah Arendt, the free and equal citizens of the ancient Greek polis sought immortality, glory in the public sphere through their fundamental plurality in the service of the common. The constitution of the polis was based on freedom and coordinated internally by the principle of diversity, which already determined actions in the mythical primitive communities before the rise of monotheistic religions. Polis is the place where man, bestowed with logos, reaches the goal of happiness (eudaimonia). Therefore, polis stands in contrast to all other places where coercion prevails. The social structure of society was accepted as natural. This explains why Aristotle dealt extensively with the question of the naturalness of the polis. He proposed aristocracy, i.e. the rule of the excellent, the outstanding, as the best form of state. On the other hand, modern societies strive for democracy as the system of compromise among equals. Modern societies are organised according to the principle of difference as a result of the purposive use of property. They are a class society with different interests. Consequently, the most important task of political philosophy in the modern era was to legitimise rule on earth.

Arendt ascertains that with the dawn of the modern era, the world of goals and meanings of the ancient Greek polis was rationalised and, in the best case, starting with the Reformation, the Enlightenment and the spirit of bourgeois commerce, it was given the universal legal form. Thus, based on the ideas of the Enlightenment, man was not

only made the universalistic addressee of law, but also upgraded to the centre of all evaluations. Man was made the linchpin of all norms. In parallel, according to the ideas of contract theorists, the constitutions of European communities of states were ideally based either a priori on civil rights or on human rights. The nation state is the organ and the organisation of the integration of this rationalisation, enlightenment as well as juridification. Consequently, since the rational individuals of modern societies, according to the Enlightenment and the class structure, are no longer guided by the nature-given perfection of creation, but by their purpose-rationally functioning reasoning, legitimised their societies according to contract law, their members no longer solidarize according to difference, but according to the social difference principle, the inequality principle, the conception of the human being of human rights was based on a human being without organic affiliation to a concrete community.

In doing so, Arendt criticises the assumption in contractualism that humanity lives in a state of contract that is better than the state of nature in the sense of the absence of democratically legitimised statehood. To affirm this, Arendt compares the condition of a homeless person in modern times with the situation of slaves in ancient Greece and concludes that the slave, despite his enslavement remained a part of the common, the political, and was consequently deprived neither of his humanity nor of his freedom of action in the sense of his right to resist.

On the other hand, the experiences of the survivors of the extermination camps show that they were not only deprived of civil and human rights, but were also forced into a state of total lawlessness. Doesn't this state represent a regression of civilisation into the state of nature, into being trapped in naturalness, into barbarism? Arendt answers this question in the affirmative and thus challenges the assumption in contractualism that the state of nature has ended. The state of the homeless shows that the state of nature either never ended or has returned. In any case, the homeless are for Arendt the symbol of the fact that people are punished simply because of their identity, even in modern societies.

Arendt establishes an internal connection between contractualism, human rights, the nation state on the one hand, statelessness, persecutions and homelessness on the other, which has become increasingly rationalised the closer we get to modern times. This rationalisation is one of the reasons for both the emergence and the overlooking of the suffering of the displaced. In view of this gravity, the failure of the spirit of the Enlightenment, the question arises as to whether there is a right that is not covered by citizenship and human rights, yet contains citizenship and human rights, but also goes further without the requirement of a special intellectual achievement. She finds the answer in the concept of homeland. Arendt takes the experienced statelessness, homelessness and the absolute lack of rights that accompany them as an opportunity to criticise the theory of rationality and human rights, in order to then endow human beings with rights that may not be rationalised or questioned by any national and/or international authority. In the article, Arendt's proposed solution, homeland as the right to rights, is mediated with institutions of the democratic constitutional state. The proposal is based on the assumption that human and civil rights can supplement each other in a democratic constitutional state with an agile civil society and a correspondingly open public sphere.

## I. EINLEITUNG

Hannah Arendt gehört zu den wichtigsten Philosophinnen aller Zeiten. Es gibt Zeitschriften,<sup>1</sup> eine Vielzahl Arendt-Forschungszentren,<sup>2</sup> folglich auch eine grosse Anzahl von Literatur<sup>3</sup> über Arendts Schaffen. Sie hat nicht nur als eine

<sup>1</sup> <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/index>.

<sup>2</sup> Einige Beispiel sind die Folgenden: <https://hac.bard.edu/>, <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/index>, <http://www.arendtcenter.it/en/the-center/>, <https://chcinenet.org/members/hannah-arendt-center-for-politics-and-humanities>, <https://hac.bard.edu/>.

<sup>3</sup> Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1977); Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, CUP (Ithaca: 1996); Jennifer Ring, *The Political Consequences of Thinking: Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt* (New York: State University of New York Press, 1998); Gordon Mordechai, *Hannah Arendt and Education: Renewing Our Common World* (Westview Press: 2001); Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield (Lanham: 2003);

Wissenschaftlerin Standardwerke geschrieben, sondern auch als eine Betroffene gegen autoritäre und totalitäre Regime ihre Stimme erhoben. Hier in diesem Beitrag steht ihre Kritik an der Konzeption der Menschenrechte im Zentrum.<sup>4</sup> Diese Konzeption führt sie historisch auf die Ideen der Vertragstheoretiker zurück. Dabei kritisiert Arendt die Annahme im Kontraktualismus, wonach die Menschheit im einem Vertragszustand lebt, der besser ist als der Naturzustand im Sinne der Abwesenheit einer demokratisch legitimierten Staatlichkeit. Zur Bekräftigung vergleicht Arendt den Zustand eines Heimatlosen in der Neuzeit mit der Situation der Sklaven im antiken Griechenland und kommt zum Schluss, dass der Sklave trotz seiner Versklavung im Rahmen von Oikos einen Teil des Gemeinsamen, des Politischen blieb und folglich weder seiner Menschlichkeit, noch seiner Handlungsfreiheit im Sinne seines Widerstandsrechts beraubt war.<sup>5</sup> Auf der anderen Seite zeigen die Erfahrungen der Überlebenden der Vernichtungslager, dass ihnen nicht nur die Bürger- und Menschenrechte entzogen wurden, sondern sie auch in den Zustand der Staats-, Heimat- und totaler Rechtslosigkeit gezwungen wurden.<sup>6</sup> Stellt dieser Zustand nicht eine Regression der Zivilisation in den Naturzustand, in die Naturverhaftetheit, in die Barbarei dar?<sup>7</sup> Arendt bejaht diese Frage und stellt damit auch die Annahme im Kontraktualismus in Frage, wonach der Naturzustand beendet ist. Der Zustand der Heimatlosen zeige, dass der Naturzustand entweder nie beendet war oder wiedergekehrt ist. In jedem Fall sind die Heimatlosen für Arendt das Sinnbild dafür, dass Menschen einfach aufgrund ihrer Identität bestraft werden. Daher stellt

---

Simon Swift, *Hannah Arendt* (London: Routledge, 2009); Steve Buckler, *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011); Patrick Hayden, *Hannah Arendt: Key Concepts* (London: Routledge, 2014); Richard J. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?* (Polity: 2018); Rebecca Dew, *Hannah Arendt. Between Ideologies* (Palgrave: Oxford, 2020); Shmuel Lederman, *Hannah Arendt and Participatory Democracy: A People's Utopia* (Springer: Cham, 2019); Caroline Ashcroft, *Violence and power in the thought of Hannah Arendt* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2021); Dana Villa, *Hannah Arendt. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2023).

<sup>4</sup> Peg Birmingham, *Hannah Arendt & Human Rights: The Predicament of Common Responsibility* (Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2006), s. 4-34.

<sup>5</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, E. Diederichs: Jena, 1909, s. 181-182; Shiraz Dossa, *The Public Realm and the Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1989); Ernst Vollrath, *Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung* (Würzburg: 2003); James W. Bernauer (eds.), "Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt", *Marinus Nijhoff Publishers* (Boston: 1987); Sophie Loidolt, *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Routledge (London: 2018).

<sup>6</sup> Serena Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights* (London: Routledge, 2008); John Williams and Anthony F. Lang, *Hannah Arendt and International Relations: Readings Across the Lines* (New York: Palgrave Macmillan, 2005).

<sup>7</sup> Patricia Bowen Moore, Nataliy, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt, in: Bernauer, James W. (ed.), "Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt", *Marinus Nijhoff Publishers* (Boston: 1987), s. 135-157; Seyla Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

sich die Frage, wie es dazu gekommen ist. Wie konnte aus einem für zivilisiert gehaltenen Gesellschaftszustand Verfolgung, Heimat- und Rechtslosigkeit hervorgehen, die nicht nur bis dahin nie erfahren, sondern auch für nicht denkbar gehalten wurden?

Auf dem Wege zu einer Antwort sieht Arendt das erste Problem in der Verwandlung der sozialen Pluralität, der Verschiedenheit des Menschen in der Polis in die Gleichheit der Individuen des Volkes, der Nation als das Organ des Nationalstaates während der Neuzeit.<sup>8</sup> Ihre Problematisierung nimmt den Charakter einer Kritik an der Zivilisation selbst an, zumal handlungstheoretisch die Logik dieser Zivilisation die Verschiedenheit der Identitäten in den Institutionen des Nationalstaates in die Gleichheit der Individuen transformiert und bestimmte historische Ereignisse zwanghaft mit Phänomenen in kategorische Vergleiche setzt, wofür es eigentlich kein Vergleichskriterium gibt.<sup>9</sup> Diese Zivilisation der Ratio fasst die Unvergleichbarkeit seit der Entstehung der Gesellschaft als eine Bedrohung auf. Denn hier wurden nicht nur die altgriechischen Unterscheidungen der menschlichen Tätigkeiten in Arbeiten, Herstellen und Handeln mehr oder minder in Arbeiten reduziert,<sup>10</sup> sondern auch ihr striktes Auseinanderhalten in private und öffentliche Sphäre entkräftigt und das Öffentliche entpolitisiert.<sup>11</sup> Der Logik nach wurde Polis durch die Öffentlichkeit hindurch konstituiert und beruht insofern auf das Gemeinsame. Die Konstitution der Polis wurde nicht auf die Gleichheit aber auf die Freiheit gestützt und im Inneren durch das Prinzip der Verschiedenheit koordiniert. Polis ist der Ort, an dem der Mensch ausgestattet mit Logos das Ziel der Glückseligkeit (Eudaimonia) erreicht.<sup>12</sup> Daher steht Polis in einem Gegensatz zu Orten, wo eine „bewaffnete Ungerechtigkeit“ herrscht.<sup>13</sup> Jedoch, die Verschiedenheit ist ein religiös-philosophisches Konzept, das schon die Handlungen in den mythischen Urgemeinschaften bestimmte. Das Verschiedenheitsprinzip geht von einer gottgegebenen Ordnung und Schöpfung

<sup>8</sup> Ashcroft, *Violence and power*, s. 23-83; Dew, *Hannah Arendt*, s. 35-52; Margaret Canovan, *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar (Northampton: Cheteham, 1998); Christian Volk, *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts* (Baden-Baden: Nomos, 2010); Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social* (Chicago: University of Chicago Press, 2000); Seyla Benhabib, "International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin", in Seyla Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 239-242; Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 2018.

<sup>9</sup> Hannah Arendt, "The Deputy: Guilt by Silence?", in: Bernauer, James W. (ed.), "Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt", *Marinus Nijhoff Publishers* (Boston: 1987), s. 51-58; Alois Prinz, *Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt* (Insel: 2013); Samantha Rose Hill, *Critical Lives. Hannah Arendt* (London: Reaktion Books, 2021), s. 137-145.

<sup>10</sup> Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (München: Piper, 1992), s. 13-16, 43.

<sup>11</sup> Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 1992, s. 83.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1909, s. 127-129.

<sup>13</sup> Manfred Schmidt, *Demokratietheorien. Eine Einführung*, 4., überarbeitete und erweiterte Auflage, VS Verlag für Sozialwissenschaften (Wiesbaden: 2008, s. 31.

aus.<sup>14</sup> Das ist der Grund, warum jede Polis, jede Gesellschaft nach einer eigenen Herrschaft organisiert und legitimiert war.<sup>15</sup>

Tatsächlich wurde die Sozialstruktur der Gesellschaft als natürlich hingenommen. Das erklärt, warum sich zum Beispiel Aristoteles kaum mit der Legitimität der Herrschaft, aber ausführlich mit Natürlichkeit der Polis auseinandersetzt.<sup>16</sup> Er schlug Aristokratie, also die Herrschaft der Exzellenten, der Hervorstechenden, als die beste Staatsform vor. Dagegen sind moderne Gesellschaften infolge der zweckrationalen Nutzung des Eigentums nach dem Prinzip des Unterschieds organisiert.<sup>17</sup> Sie sind eine Klassengesellschaft mit unterschiedlichen Interessen. Folglich war die wichtigste Aufgabe der politischen Philosophie der Neuzeit die Legitimierung der Herrschaft auf Erden. Aber da sich die Individuen von modernen Gesellschaften gemäss der Aufklärung und der Klassenstruktur nicht mehr von der naturgegebenen Perfektion der Schöpfung, sondern von ihrer zweckrational funktionierenden Vernunft leiten lassen (sollen), ihre Gesellschaften nach dem Vertragsrecht legitimierten, ihre Glieder sich nicht mehr nach der Verschiedenheit, sondern dem sozialen Unterschiedsprinzip (Un-Gleichheit) vergemeinschaften (sollen), ging die Konzeption des Menschen der Menschenrechte von einem Menschen ohne organische Angehörigkeit zu einer konkreten Gemeinschaft aus.<sup>18</sup>

Das zweite Problem ist daher die Konzeption der Menschen in den Menschenrechten. Darin wird der Mensch ohne eine konkrete Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft vorgestellt. Zur selben Zeit wurde die Staatenebene völkerrechtlich, das heisst nach der Logik der Nation organisiert. Mehr noch, obwohl es völkerrechtlich kein Volk ohne einen Staat geben sollte, ist die Realität von einer Vielzahl von Völkern ohne Staaten bestimmt.<sup>19</sup> Entgegen dieser Tatsache gingen Menschenrechte von einem abstrakten Menschen aus, und nicht von Griechen, Deutschen oder Juden. Daher hält Arendt nicht nur die Konzeption der Menschen in Menschenrechten für realitätsfern, sondern auch die Rechte darin; diese sind die Rechte eines abstrakten Individuums und nicht des Menschen als Angehörige einer konkreten Gemeinschaft. Dieser Widerspruch veranlasst die Nationalstaaten zu Handlungen, die insofern einer Korruption gleichkommen, als dass nicht das Recht aber die Politik, die politische Orientierung als das

<sup>14</sup> Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 2003, s. 22-34, 138-170; Antonia Grunenberg, *Hannah Arendt and Martin Heidegger* (Bloomington: Indiana University Press, Indiana, 2017).

<sup>15</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1909, s. 183-186; Manfred Schmidt, *Demokratiethorien*, 2008, s. 31-37.

<sup>16</sup> Ali Demir, *Programmierung der Zugehörigkeit zur Diskursgemeinschaft* (Ankara: Nobel, 2023), s. 53-56.

<sup>17</sup> Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp (Frankfurt am Main: 1993), s. 115.

<sup>18</sup> Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft* (München: Piper, 2009), s. 619.

<sup>19</sup> Lang and Williams, *Hannah Arendt and International Relations*, 2005.



Entscheidungsprinzip zum Beispiel bei der Frage nach der Staatsbürgerschaft herangezogen wurde. Entscheidungen auf der endogenen Grundlage des Rechts sind die Ausnahme, dagegen war die Politisierung die Regel. Damit wurde das Wesen des Rechts von der Politik bestimmt.<sup>20</sup>

Das dritte Problem liegt im a priori der Menschenrechte vor Bürgerrechten. Menschenrechte sind ihrem Anspruch nach unabdingbare und unveräußerliche Rechte, ohne für ihre Überwachung eine Autorität mit einem effektiven Durchsetzungsvermögen vorgesehen ist. Sowie ein Staat ohne kasernierte Macht keine Wirkung in der Gesellschaft entfalten kann, seinen Anspruch auf das Gewaltmonopol nicht überzeugend erheben kann, so verfährt sich mit einem Recht, das nicht von Gerichten angewendet wird, die ihren Entscheid auch gegen den Willen der Betroffenen durchsetzen können. Erst dank diesem *extern* garantierten Zwang unterscheidet sich das Recht von der Ethik, Philosophie, Religion und Erziehung, die sich von einer logischen Konsistenz ableiten lassen und sich damit mit *interner* Überzeugung des betreffenden Individuums zufriedengeben können. Der Glaube an unveräußerliche Rechte des Menschen ohne entsprechendes Durchsetzungsvermögen ist folgerichtig kein Recht. In dieser Verwechslung erblickt Arendt einen Grund für das Aufkommen des neuen Phänomens der Heimatlosigkeit. Menschen waren vor der Neuzeit in ihrer Heimat auf keine Menschen- und Bürgerrechte angewiesen, da ihnen einerseits die Gemeinschaft in der Heimat und andererseits das Prinzip *quidquid est in territorio est de territorio*<sup>21</sup> im Interstaatlichen den Schutz gegen eine Rechtslosigkeit gewährte. In der Neuzeit wurde die Idee des gemeinschaftlichen Schutzes in der Heimat in die Idee der Bürgerrechte aufgenommen. Und der Schutz des Zwischenstaatlichen sollte von den Menschenrechten erfasst sein. Das Letzte hält Arendt für einen zivilisatorischen Fehler mit vernichtenden Folgen.<sup>22</sup>

Arendts Kritik ist politischer Natur. Es geht ihr primär nicht um die logisch-wahren Aussagen, sondern um die politische Bewertung der Erfahrung derer, für die die Menschenrechte in ihrer Not nichts gebracht haben, obschon sie sich auf sie verlassen haben und hätten verlassen sollen.<sup>23</sup> Aus dieser

<sup>20</sup> Charles Barbour, "Between Politics and Law: Hannah Arendt and the Subject of Rights", in: Goldoni, Marco and McCorkindale, Christopher (eds.). *Hannah Arendt and the Law, Hart Publishing* (Oxford: 2012), s. 307-320; Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität* (Berlin: Achte, korrigierte Auflage, Duncker&Humblot, 2012), s. 19-37; Katrin Meyer, *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt* (Basel: Schwabe, 2016).

<sup>21</sup> Etwa: Die Gesetzgebung und Strafbefugnis reicht nicht weiter als die Staatsgewalt.

<sup>22</sup> Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love of the World*, 1977, s. 115-163; Grit Strassenberger, *Hannah Arendt zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2015), s. 129-154.

<sup>23</sup> Dew, *Hannah Arendt*, S. 176; Roger Berkowitz; Thomas Keenan and Jeffrey Katz, *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics* (New York: Fordham University Press, 2010); Seyla Benhabib, *Exile, statelessness, and migration: playing chess with history from Hannah Arendt to Isaiah Berlin* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

Logik ist die Rechtslosigkeit die konsequente Folge der Implementierung der Idee der Menschenrechte innerhalb der nationalstaatlichen organisierten Staatengemeinschaft mit den entsprechenden nationalstaatlichen Institutionen und ohne eine internationale Instanz mit einer effektiven Durchsetzungsmacht.<sup>24</sup> Menschenrechte beruhen demnach weder auf einem realistischen Menschenbild, noch auf einer realistischen Wirklichkeitskonzeption der Staatengemeinschaft. Trotz dieser Defizite wurde diese Staatengemeinschaft im Kontraktualismus legitimiert, indem sie der Naturzustand gegenübergestellt wurde, obschon schon logisch ein nicht präferierter Zustand keine gute Grundlage für die Legalität eines Rechtszustandes liefern kann. Arendt stellt zwischen Kontraktualismus, Menschenrechten, Nationalstaat einerseits, Staatenlosigkeit, Verfolgungen und Heimatlosigkeit andererseits einen internen Zusammenhang her, der immer stärker rationalisiert wurde, je mehr wir uns an die Neuzeit annähern.<sup>25</sup> Diese Rationalisierung ist jedoch mit ein Grund sowohl für die Entstehung wie auch für das Übersehen des Leidens der Heimatlosen.<sup>26</sup>

Darin sieht sie auch den Grund der Schwere der neuzeitlichen Staatenlosigkeit. Politische Verfolgungen, Migration, Völkerwanderungen und Staatenlosigkeit gab es schon immer. Sie bezeichnet diese als *Unglück* in der Geschichte der Völker.<sup>27</sup> Da sie jedoch seit der Neuzeit gerade durch das Konstrukt der Rationalisierung hindurch in der Heimatlosigkeit, in der absoluten Rechtslosigkeit enden, rüttelte sie in ihrer schweren Rationalität die Menschheit. Dabei handelt es sich um eine realitätsferne Rationalitätsvorstellung - eine Rationalität, die die Wirklichkeit durch eine intellektuelle Leistung hindurch idealisiert und damit auch verformt.<sup>28</sup> Im Endeffekt, angesichts dieser Schwere, der Fehlleistung des Geistes der Aufklärung stellt sich die Frage, ob es ein Recht gibt, das von Staatsbürger- und Menschenrechten nicht abgedeckt ist, jedoch Bürger- und Menschenrechte enthält aber auch ohne das Erfordernis einer besonderen intellektuellen Leistung weitergeht.

Ihre Antwort darauf ist die Heimat - das Recht auf Rechte.<sup>29</sup> Heimat ist in der Regel einfach gegeben. Die Normen darin werden durch die Sozialisation

<sup>24</sup> Patricia Owens, *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

<sup>25</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 601-625.

<sup>26</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 617; Birmingham, *Hannah Arendt*, 2006; Peter Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences* (Stanford University Press: 2010); Marco Goldoni and Christopher McCorkindale (eds.), *Hannah Arendt and the Law* (Oxford: Hart Publishing, 2012); Seyla Benhabib, "International Law and Human Plurality", 2010; Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

<sup>27</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 607.

<sup>28</sup> Für den Unterschied zwischen Realismus und Rationalismus siehe Giovanni Sartori, *Demokratiethorie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997), Kapitel 3.6.

<sup>29</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 617; Birmingham, *Hannah Arendt*, 2006, s. 70-104; Seyla Benhabib, "International Law and Human Plurality", 2010, s. 228-232.



hindurch angeeignet. Insofern erfordert Heimat keine intellektuelle Leistung, wie das Recht. Auch handlungstheoretisch setzt die Partizipation an Heimat keine besonderen Leistungen voraus. Das ist deswegen entscheidend, weil Arendt in ihrem Konzept der Heimat die Rechtslosigkeit verhindert haben will, die sie auch auf die Rationalisierungen bei den Intellektuellen zurückführt. Insofern nimmt Arendt die erfahrene Staatenlosigkeit, Heimatlosigkeit und die mit ihnen einhergehenden absolute Rechtslosigkeit zum Anlass, die Theorie der Rationalität und der Menschenrechte zu kritisieren, um dann den Menschen mit Rechten auszustatten, die von keiner nationalen und/oder internationalen Instanz rationalisiert, in Frage gestellt werden dürfen. In der *Zwischenbetrachtung* wird Arendts Konzept der Heimat besprochen und ein Vorschlag zu seiner Revision im demokratischen Rechtsstaat gemacht. Dem Vorschlag liegt die Annahme zugrunde, wonach sich Menschen- und Bürgerrechte in einem demokratischen Rechtsstaat mit einer agilen Zivilgesellschaft und entsprechend offenen Öffentlichkeit gegenseitig ergänzen können. Mit diesem Vorschlag soll nicht nur Arendts Gegenüberstellung von Menschen- und Bürgerrechten im Sinne ihrer Komplementarität entkräftet werden, sondern auch die Verschiedenheit mit dem Unterschiedsprinzip vermittelt werden. In dieser Komplementarität kann das Recht als Teil der Evolution des politischen Systems und des Gemeinschaftssystems selbst begriffen werden. Der Vermittlungsversuch würde dann in den Kommunikationsstrukturen der Zivilgesellschaft dieser Gemeinschaft stattfinden.<sup>30</sup> Im Folgenden werden diese Argumentationslinien ausgeführt.

## II. VOM POLIS ZUM NATIONALSTAAT

Spätestens seit Parsons ist die handlungstheoretische Einteilung in Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit weitgehend akzeptiert.<sup>31</sup> Folgerichtig wird die Frage nach dem Grad der Individuierung eines Menschen im Verhältnis zur Kultur und Gesellschaft behandelt. Das ist insofern eine Innovation, als dass *die alteuropäische Tradition*, wie Niklas Luhmann es zu nennen pflegte, einer strikten Trennung verpflichtet war; Oben und Unten, Herrscher und Beherrschte, Freier und Sklaven, Zwang und Freiheit, profane und sakrale Welt. Diese strukturalistische Sichtweise kann bis zu den altgriechischen Denkkategorien zurückverfolgt werden. Hier wurden Menschen nicht nur in Bezug auf ihre Identität (Bürger und Sklave, Griechen und Barbaren), sondern auch in ihrer Lebensführung (bios theoretikos und bios praktikos bzw. vita contemplativa

<sup>30</sup> Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998), s. 100-103, 336, 435-451.

<sup>31</sup> Talcott Parsons; Edward A. Shils; Gordon W. Allport; Clyde Kluchhohn; Henry A. Murray; Robert R. Sears; Richard C. Sheldon; Samuel A. Stauffer and Edward C. Tolman, "Some Fundamental Categories of the Theory of Action". In: Parsons, Talcott and Shils, Edward A. (eds.). *Toward a General Theory of Action* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1962), s. 3-30.

und *vita activa*, privat und öffentlich) in voneinander total getrennten Sphären vorgestellt. Diese beruhen auf der Trennung von Oikos und Polis.<sup>32</sup> Polis war der Ort des Handelns, wo die Freien im Namen der Gerechtigkeit für die Allgemeinheit philosophierten. Sie zeichneten sich durch ihre Sprachfähigkeit aus, kraft derer sie für das politische Handeln, für das Hervorstechen (*aristoein*) öffentlicher Angelegenheiten prädestiniert waren. Das Handeln im Sinne von *vita activa* gehört zu ihrem Status.<sup>33</sup> Dagegen war Oikos ein Verbleib der Sklaven, die zwar zur Menschengattung gezählt wurden, aber denen keinesfalls die Handlungsfähigkeit zur Freiheit zugesprochen werden durfte.<sup>34</sup> Denn ihnen fehlte gemäss dem antiken Denken der Logos eines Philosophen. Sie können zwar tun, aber nicht freiheitlich handeln. Das Tun, gar Getue ist eben kein Handeln.<sup>35</sup>

In dieser Lebenswelt wurden Menschen von Natur aus als ein staatenbildendes Wesen betrachtet.<sup>36</sup> Sie alle zeichnet die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft aus, in der sie in der Interaktion mit allen anderen Angehörigen den Anspruch auf die Einzigartigkeit erhoben.<sup>37</sup> Ihre Gemeinschaft ist gemäss dem Prinzip der Pluralität konstituiert, die historisch im Begriff der Heimat ihre Organisationsform fand. Der Heimat gehörten verschiedene Akteure mit unterschiedlichen Eigenschaften an.<sup>38</sup> Ehre und später dann das Prinzip der Menschenwürde dienten als Richtschnur für eine Kommunikation mit allen anderen Menschen. Innerhalb dieser Kommunikationsstruktur begriffen sich die Akteure in ihrer Verschiedenheit bzw. Pluralität als einen Teil der Menschheit im allgemeinsten Sinne und als einzigartige Individuen mit den entsprechenden Charakterzügen im Speziellen.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, s. 324; Fred D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

<sup>33</sup> Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 1992, 13-18; Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 615.

<sup>34</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, s. 181-182; Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 1992, s. 30.

<sup>35</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie* (Tübingen: Mohr, 1980), s. 1; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), s. 384; Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft. Band I. und Band II* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), s. 336.

<sup>36</sup> Aristoteles, *Politik. Herausgegeben und eingeleitet von W. Kuhlmann. Übersetzt von Fr. Susemihl* (Hamburg: Rowohlt, 1994), I.2.1253 A.

<sup>37</sup> Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen* (Leipzig: 1887); George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society: from the standpoint of a social behaviorist* (Chicago: University of Chicago Press, 1934), Kap. 22; Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961); Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 623-624.

<sup>38</sup> Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz: das Ende der Eindeutigkeit* (Hamburg: Junius, 1992).

<sup>39</sup> Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, 1992, s. 165, 217; Jürgen Habermas, „Individuierung durch Vergesellschaftung“, in: Beck Ulrich und Beck-Gernsheim Elisabeth (Hrsg.). *Riskante Freiheiten: Individualisierung in modernen Gesellschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), s. 437-446.

Je mehr wir uns an die Neuzeit annähern, desto stärker werden die Strukturen dieser Lebenswelt in Frage gestellt.<sup>40</sup> Soziologisch ging diese Infragestellung mit der Entstehung der Gesellschaft einher, die weder mit Oikos noch mit Polis gleichgesetzt werden durfte. Mit der Entstehung eines Raumes des Gesellschaftlichen „war nicht nur die alte Scheidelinie zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten verwischt, sondern der Sinn dieser Begriffe wie Bedeutung (...) veränderten sich bis zur Unkenntlichkeit“.<sup>41</sup> Die politische Organisation heisst nun weder Polis, noch Reich, sondern der Nationalstaat, der dem Vorbild der Familie folgend qua Herkunft einfach als eine gigantische Über-Familie nun aber als eine Nation aufgefasst und organisiert wurde.<sup>42</sup> Folgerichtig war die Nationalökonomie ein Kollektivhaushaltsapparat, obschon das Ökonomische weder in der Antike, noch in einem Reich zum Politischen, sondern zur Familie, also zum Privaten des Herrschers gehörte.<sup>43</sup>

Mit der Verschiebung der antiken Logik wurden die Unterschiede zwischen öffentlich und privat verwischt.<sup>44</sup> Damit wurden die Begrifflichkeiten neu umdefiniert. Im Vergleich bestand das Ziel nicht mehr in der Bewahrung der naturgegebenen Sozialstruktur der Gesellschaft, sondern in der Kommunikation zwischen den Entitäten. Mobilität avanciert sich zum *opus operatum*, wie Pierre Bourdieu es nennen würde.<sup>45</sup> Folgerichtig wurde auch die Heimat neu bestimmt und entweder nach Prinzip des Unterschieds und/oder der Verschiedenheit im Nationalstaat organisiert, der selber zum Organ und *Organisation* dieser Idee avanciert.

## A. BÜRGERGESELLSCHAFT, GLEICHHEIT UND VERSCHIEDENHEIT

Der Nationalstaat wird seiner monarchisch-profanen Tradition nach als ein Organ und seiner ethisch-sakralen Bewusstseinsphilosophie nach als eine Organisation des Volkes bestehend aus verschiedenen Gruppen aufgefasst.<sup>46</sup> In diesem historischen Deutungsraum besteht nach Arendt die Gemeinsamkeit der europäischen Nationalstaaten darin, dass sie entweder auf dem Jakobinischen Prinzip der Nation beruht, die gemäss den Menschenrechten alle Menschen in ihrer natürlichen Verschiedenheit konstituiert, oder auf dem republikanischen Prinzip des öffentlichen Lebens, wonach *der Fall eines Bürgers der Fall aller*

<sup>40</sup> Liliane Weissberg (Hrsg.), *Affinität wider Willen? Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und die Frankfurter Schule* (Frankfurt: Fritz Bauer Institut. Campus, 2011).

<sup>41</sup> Arendt, *Vita Activa*, s. 38.

<sup>42</sup> Arendt, *Vita Activa*, s. 38.

<sup>43</sup> Arendt, *Vita Activa*, s. 33.

<sup>44</sup> Arendt, *Vita Activa*, s. 35.

<sup>45</sup> Pierre Bourdieu, *die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Frankfurt: Suhrkamp, 1982), s. 281.

<sup>46</sup> Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt am Main: 1996), s. 128.

*Bürger ist*, was eine Konstitution auf der Grundlage der sozialen Unterschiede erfordert, deren institutionelle Form in Bürgerrechten widerspiegelt ist.<sup>47</sup> Während im ersten Fall alle Menschen auf einem bestimmten Territorium zur Staatsbürgerschaft mit der entsprechenden Pflicht zur Integration und/oder Assimilation motiviert wurden, wurden Menschen im zweiten Fall entweder zu Minderheiten deklariert, falls sie mehr wollten als die Menschenrechte, oder das ihnen versprochene Recht auf Teilhabe, Partizipation relativiert. Während die Nationalstaaten auf der Grundlage der Bürgerrechte mit der Idee eines miteinander integrierten Volkes den ihnen nicht (zu)passenden Teil(e) aus dem Lande jagten, schafften die Nationalstaaten auf der Grundlage der Menschenrechte in Anerkennung der religiös verstandenen Idee der Vielfalt entsprechend zwei Typen von Rechtssystemen, für Menschen erster und zweiter Klasse und errichteten für die Letzteren illegale Auffanggebiete innerhalb ihrer territorialen Grenzen.<sup>48</sup> In beiden Fällen beruht der Nationalstaat auf der Idee eines auch politisch miteinander integrierten, das heisst einheitlichen Volkes mit völkerrechtlich anerkannten Staatsgrenzen. Der praktische Versuch dazu führte vielerorts zur Entstehung von Minderheiten, Staatenlosen und Flüchtlingen, Menschen ohne politisch abgestützte Zugehörigkeit zu dieser Idealeinheit.<sup>49</sup> In Bezug auf Rechtslogik wurde die Einheit im ersten Fall auf Gleichheit und im zweiten auf die Verschiedenheit gestützt. Im ersten Fall handelt es sich um die Gleichheit aller Familienmitglieder unter der absoluten Macht des Herrschers als Familienoberhaupt.<sup>50</sup>

Insofern waren Nationalstaaten entweder Organ oder Organisation, die jedoch als die zwei Formen einer Bürgergesellschaft aufzufassen sind.<sup>51</sup> Ihre Ethik beendete die religiös motivierten Bürgerkriege. Es war Kants Handelsgeist, der lieber auf Nutzenmaximierung setzt als auf religiöse Ethik. Je mehr sich dieser Handelsgeist den Völkern bemächtigte, desto weniger Kriege würden geführt.<sup>52</sup> Aus dieser universalistischen Logik wurden beide Stränge auf der Grundlage einer Einheit von Bürger- und/oder Menschenrechten in eine interne, immer *more perfect Union* gesetzt, wie es vom USA-Präsident Abraham Lincoln auf den Punkt gebracht wurde. In der Tat wurde mit der Neuzeit ein interner Zusammenhang zwischen der Verschiedenheit und der Idee der Menschenrechte einerseits und dem Unterschiedsprinzip und der Bürgerrechte andererseits hergestellt. Demnach

<sup>47</sup> Arendt, *Ursprünge Totaler Herrschaft*, s. 245; Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932); Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon, 1995); Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000).

<sup>48</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 592-593, 623.

<sup>49</sup> Benhabib, "International Law and Human Plurality", 2010, s. 219-246.

<sup>50</sup> Arendt, *Vita activa*, s. 40.

<sup>51</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 564-601.

<sup>52</sup> Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden. Band 1. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), s. 225.

beruht die natürliche Verschiedenheit auf der Idee der Vielfalt, der Pluralität, die in ihrer positiven Form nun in der Vielzahl von Nationalstaaten organisiert wurde und in ihrer Anomalie, also negativen Form im Volk der Staatenlosen korrumpiert wurde. Das Unterschiedsprinzip beruht auf der anderen Seite auf der Tatsache, dass Menschen auf der Grundlage der Gleichheit unterschiedliche Interessen haben, die unterschiedlich organisiert sind, weswegen ihnen für die Wahrung ihrer hochpersönlichen Ziele die Bürgerrechte zur Seite zu stellen ist. Im Falle eines Misslingens entsteht eine Nation der Minderheiten, deren Rechte im Vergleich zur Mehrheit eingeschränkt sind. Das ganze Gebilde steht dabei auf Ratio, die in allen diesen Überlegungen die Federführung hat.

In dieser Feinabstimmung beruhen die Menschenrechte auf die Pluralität und sind als solche ein Konstrukt der Phänomenologie, der Philosophie.<sup>53</sup> Dagegen sind Bürgerrechte infolge sozialer Differenzierung auf das soziologische Prinzip des Unterschieds mit den entsprechenden Institutionen und Organisationen wie die Gerichte abgestützt.<sup>54</sup> Das hat zur Folge, dass während Pluralität als ein philosophisches Konzept aus logisch wahren Sätzen gewonnen wurde, die ihrer Natur weder falsifiziert werden können, noch ein Konsens über sie in der Gesellschaft erzielt werden kann, das soziologische abgestützte Recht zumindest seit Hobbes auf das Gewaltmonopol des Staates zurückgeführt wurde, dem jeder Philosoph Folge zu leisten hat, auch wenn er in seiner Natur logische Inkonsistenzen feststellt. Das moderne Recht bildet sowohl die bestehenden Interessen ab wie es auch Ideen erfordert, die über das Faktische hinausgehen und insofern von der philosophischen Idee der Legitimation durchtränkt sind.<sup>55</sup> Das Geschriebene kann in der Tabelle unten wie folgt dargestellt werden.

**Tabelle 1: Die neuzeitliche Organisation der Heimat**

Prinzip	Rechtlogik	Anomalie als eine Folge der Rechtslogik	Nationalstaat als das Organ oder die Organisation jeweiliger Rechtsform
Verschiedenheit	Menschenrechte	Volk der Staatenlosen	
Unterschied	Bürgerrechte	Nation der Minderheiten	

## B. ARENDTS KRITIK AN NATIONALSTAAT UND MENSCHENRECHTE

Arendt sieht im Nationalstaat die Gefahr eines Verfalls der politischen Gemeinschaft organisiert. Dieser Verfall ist politischer Natur, da er die

<sup>53</sup> Kimberly Maslin, *The Experiential Ontology of Hannah Arendt*, Lexington Books (Lanham: 2012); Antonia Grunenber, *Hannah Arendt and Martin Heidegger* (Bloomington: Indiana University Press, Indiana, 2017); Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 2018.

<sup>54</sup> Peter Baehr, "Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology", *American Sociological Review*, Vol. 67(6) (2002): 819-821; Baehr, *Hannah Arendt*, 2010, s. 10-34.

<sup>55</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*; Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*.

altgriechische Linie zwischen öffentlich und privat auf Kosten eines Handelns zum Politischen legalisiert. Um das zu sehen, müssen wir die Perspektive der Ausgestossenen übernehmen. Zu ihnen gehören im antiken Griechenland nebst Frauen, Armen, Barbaren prominent die Sklaven an. In der Neuzeit sind es die Rechtslosen. Aus ihrer Perspektive sieht Arendt den Unterschied zwischen der antiken Polis und dem neuzeitlichen Nationalstaat darin, dass damals der aus der Gesellschaft Ausgestossene wie heute genutzt und ausgebeutet wurde, aber er damals sogar im Falle einer Versklavung

„immer noch in den Rahmen des Menschseins einbezogen blieb. Er lebte noch in den bestimmten, sozialen und politischen Beziehungen, die erst die *displaced persons*<sup>56</sup> eines Internierungs- oder die Insassen eines Konzentrationslagers ganz und gar verloren haben. Sie sind ein warnendes Exempel dafür, dass der Mensch alle sogenannten Menschenrechte einbüßen kann, dass er sogar in Sklaverei geraten kann, ohne seine wesentliche menschliche Qualität zu verlieren; diese Qualität, das, was macht, dass ein Mensch ein Mensch ist, und was die Philosophie des 18. Jahrhunderts die ‚Menschenwürde‘ nannte, kann er nur verlieren, wenn man ihn aus der Menschheit überhaupt, und das heisst konkret aus jeglicher politischen Gemeinschaft, entfernt“.<sup>57</sup>

Um diese Gefahr eines politischen Ausschlusses einzuordnen, müssen wir Arendts Kritik einer Entpolitisierung des Gemeinsamen betrachten. Dafür sollen im Folgenden ihre Kritik an der Zivilisation (a), den Menschenrechten (b) und a priori der Menschenrechte vor Bürgerrechten (c) besprochen werden, die logisch aufeinander aufbauen.

### C. ARENDTS KRITIK AN DER ZIVILISATION

Eine Gefahr zur Entpolitisierung des Gemeinsamen kommt aus dem Erodieren der Heimat; Heimat als eine Lebenswelt wird immer stärker in den Institutionen des Nationalstaats zum Verschwinden gebracht. Diese Institutionen sind nach einer Zweckrationalität organisiert, die in vielen Fällen dem Verlust der Heimat gleichkommen. Wie die Institution des nationalen Rechtssystems. Epistemologisch kann die Funktionsweise dieser Institutionen im Verlust der Gewohnheiten beobachtet werden, der durch die Entstehung der Klassengesellschaft und den Prozess der Säkularisierung bewirkt wurde.<sup>58</sup> Auf der Grundlage des Wissenstyps dieser Rationalisierung wird das Gemeinsame anstelle von lebensweltlichen Diskursbedingungen, in einer Sprache des rational-

<sup>56</sup> Benhabib, *Exile, statelessness, and migration*, 2018; Ali Demir, “Deliberation as a Consequence of the Right to Rights”. in: İyit, Neslihan; Özbek, Betül Hastaoğlu ve Toptaş, Aytaç (eds.). *Current Research in Social, Human and Administrative Sciences* (Ankara: 2022), s. 239-260.

<sup>57</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 616.

<sup>58</sup> Baehr, *Hannah Arendt*, 2010, s. 93-123.



positiven Rechts und entsprechender Argumentation geregelt, obwohl diese Sprache nur von einer spezialisierteren, trainierten Minderheit der Menschen beherrscht wird, wie die Staatsanwälte. Die idealtypische Institution dieser neuzeitlichen Entwicklung sind die Bürgerrechte. Sie sind aus der Logik der Neuzeit, der Säkularisierung, des Nationalstaates, sowie der Rationalität nicht nur die Form des positiven Rechts, sondern auch die Form des neuen Typs der Solidarität. Nicht mehr durch die Angehörigkeit auf der Grundlage von Verwandtschaft, Geschlecht und/oder religiöse Zuordnung, sondern durch die Logik des Rechts neu konstituierte Zugehörigkeiten werden als der Grund dieser mechanischen Solidarität aufgefasst, wie Durkheim es nennen würde.

Die andere (negative) Seite dieser bürgerschaftlichen Solidarität ist die Fremdenfeindlichkeit. Und sie ist insofern eine Depolitisierung des Gemeinsamen, als dass innerhalb der Sphäre des Öffentlichen von zivilisierten Gesellschaften die Rede ist, die zwar keine rechtliche, aber eine gesellschaftlich normative Trennlinie als Teil des Gewöhnlichen, als die andere, negative Form der Bürgersolidarität kultiviert und institutionalisiert ist. Dabei wird die Fremdenfeindlichkeit zugespitzt, je breiter die Sphäre die Öffentlichkeit auf Kosten des Privaten, der natürlichen Sphäre des Lebens zunehmend nationalisiert, in die spezialisierte Sprache des Fachmenschen verpackt wird. Der Mensch dieser Sphäre geht anstelle von einer vorgegebenen Natur mit den entsprechenden Referenzen auf absolute Gesetze Gottes von der Gestaltbarkeit der Natur und der Notwendigkeit der Kontrakte unter den Menschen aus. Abstrahierung der Wissensformen und Erkenntnisquellen von tradierten Referenzen, Rationalisierung der Abläufe gemäss vorbestimmten Zwecken und Professionalisierung der Handlungen gegen persönliche Nähe schaffen die Grundlage eines egalisierten, entfremdeten Menschen in einer entzauberten Welt. Diese Welt ist eingeteilt in Fremde und Familie. Darin ist auch der Mitmensch, der Freund nicht mehr als Objekt des zweckrational geschaffenen Rechts. Dagegen waren die Menschen in der Heimat auf der Grundlage der Verschiedenheit sozialisiert, in der sowohl die Freundschaft, die Sympathie und die Liebe sowie der Groll, das Unbehagen und das Misstrauen zugelassen waren, ohne dass diese zu einer zweckrational kultivierten Fremdenfeindlichkeit geführt haben.<sup>59</sup>

Die Verschiebung des Privaten zum Öffentlichen geht mit einem Verlust der gewohnten Orientierungsmuster einher, deren idealtypische Form die Heimat war. Mit dem Verlust der Gewohnheiten, der Überführung der Verschiedenheit in die Gleichförmigkeit wurde auch die Heimat in den Nationalstaat verwandelt. Der Nationalstaat seinerseits verengte den Menschen in seinem Universum zur Uniformität und versprach ihm aber die universale Gleichheit. In der Wirklichkeit hat sich der Mensch des 20. Jahrhunderts im Namen der Universalität gewaltsam

<sup>59</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 622-623.

der Vergangenheit, den politischen Traditionen, der Natur im Sinne der Geschichte entzogen.<sup>60</sup> Ohne das Verantwortungsgefühl für die Geschichte hat er eine Ethik entwickelt, worin der Mensch für sein Geschäft existiert nicht umgekehrt und er selbst ist zum „Berufsmensch ohne Geist und Genussmensch ohne Herz“ geworden, wie Max Weber es sagen würde.<sup>61</sup>

#### D. ARENDTS KRITIK AN DEN MENSCHENRECHTEN

Aus dem Verlust der Gewohnheiten ging nicht nur ein neuer Typ der Rationalität und ein von dieser Rationalität, der Ethik und dem Wissen sowie den höchstpersönlichen Erfahrungen durchtränkter Zweifel an der Existenz der Natur und absoluten Gesetzen, sondern auch die Erkenntnis hervor, dass Gesetze zu bestimmten Zwecken entwickelt und durchgesetzt werden, die je nach der Herrschaft anders aussehen und anders gehandhabt werden. Von diesem Zweifel an ist der Schritt zur totalen Infragestellung von unveräusserlichen, absoluten Gesetzen in einem Universum, in dem alles dem Willen des Menschen unterworfen ist, nicht weit. Die Menschenrechte könnten als die verzweifelte Antwort der Vertragstheoretiker genau auf diese Infragestellung aufgefasst werden.<sup>62</sup>

Ideengeschichtlich wird der Übergang von Monarchien zu Nationalstaaten mit dem Vorschlag von den Vertragstheoretikern gestartet. Sie führen die Frage nach der Legitimation der Herrschaft auf den Gesellschaftsvertrag zurück, mit dem die Menschheit der Theorie nach aus einem Zustand des nicht explizit konstituierten Naturrechts in den geschriebenen und zustimmungsfähigen Bürger-Gesellschafts-Rechtzustand übergeht. Hier gibt es im Endeffekt die Positionen von Hobbes und die von Locke und Rousseau; für Hobbes kann im Naturzustand das Recht und die Gerechtigkeit nicht existiert haben, da beide eine Idee der institutionalisierten Reziprozität implizieren, die es nicht geben kann, solange keine Vereinbarung über eine Machtinstanz erzielt ist, die diese Macht dank dieser Einigung legitim entfaltet. Damit sind das Recht und die Gerechtigkeit schon zeitlich die Produkte eines Vertragszustandes, für dessen Überwachung Thomas Hobbes den mit absoluter Macht ausgestatten Leviathan vorschlug.<sup>63</sup> Locke auf der anderen Seite sah im Naturzustand eine Zeit, in die der Mensch von Natur aus, dank seiner göttlichen Beschaffung mit unveräusserlichen, angeborenen Rechten ausgestattet war, die er auch in den Vertragszustand in der Form von Widerstandsrechten mitnimmt. Daher, ebenfalls aus dem Zeitaspekt sah Locke im Hobbes Leviathan

<sup>60</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s 616; Richard H. King and Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (New York: Berghahn Books, 2007).

<sup>61</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: Mohr, 1986), s. 54, 203.

<sup>62</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 617.

<sup>63</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civill* (London: Andrew Crooke, 1651), Kap. XVIII.

die Quelle eines vertagten Kriegszustands, mit dem Sozialfrieden nicht zu haben ist. Insofern liegt der Vorteil, der rationalisierte Grund der Vertragsgesellschaft in der Rechtssicherheit.<sup>64</sup> Rousseau seinerseits geht von einem Naturzustand aus, in welchem die Frage nach dem Recht und der Gerechtigkeit deswegen gar nicht hochkam, weil nicht zeitlich, aber logisch Recht und Gerechtigkeit den Zustand des Unrechts und der Ungerechtigkeit mitimplizieren, die der Naturmensch nicht kannte, weil Gerechtigkeit eine Folge der Frage nach Mein und Dein ist, die es im Naturzustand gar nicht gegeben hat. Er kannte „weder Eitelkeit noch Ansehen, weder Wertschätzung noch Geringschätzung“, weder einen „Begriff von Dein und Mein“, noch von der Gerechtigkeit.<sup>65</sup> Das sind alles Begriffe, die erst nach dem Gesellschaftsvertrag herbeigeführt wurden, weswegen er gemäss Rousseau kein legitimer Vertrag, aber ein Betrugsvertrag ist. Anstelle der Vernunft des Menschen hat sich Rousseau auf seine Erfahrungen, Gefühle und Instinkte verlassen.

Die Frage ist, was dieser Diskurs zur Bewahrung des Gemeinsamen genau beigetragen hat? Eine Antwort darauf entwickelt Arendt, indem sie den Zustand der Staatenlosen (a) und Heimatlosen (b) bewertet. Zunächst zur Genese der Staatenlosigkeit: Vor Beginn der Neuzeit verhinderte das Prinzip *quidquid est in territorio est de territorio*, wonach kein Staat seinen Bürger in anderen Staaten verfolgen darf, *praktisch* die Staatenlosigkeit. Es handelte sich faktisch um ein Recht, da der betreffende Staat den betreffenden Wegläufer in seinem Fluchtort nicht verfolgen konnte. Es gab damit nicht nur eine Rechtsvorstellung, sondern auch einen Staat, der den Flüchtigen trotz des Entzuges seiner Bürgerrechte in seiner Heimat faktisch schützte. Dieses Recht war auch in der Kultur der Eliten sowie in den Erfahrungen des Volkes verankert und wurde dabei nicht wie in der Neuzeit explizit in den Verfassungen der Staaten festgehalten. Mit dem Übergang zur Neuzeit entsteht ein Problem, da Staatsoberhäupter weiterhin ein Interesse an der Verfolgung politischer Rivalen hatten und sich jetzt nur noch an dem Geschriebenen zu halten hatten, das nicht nur (zu eigenen Gunsten) von den Professionellen interpretiert und geändert werden konnte, sondern auch in der Kultur kaum verankert war. Für die Betroffenen hat das nicht nur die Verfolgung, Staatenlosigkeit, sondern auch die totale Schutzlosigkeit gegenüber ihrem neuen und alten Staat zur Folge. Im Grunde genommen wurde durch die Internationalisierung dieser neuen Rechtsvorstellung der Geltungsbereich der Herrscher erweitert, indem die Glieder, nun die Objekte des Nationalstaats auch in der Fremde bestimmten Gesetzen ihres alten Staatsoberhauptes unterstellt

<sup>64</sup> John Locke, *Two Treatises of Government. In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are Detected and Overthrown: The Latter Is a Essay Concerning the Original, Extent, and End, of Civil Government* (London: Thomas Tegg, 1823), Cap. V.

<sup>65</sup> Jean-Jacques Rousseau, „Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheiten unter den Menschen“, in: Meier, Heinrich (Hrsg.). *Diskurs über die Ungleichheit* (Discours sur l'inegalité, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1984 [1755]), s. 153.

blieben.<sup>66</sup> Die Konzeption der Menschenrechte sollte da einspringen und die Menschen gegen die staatliche Gewalt schützen. Doch diese Logik ging nicht auf - die Menschenrechte versagten. Sogar auch dann, wenn die Menschenrechte einen Flüchtigen geschützt hätten, wäre das Problem nicht gelöst, da es auch Fälle gegeben hat und gibt, in denen einer ganzen Volksgruppe die Staatsbürgerrechte entzogen wurden. Die Menschenrechte versagen in diesem letzten Fall, weil sie als das Recht eines Menschen und nicht eines Menschen innerhalb einer kulturell eng verwobenen Gemeinschaft konzipiert sind.<sup>67</sup> Zur Untermauerung erinnert Arendt an die Erfahrungen der beiden Weltkriege und stellt fest, dass diese Erfahrungen gleichsam experimentell beweisen,

„dass Menschenrechte nichts sind als eine sinnlose ‚Abstraktion‘, dass sich Rechte wie eine ‚überkommene Erbschaft‘ tradieren, die man Kindern und Kindeskindern weitergibt wie das Leben selbst, und dass es politisch sinnlos ist, seine eigenen Rechte als unveräußerliche Menschenrechte zu reklamieren, das sie konkret niemals etwas anderes sein könnten als die Rechte eines Engländers<sup>68</sup> oder eines Deutschen oder Welch anderer Nation immer. Die einzige Rechtsquelle, die bleibt, wenn die Gesetze der Natur wie die Gebote Gottes nicht mehr gelten sollen, scheint in der Tat die Nation zu sein; ‚aus der Nation‘ also, und nirgendwo sonst, entspringen Rechte, sicher nicht aus Robespierres ‚Menschheit, dem Souverän der Erde.‘<sup>69, 70</sup>

Die Frage ist, warum erst seit der Neuzeit die Staatenlosigkeit, die es schon immer gegeben hat und Arendt als Unglück in der Geschichte der Völker bezeichnet, auf einmal in der Heimatlosigkeit (b) endet.<sup>71</sup> Der Grund kann ebenfalls im Niedergang des mittelalterlichen Grundsatzes *quidquid est in territorio est de territorio*, betrachtet werden: Dieses Prinzip wurde mit der Gründung der modernen Nationalstaaten erst hinfällig und dann faktisch aufgehoben. Denn mit der Neuzeit übernehmen die Nationalstaaten durch die Gegenseitigkeitsverträge auch dann Rechte gegenüber ihren BürgerInnen wahr, wenn sie infolge der Flucht in anderen Staaten zu leben begangen.<sup>72</sup> Innerhalb dieser Rechtslogik schützt weder das Menschenrecht, noch das Asylrecht den Migrierenden, Staatenlosen und Rechtlosen, da das Gesetz eines Nationalstaates auch ausserhalb der eigenen

<sup>66</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 584-585.

<sup>67</sup> Michael Walzer, *Spheres of Justice: a defence of pluralism and equality* (New York: Basic books, 1983); Will Kymlicka, *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights* (Oxford: Clarendon Press, 2003); Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994).

<sup>68</sup> Verweis auf Burkes, *Reflections on the Revolution in France*.

<sup>69</sup> Aus Robespierres Rede von 24. April 1793.

<sup>70</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 619.

<sup>71</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 607.

<sup>72</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 584 f.

nationalen Grenzen wirksam bleibt.<sup>73</sup> Seit der faktischen Aufhebung dieses zwischenstaatlichen Prinzips steht das Asylgesetz in einem Spannungsverhältnis zum Internationalen Recht der Staaten und seitdem endet die Staatenlosigkeit in der Heimatlosigkeit.<sup>74</sup>

„Da Gegenseitigkeitsverträge und internationale Abkommen ein Netz über die Erde gesponnen haben, da es dem Staatsbürger jedes Landes ermöglicht, seinen legalen Status mit sich zu tragen, wohin er immer gehen mag, ist das Gesetz, dem er aufgrund seiner Staatsbürgerschaft unterstellt ist, nicht mehr auf ein Land beschränkt, und die Polizei des Gastlandes ist durch Auslieferungsverträge verpflichtet, die Polizei der Heimat zu ersetzen. Wo immer Auslieferungsverträge nicht anwendbar sind, stellt sich jedenfalls heraus, dass, wer nicht mehr in das Netz internationaler Gegenseitigkeitsverträge gehört, weil für ihn keine Regierung und kein nationales Gesetz zuständig ist, aus dem Rahmen der Legalität überhaupt herausgeschleudert ist und aufgehört hat, eine juristische Person zu sein.“<sup>75</sup>

## E. KRITIK AN DER KONZEPTION DES MENSCHEN IN DEN MENSCHENRECHTEN

Bei Staatenlosigkeit handelt es sich um ein altes Phänomen, das entsteht, wenn ein Mensch aus einem Staat vertrieben wird. Historisch gab es schon immer Naturkatastrophen, Anfeindungen zwischen rivalisierenden Volksgruppen, Bürgerkriege, Kriege zwischen Staaten, die zu Verwüstungen, Völkerwanderungen und Staatenlosigkeit führten. Insofern ist die Existenz von Staatenlosen, Flüchtlingen und Asylsuchenden, also von Menschen, die aufgrund ihrer ethnischen oder ethischen Orientierung und/oder Parteinahme für die *falsche* Seite migrieren mussten, nicht neu. Neu sind die Heimatlosen. Die Heimatlosigkeit ist ein Phänomen der Neuzeit, die entsteht, wenn Angehörigen einer Volksgruppe aufgrund ihrer Zugehörigkeit die Staatsbürgerrechte verweigert oder entzogen werden. Unmittelbar haben diese Menschen keine Identitätskarte, keine Geburtsurkunden und keinen Reisepass, die selber ein Produkt der Neuzeit sind.<sup>76</sup>

Dieses Problem hätte gemäss Arendt verhindert werden können, wenn die Menschenrechte als Gruppenrechte konzipiert worden wären. Daher liegt ein

<sup>73</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 608 f.

<sup>74</sup> Heute geht es sogar soweit, dass Staaten ihre Staatsangehörigen in anderen Ländern verfolgen, spionieren, verhaften, entführen, ja töten. John Williams and Anthony F. Lang, *Hannah Arendt and International Relations: Readings Across the Lines* (New York: Palgrave Macmillan, 2005).

<sup>75</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 609.

<sup>76</sup> Anderson Benedict, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts* (Frankfurt am Main: Campus, 1996); Gündođdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 2015; Peggy Levitt, *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape: How Immigrants are Changing the American Religious Landscape* (New York: New Press, 2007); Benhabib, *exile, statelessness, and migration*, 2018.

Problem insofern im Menschenverständnis der Menschenrechte, als dass diese Logik von einem Menschen ausgeht, den es nirgendwo gibt.<sup>77</sup> Zur Bekräftigung verweist sie zunächst auf Edmund Burke,<sup>78</sup> der im Begriff der Menschenrechte ohne eine nationalstaatliche Garantie eine Farce sah. Es gebe Männer, Frauen, Engländer und Christen, aber keinen Menschen ohne die Zugehörigkeit zu einer ganz bestimmten Gemeinschaft. Dieser Mensch ohne Eigenschaften, ohne Geschlecht, Nation, Leistung versetze die Menschen im Zeitalter der Nationalstaaten in den Naturzustand von Hobbes, obwohl ihnen hoch theoretisch unveräußerliche Menschenrechte zugesprochen wurden.

„Innerhalb der zivilisierten Welt, in der wir normalerweise leben und die sich in unserem Jahrhundert über die ganze Erde erstreckt hat, ist der Naturzustand, der vormals von wilden Völkerschaften repräsentiert wurde, in den Staaten- und Rechtlosen verkörpert, die, indem sie aus allen menschlichen Gemeinschaften herausgeschleudert wurden, auf ihre naturhafte Gegebenheit und nur auf sie zurückgeworfen sind. Sie sind, nachdem sie aufgehört haben, als Deutsche oder Russen oder Armenier oder Griechen anerkannt zu sein, nichts als Menschen; jedoch sofern sie von aller Teilhabe, an der von Menschen errichteten und von ihren Künsten ersonnenen Welt ausgeschaltet sind, besagt dieses Menschseins nicht mehr, als dass sie dem Menschengeschlecht in der gleichen Weise zugehören wie Tiere der ihnen vorgezeichneten Tierart. Dieses abstrakte Menschenwesen, das keinen Beruf, keine Staatszugehörigkeit, keine Meinung und keine Leistung hat, durch die es sich identifizieren und spezifizieren könnte, ist gleichsam das genaue Gegenbild des Staatsbürgers, dessen Ungleichheit und Differenziertheit dauernd innerhalb der politischen Sphäre von dem grossen Gleichmacher aller Unterschiede, der Staatsbürgerschaft selbst, eingegeben werden; denn wiewohl der Rechtlose nichts ist als ein Mensch, er ist doch dies gerade nicht durch die gegenseitig sich garantierende Gleichheit der Rechte, sondern in seiner absolut einzigartigen, unveränderlichen und stummen Individualität, dem der Weg in die gemeinsame und darum verständliche Welt dadurch abgeschnitten ist, dass man ihn aller Mittel beraubt hat, seine Individualität ist [in] 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“.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 618 f.

<sup>78</sup> Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France, and on the proceedings in certain societies in London relative to that event: in a letter intended to have been sent to a gentleman in Paris* (London: Printed for J. Dodsley, 1790).

<sup>79</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 623-624.



Es handelt sich um eine paradoxe Entwicklung, weil die Staatenlosen nun in einem totalen Gegensatz zur Idee der Menschenrechte stehen. Die Menschenrechte geben nicht nur keinen Schutz gegen Staatenlosigkeit, gegen die Staatsgewalt, sondern sie verrechtlichen sein Gewaltmonopol und entziehen den Heimatlosen gar das im Naturzustand bestehende natürliche Recht auf individuelle Gewaltanwendung, auf das Widerstandrecht. Es ist insofern eine Entpolitisierung des Gemeinsamen, als dass es um eine Korruption handelt; obschon nicht das Recht, sondern die Politik das Schicksal der Staatenlosen bestimmt, wird die Staatenlosigkeit im Medium des Rechts kommuniziert. Auch diese Korruption im Sinne einer Inkonsistenz führt Arendt auf die Konzeption des Menschen in Menschenrechten zurück, deren Rechte zwar für universal gehalten werden, aber deren Adressaten ohne eine rechtlich abgestützte Zugehörigkeit zu einer konkreten (Staats-) Gemeinschaft vorgestellt sind. Ein Mensch, wie einzigartig er und/oder seine Rechte auch *vorgestellt* sein mögen, ist ohne eine rechtlich wirksame Zugehörigkeit zu einer konkreten Gesellschaft heimatlos und ohne die Unterstützung einer staatsrechtlich legitimierten Regierung schutzlos, verlassen und alleine gelassen gegenüber einer Vielzahl von Nationalstaaten.<sup>80</sup>

## F. KRITIK AM A PRIORI DER MENSCHENRECHTE VOR BÜRGERRECHTEN

Auf der Grundlage des Bisherigen entwickelt Arendt eine substanzielle Kritik an a priori der Menschenrechte vor Bürgerrechten.<sup>81</sup> Der Logik nach erreicht die neuzeitliche Herrschaftsbegründung mit der Erklärung der Menschenrechte den Höhepunkt, die anstelle religiöser Vorstellung und/oder Tradition sowie geheiligten Vergangenheit den Menschen selbst zum Massstab aller Dinge nimmt. Dabei ist die Menschheit darin „als eine regulative Idee“ aufgefasst, die besagt, „dass das Recht auf Rechte oder das Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören, von der Menschheit selbst garantiert“ wird.<sup>82</sup> Kulturanthropologisch besagt die Erklärung der Menschenrechte „dass die Völker sich von der Vormundschaft aller gesellschaftlichen, religiösen und historischen Autoritäten befreit hätten, dass das Menschengeschlecht seine ‚Erziehung‘ beendet habe und mündig geworden sei“<sup>83</sup> Diese Annahme der Vertragstheoretiker hält den Einzug in „*Déclaration des Droits de l’Homme*“ und „*Declaration of Independence*“, die ebenfalls auf dem *Glauben* an der guten Natur des Menschen, an axiomatischen Wahrheiten beruhen und Menschen mit angeborenen, unabdingbaren und unveräusserlichen Rechten ausstatten.

Die Entpolitisierung des Gemeinsamen liegt in diesem Fall erstens darin, dass es sich hier nicht nur um kein Recht, vielmehr um eben einen Glauben handelt,

<sup>80</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 621.

<sup>81</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 601-625.

<sup>82</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 617.

<sup>83</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 602.

sondern eben auch um einen naiven Glauben; totalitäre Regierungen lassen sich weniger Logik, Vernunft, Ration oder von philosophisch, axiomatischen Wahrheiten sowie transzendentalen Massstäben, vielmehr mehr von der Nützlichkeit, dem Majoritätsprinzip und der organischen Denkweise leiten. Und seit Aristoteles weiss der Mensch eigentlich, dass es nichts Schlimmeres gibt, als wenn recht und gerecht eine Frage der Macht ist.

„Denn wie der Mensch in seiner Vollendung das edelste aller Lebewesen ist, so wiederum losgerissen vom Gesetz und Recht das schlimmste von allen. Denn nie ist die Ungerechtigkeit fürchterlicher, als wenn sie Waffen hat; (...) Und daher ist denn ohne Tugend das ruchloseste und wildeste Lebewesen (...). Die Gerechtigkeit aber stammt erst vom Staate [polis her, denn das Recht ist die Ordnung der staatlichen Gemeinschaft; das Recht aber ist die Entscheidung darüber, was gerecht ist“.<sup>84</sup>

Genau diese Erkenntnis wurde bei der Konzeption der Menschenrechte in den Wind geschlagen. Der Mensch in der Menschenrechtskonzeption wurde nicht als Angehöriger einer konkreten Gemeinschaft, sondern als Objekt einer intellektuellen Leistung eines abstrakten Staates, der in Wirklichkeit physisch und sozial noch nie soviel Gewaltpotential hatte, wie nach der Legitimierung der Vertragstheoretikern.

Zweitens, obwohl den Menschen die Menschenrechte auf der Grundlage der Vertragstheorie für angeboren gehalten wurden, garantierten sie faktisch nicht mal das Recht auf einen gültigen Reisepass, womit die Betroffenen dem Unrechtregime hätten entfliehen können. Vielmehr wurde ein abstraktes Rechtsobjekt ohne konkrete Mittel geschaffen - eine Art moderne Illusion und Ersatz des prophetischen Versprechens auf eine gerechte aber jenseitige Welt. Arendt synthetisiert diese beiden Befunde zu einer Kritik, indem sie aus einer historischen Perspektive feststellt,

„dass das grundsätzliche Verbrechen der Sklaverei nicht darin bestand, dass Sklaven die Freiheit verloren (was auch unter anderem Umständen eintreten kann), sondern darin, dass ein System geschaffen wurde, in dem ein Kampf für Freiheit unmöglich wurde, und eine Institution, in der man den Verlust der Freiheit als ein naturgegebenes Faktum verstand, so dass es erscheinen konnte, als wären Menschen entweder als Freie oder als Sklaven geboren. Dass man in der Formulierung der Menschenrechte gerade auch die Freiheit für ein ‚angeborenes Recht‘ erklärte, ist nur der letzte Rest dieser Theorie; die angeborene Freiheit wurde nun auf jedermann, selbst auf die Sklaven, erstreckt, und man übersah, dass beides, Freiheit und Unfreiheit, ein Produkt menschlichen Handelns ist und mit der ‚Natur‘ gar nichts zu tun hat“.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Aristoteles, *Politik*, I 2, 1253a 32-42.

<sup>85</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 615.

Damit kritisiert sie nicht nur die Konzeption des Menschenrechts, weil sie auf die von der Natur vorgegebene Verschiedenheit gestützt ist und die Unterschiede vernachlässigt, sondern auch die Tatsache, dass Menschenrechte, Freiheit und Unfreiheit anstelle aus der gemeinsamen Geschichte, aus der Natur abgeleitet wurden. Freiheit ist das Resultat der Zusammenarbeit in der Gemeinschaft und ist ihr nicht von höheren Mächten vorgegeben. Wo die Freiheit und das Recht von der Natur abgeleitet ist bzw. wo nur auf diese Logik beruhende Menschenrechte gelten und alle anderen Rechte nicht mehr zählen, dort ist der Mensch in den Naturzustand, in die Naturverhaftetheit, in die Barbarei zurückgeworfen. Genau dieser Zustand stellt für Arendt eine Regression der Zivilisation in *dark time* dar.<sup>86</sup>

Obwohl im Allgemeinen die Aufklärung, die Säkularisierung sowie die Rationalisierung des Rechts eine Reflexion über die Entwicklung der Zivilisation ermöglicht hatte, schlägt sich diese Reflexion im Falle der Menschenrechte kaum in Lerneffekte nieder. Ein Grund für diese Lernabstinenz geht auf dem a priori der Menschenrechte vor Bürgerrechten zurück. Diese Priorisierung macht sich praktisch bemerkbar, sobald einem Menschen der Schutz einer Regierung durch die Bürgerrechte fehlt. Im Moment der Abwesenheit eines Schutzes durch die Regierung auf der Grundlage der Staatsbürgerrechte schrumpft das Menschenrecht zum Minimalrecht, das dem Anspruch nach universell und dem Menschen zwar angeboren ist, aber in der Wirklichkeit keinen konkreten Schutz gegen Widrigkeiten bietet.<sup>87</sup> Menschen, denen die Staatszugehörigkeit entzogen wurde oder sie nie hatten, verdeutlichen, dass ein Menschenrecht ohne eine politische Zugehörigkeit zu einer staatlich organisierten Staatengemeinschaft und ihrer Anerkennung durch das Völkerrecht nicht nur ein höchst fragiles Konstrukt darstellt, sondern sie auch zur Heimatlosigkeit, zu absoluter Rechtslosigkeit zwingt.<sup>88</sup>

Arendt hält das Konzept der Menschenrechte ohne staatsrechtliche Garantien zur Zugehörigkeit zu einer staatlich organisierten Gemeinschaft mit dem entsprechenden Durchsetzungsvermögen für zumindest unzureichend, sobald es um den Schutz der Recht- und Heimatlosen geht.<sup>89</sup> Sowie ein Staat ohne kasernierte Macht keine Wirkung in der Gesellschaft entfalten kann, so verfährt sich mit einem Recht, das nicht von Gerichten angewendet wird, die ihre Entscheidung auch gegen den Willen der Betroffenen durchsetzen können. Erst dank diesem extern garantierten Zwang unterscheidet sich das Recht von dem Glauben, der Ethik, Philosophie, Religion und

<sup>86</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 621; Bernard J. Bergen, *The Banality of Evil: Hannah Arendt and the Final Solution* (Rowman & Littlefield. Publishers: 1998); Dana Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Benhabib, *Politics in Dark Times*, 2010; Berkowitz and Katz, *Thinking in Dark Times*, 2010; Anne Conover Heller, *Hannah Arendt: a life in dark times* (New Harvest: 2015); Ashcroft, *Violence and power*, 2021.

<sup>87</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 605.

<sup>88</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 607.

<sup>89</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 603.

Erziehung, die sich von einer logischen Konsistenz ableiten lassen und sich damit mit interner Überzeugung des betreffenden Individuums zufriedengeben können.

Arendts Ausführungen können wie folgt ausgelegt werden; der Mensch wurde aus dem Zeitgeist heraus zu dem Preis ins Zentrum aller Geschehnisse gestellt, dass er seine Zugehörigkeit zu einer konkreten Gemeinschaft aufgibt und seine Rechte von einem Staat abhängig macht. Sein Anspruch auf die Mündigkeit zahlte er mit dem Verlust seiner traditionell gepflegten Gewohnheiten aus. Als Gegenleistung wurde er in den Gesellschaftszustand aufgenommen und darin mit Menschenrechten versehen. Jedoch, schon logisch kann etwas, was allen Menschen ohne rechtstaatliche Garantien zugesprochen wird, von keinem Menschen und von keiner Instanz gefordert werden kann, kein Recht genannt werden. Darin liegt das Verhängnis einer Konzeption des Menschen (in den Menschenrechten), der ohne die Zugehörigkeit zu einer konkreten Gemeinschaft vorgestellt ist. In dem Moment, in dem Menschen nur überpositive Rechte zugesprochen wurden, schrumpft das Recht selbst zu einer Gutwilligkeit. Von da an sind sie der Willkür ausgeliefert. Weder ihr Glaube, ihre Bildung, ihre Zugehörigkeit, noch ihre Leistungen zum Bewahren des Gemeinsamen zählen. Was zählt, ist einzig und alleine der Kultur- und Rechtslogik entbundene Wille (des jeweiligen Machthabers). Hier angekommen schrumpft das Recht zurück zur Politik, zur Willkür. Freiheit verwandelt sich in Unfreiheit. Innerhalb eines Internierungslagers ist es unwichtig, wie der Internierte behandelt wird. Alleine die Tatsache, dass er seiner Freiheit beraubt ist, dem politischen Gemeinsamen entzogen ist, dieser Gemeinsamkeit nicht beitragen kann, zeigt, dass er die mögliche Verweisungszusammenhänge zu der gemeinsamen Welt verloren hat.<sup>90</sup>

## G. DIE HEIMAT - DAS RECHTE AUF RECHTE

Nun stellt sich für Arendt die Frage, wie das Problem gelöst werden kann. Um eine Antwort darauf zu generieren, stellt sie sich die Frage, was sich wohl die Überlebenden der Vernichtungslager, die Staatenlosen, die Rechtlosen, die Heimatlosen gewünscht hätten. Arendts Antwort darauf ist kurz; die Heimat. Axiomatisch stellt sie fest, dass der Mensch schon aufgrund seiner Konstitution auf die Heimat angewiesen ist. Denn wie bereits Aristoteles feststellte: nur eine Bestie oder ein Gott schafft es, ausserhalb der Gemeinschaft zu leben. Wer keine Heimat hat, der steht folglich ausserhalb des Rechts, ist rechtlos (geworden). Daher, „die Heimat verlieren heisst die Umwelt verlieren, in die man hineingeboren ist und innerhalb derer man sich einen Platz in der Welt geschaffen hat, der einem sowohl Stand wie Raum gibt“.<sup>91</sup> Zumal der Verlust der Heimat in der Rechtlosigkeit endet, definiert Arendt Heimat als das Recht, Rechte zu haben.

<sup>90</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 621.

<sup>91</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 607.

„Denn das Unglück des Rechtlosen liegt nicht darin, dass er des Rechtes auf Leben, auf Freiheit, auf Streben nach Glück, der Gleichheit vor dem Gesetz oder gar der Meinungsfreiheit beraubt ist; alle diese Formeln stehen deshalb in gar keiner Beziehung zu einer Situation, weil sie entworfen wurden, um Rechte innerhalb gegebener Gemeinschaften sicherzustellen. Die Rechtlosigkeit hingegen entspringt einzig der Tatsache, dass der von ihr Befallene zu keiner irgendwie gearteten Gemeinschaft gehört. Es ist sinnlos, Gleichheit vor dem Gesetz für den zu verlangen, für den es kein Gesetz gibt; kommt er erst einmal vor das Gesetz, etwa indem er ein im Gesetz vorgesehenes Verbrechen begeht, so wird er sich über Ungleichheit vor diesem Gesetz schwerlich beklagen können. Es ist sinnlos, für jemanden Freiheit zu verlangen, der gar nicht unterdrückt wird, ja, dessen Unglück man dadurch definieren könnte, dass niemand ihn auch nur zu unterdrücken wünscht“.<sup>92</sup>

Besonders seitdem sich die Menschen in Nationalstaaten zu organisieren begonnen haben, sind sie nicht nur auf eine Heimat, sondern nun auch auf die Zugehörigkeit zu einer staatlich organisierten Gemeinschaft angewiesen, um überhaupt Rechte zu haben. Sowie ein Mensch in den alten Zeiten ohne eine Heimat sozial nicht existieren konnte, kann ein Mensch in der Neuzeit ohne eine Staatszugehörigkeit, ohne Bürgerrechte weder seine Menschenrechte geltend machen, noch sich zur Wehr setzen und zwar auch dann bzw. grade dann nicht, wenn er seiner für angeboren gehaltenen Menschenrechte beraubt ist.<sup>93</sup>

Daraus leitet Arendt ab, dass nicht der Verlust der Menschenrechte, sondern der Verlust der Bürgerrechte den Verlust der Heimat- und Rechtslosigkeit zur Folge hat. Der Verlust der Heimat, der Verlust der Bürgerrechte ist gleichbedeutend mit dem Verlust des Menschseins, mit dem Verlust der Zugehörigkeit, der Zugehörigkeit zur Menschheit. Denn es handelt sich um die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft, die einen Menschen befähigt, den Anspruch des Menschen auf das Recht, Rechte zu haben, zu erheben. Erst dank dieser Zugehörigkeit kann er sich von allen anderen Menschen unterscheiden, also eine im eigenen Sinne entwickelte Identität erwerben. Damit erhält der Mensch das Recht, in einem vorkonstituierten Beziehungsgeflecht auf der Grundlage der selbstgewählten Handlungen beurteilt zu werden und nicht auf der Grundlage der ihm vom Nationalstaat zugewiesenen Rechte. Das will er, nicht weil er das oder jenes Recht haben will, sondern damit er sein kann, was er ist. Daher, ohne einen Stand auf der Welt, ohne die Gewähr dafür, Rechte innerhalb einer politischen Gemeinschaft zu haben, zu der der Mensch gehört, in der der Mensch ein Teil ist, die Zugehörigkeit zu ihr auch mit Rechten, Pflichten und meinungs- und

<sup>92</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 611-612.

<sup>93</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 616.

bedeutungsvollen Handlungen einhergeht, in der das Gesagte auch praktische Handlungen auszulösen in der Lage ist, hat der Mensch seine Heimat, das Recht verloren, Rechte zu haben.

„Etwas viel Grundlegenderes als die in der Staatsbürgerschaft gesicherte Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz also steht auf dem Spiel, wenn die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft, in die man hineingeboren ist, nicht mehr selbstverständlich und die Nichtzugehörigkeit zu ihr nicht mehr eine Sache der Wahl ist oder, wenn Menschen in die Situationen gebracht werden, wo ihnen, falls sie sich nicht entschliessen, Verbrecher zu werden, dauernd Dinge zustossen, die ganz unabhängig davon sind, was sie tun oder unterlassen“.<sup>94</sup>

In diesem Zusammenhang hebt Arendt hervor, dass historisch nicht der Verlust der Staatszugehörigkeit neu ist, sondern eine neue Heimat zu finden, mit der Moderne unmöglich geworden ist. Neu ist, dass jeder, der aus politischen Gemeinschaften der Nationen ausgeschlossen wurde, der keine Staatsbürgerschaft hat oder dem sie entzogen wurde, zugleich der Menschheit selbst ausgeschlossen wird.<sup>95</sup> Denn mit dem Verlust des Schutzes des Staates verliert der betreffende Mensch nicht nur den Schutz seiner Regierung, das Recht auf Staatsbürgerrechte, sondern auch den Schutz aller Regierungen, mit denen die Erstere international verbindliche Verträge abgeschlossen hat. Dieser Verlust wurde im Nationalstaat anomalisch, weil er diesen Verlust mit dem Versprechen nach einer gesellschaftlichen Verankerung der prinzipiengeleiteten Verfassungen zu kompensieren versprach. Er versprach die Bewahrung der Verschiedenheit trotz entstandener Unterschiede. Er versprach das Recht auf Zugehörigkeit auf der Grundlage der Gleichheit trotz Verschiedenheit. In Wahrheit wurde das Versprechen nie eingelöst. Anstelle ihrer Einlösung wurden ihnen die Menschenrechte zur Seite gestellt. In diesem Zustand wurden die Menschenrechte „zu einer Art zusätzlichen Ausnahmerechts für die Unterdrückten [avanciert], auf das sich ihre Beschützer beriefen; jedermann behandelte die Menschenrechte, als stellen sie ein Minimum an Recht für die Entrechteten dar“.<sup>96</sup>

### III. ZWISCHENBETRACHTUNG

Arendts Kritik an der Konzeption der Menschenrechte und des Nationalstaates birgt die Gefahr, in einer tiefen Skepsis gegenüber der Zivilisation selbst zu enden. Indem sie die Menschenrechte den Bürgerrechten gegenüberstellt und im a priori der Menschenrechte vor Bürgerrechten eine Regression der Zivilisation in die Naturhaftigkeit sieht, übersieht sie, dass sie sich ergänzen könnten. Auf der anderen Seite darf diese Gefahr ihr Anliegen und ihre Kritik nicht überschatten.

<sup>94</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 613.

<sup>95</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 608.

<sup>96</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 602.



Sie weist zu Recht darauf hin, dass das, was den Menschen hilft, denen Menschenrechte entzogen wurden, nicht das ist, was bereits vorherrscht, sondern das, was hätte sein sollen. Für diese Geltungsperspektive analysiert sie das Vorherrschende. Dann unterzieht sie diese Fakten einer normativen Bewertung, indem sie die Zugehörigkeit zur Heimat als das Geltungsprinzip bestimmt. Dabei betrachtet sie den Nationalstaat als das Soziologisch-Faktische und die Pluralität der Heimat als eine normative Orientierungs- und Bewertungsquelle.<sup>97</sup> Ein Problem besteht darin, dass sie die Genese, Heimat als Bewertungsquelle, mit der Geltung vermischt. Zumal sich sowohl die Nationalstaaten wie auch dessen Verständnis sowie die Institutionen der Menschenrechte gewandelt haben, soll Arendts Kritik neu bewertet werden. Dazu soll in dieser *Zwischenbetrachtung* ein Vorschlag zu einer Revision Arendts Begriff der Heimat entwickelt werden. Ausgehend von der Frage, ob Heimat nicht ein als zu schwacher Begriff für ein Geltungsprinzip ist, wird nach einer Auseinandersetzung mit Arendts Methode der Unterscheidung von Legalität und Legitimität anstelle von der Heimat der demokratische Rechtsstaat als ein Vermittlungsort von Menschen- und Bürgerrechten vorgeschlagen.

## A. LEGALITÄT UND LEGITIMITÄT

Zur Einordnung dieses Diskurses ist zunächst darauf hinzuweisen, dass die Unterscheidung zwischen Legalität und Legitimität nicht mehr erklärungsbedürftig ist.<sup>98</sup> Prominent wurde sie bei John Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* angewandt.<sup>99</sup> Auch Habermas nimmt diese Unterscheidung als das Fundament seiner Theorien an.<sup>100</sup> In der Tat blickt diese Unterscheidung auf eine lange Tradition zurück. Spätestens seit Kants Beiträge *Kritik der reinen Vernunft* (1781) und *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) ist die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den Sozialwissenschaften insgesamt akzeptiert.<sup>101</sup> Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790) ist insofern eine Synthese von beiden. Auf dieser Grundlage werden die epistemologische Fragen nach *was können wir wissen* und *was sollen wir wissen*, sowie die berühmte Wertfrage in der Wissenschaft behandelt.<sup>102</sup>

<sup>97</sup> Jon Nixon, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship* (London: Bloomsbury Academic, 2015).

<sup>98</sup> Schmitt, *Legalität und Legitimität*, 2012.

<sup>99</sup> John Rawls, *eine Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975), s. 86.

<sup>100</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, s. 262; Habermas, *Faktizität und Geltung*, 1998, s. 135; Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp (Frankfurt am Main: 1991), s. 120-125.

<sup>101</sup> Andreas Diekmann, *Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen* (Hamburg: Rowohlt, 2007), s. 72-90; Emile Durkheim, *Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967).

<sup>102</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen, 1985), s. 488-540.

Diese Differenzierung ist auch die Grundlage Webers Unterscheidung von legitimer Herrschaft.<sup>103</sup> Das Kriterium für diese Unterscheidung nennt Weber die *Legitimitätsgeltung*: Herrschaft durch (charismatische) Vorbildlichkeit, d.h. Legalität und Herrschaft durch Verbindlichkeit, d.h. Legitimität. Weber hebt auch hervor, dass Legitimation letzten Endes entweder auf eine faktische Macht<sup>104</sup> oder auf eine normative Geltung beruht.<sup>105</sup> Im ersten Fall erhebt die Herrschaft die Geltung mit Sitten, Tradition oder praktischer Macht. Bei einer Rechtsordnung auf der Grundlage der Legalität ist die Orientierung an empirischen Grössen, wie der äusserliche Zwangsapparat, der zum Teil entgegen persönlicher Interessenlagen und nur innerhalb einer Kulturgemeinschaft an Geltung erlangen kann. Im zweiten Fall wird die Frage gestellt, „welcher *normative Sinn* einem als Rechtsnorm auftretenden sprachlichen Gebilde logisch *richtigerweise* zukommen sollte“.<sup>106</sup> Mit dieser Frage hat Weber eine legalistische Rechtsordnung von einer legitimierte Rechtsordnung unterschieden. Eine Rechtsordnung auf dem Legitimitätsprinzip beruht auf abstrakten Prinzipien von Sollens-Sätzen, die zwar logisch deduziert, aber im Endresultat durch Idealisierungen gewonnen werden. Diese können dann als der Rahmen für eine ideale Gesellschaftsordnung genommen werden. Auf dieses konzeptionelle Schema geht Webers Feststellung in seiner Religionssoziologie zurück, wonach Interessen und nicht Ideen unmittelbar das Handeln beherrschen.<sup>107</sup>

Arendt ist bekanntlich stark von Karl Jaspers und seine Unterscheidung von Sein und Werden beeinflusst.<sup>108</sup> Sie wendet diese Theorie an, indem sie sich der Frage stellt, was einen staatenlosen, heimatlosen Menschen von Repressalien eines Staates geschützt hätte. Mit dieser in Konjunktion gestellten Frage will Arendt ein Recht rekonstruieren, das weder von der Staatsbürgerschaft noch von den Menschenrechten abgedeckt ist, das jedoch fundamentaler ist, als die beiden. Um dieses Recht zu finden, nimmt sie Bezug auf die Lage derer, die in eine absolute Rechtslosigkeit gebracht wurden; die Staatenlosen, die Überlebenden der Vernichtungslager, die Insassen der Konzentrations- und Internierungslager und Flüchtlinge. Um ihre Lage nicht nur zu beschreiben, um ihr Sein nicht

<sup>103</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie* (Tübingen: Mohr, 1980), Kap. III, § 2, S. 122 ff.

<sup>104</sup> „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“. Siehe dazu Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, I, § 16, S. 62. Weber Definition der Macht impliziert sowohl die Ohnmacht, Entmachtung sowie die Bemächtigung. Sie ist in diesem Sinne keine gerichtete Definition.

<sup>105</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. Kap. III, § 1.

<sup>106</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 181.

<sup>107</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: Mohr, 1986), s. 252.

<sup>108</sup> Lotte Kohler und Hans Saner, (eds.), *Arendt, Hannah and Jaspers, Karl Briefwechsel 1926-1969* (Munich: Piper, 1985); Weissberg, *Affinität wider Willen*, 2011; Antonia Grunenberg, *Hannah Arendt and Martin Heidegger*, 2017.

nur einfach festzustellen, sondern auch bewerten zu können, unterscheidet sie konzeptionell mit den Begrifflichkeiten von damals die juristische Betrachtung von der juridischen Logik des Rechts. Zu diesem Zweck stellt Arendt zunächst die Frage danach, welche Möglichkeiten die Betroffenen praktisch hatten, mit der Staatenlosigkeit umzugehen. Zur Antwort bespricht sie den Weg der Gesetzlosigkeit (a), den Weg des Genies (b) und den Weg des Normbruchs (c).

Die erste Möglichkeit (a) bestand aus einer Mischung aus der Illegalität, der Internierungslager und der Gesetzeslosigkeit. Auf der Geltungsebene wurden Menschen- und Bürgerrechte auf die Unmündigkeit des Menschen im Sinne der Philosophie vom Kant, die Aufklärung, die Säkularisierung und die Idee des Gesellschaftsvertrags gestützt. Der Fakt der Anwesenheit der Staatenlosen zwang die Nationalstaaten zur Relativierung dieser Ideen. Auf diese Spannung führt Arendt den Grund für den zwangshaften Versuch der Nationalstaaten zurück, die Staatenlosen in andere Staaten abzuschieben, auch mit illegalen Massnahmen. Dort, wo der Weg der Illegalität nicht aufging, weil zum Beispiel sich die Deportation praktisch nicht durchführbar erwies, wurden die Menschen in den Zustand der Gesetzeslosigkeit gezwungen, indem sie zum Beispiel in Internierungslager eingeschlossen wurden. Diese sind für Arendt das Sinnbild dafür, dass ein Mensch einfach aufgrund seiner Existenz, ohne eine Straftat begangen zu haben, bestraft wird.<sup>109</sup>

Im zweiten Fall (b) versucht der Staatenlose sich in die Rolle des Genies reinzuschlüpfen und bewusst als etwas Anderes, z.B. als Genie, Ausländer oder Künstler aufzutreten. Durch diese bewusste Entscheidung zugunsten einer abweichenden Identität erlangt der Akteur minimale Rechte trotz der Staatenlosigkeit. Bei dem Weg des Genies geht es darum, dass sich die betreffende Person bewusst und von Anfang an als jemand abgibt, der schon in seinem Sein von der Gesamtheit abweicht. Dadurch dass die Besonderheit als Bestandteil der eigenen Identität in Erscheinung tritt, wird sie zwar auch im Lichte ihrer Negation aufgefasst und insofern bleibt die der eigenen Identität zugewiesene Negativität zwar behaftet, aber die betreffende Person bleibt *scheinbar* innerhalb der Gesellschaft und endet nicht in der lichtlosen Inexistenz; „schliesslich hat ein Hund mit Halsband und Namen eine bessere Chance als ein Strassenhund, der nichts ist als ein Hund überhaupt“.<sup>110</sup>

Der letzte Weg (c) stellte der Normbruch dar, womit sich der Staatenlose paradoxerweise zum Subjekt von Rechten machen kann. Paradox, da der Staatenlose erst durch einen Normbruch als Adressat von Rechten und Pflichten in den Blickwinkel des Rechtsstaates gerät. Um den Weg des Normbrechers zu verstehen, müssen wir uns die Logik des Rechts selbst anschauen: Der

<sup>109</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 594-595.

<sup>110</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 697.

modernen Rechtslogik nach ist die Strafe ein Wiedergutmachungsversuch.<sup>111</sup> Juristisch wird eine Strafe auf ein Gesetz zurückgeführt. Strafe ist in diesem Sinne die Verwirkung des Rechtsanspruchs. Jedoch, schon gemäss dem Prinzip *nulla poena sine lege* darf keine rechtstaatlich erhängte Strafe ausserhalb der Rechtslogik oder absolute Rechtslosigkeit herbeiführen. Die Frage lautet, ob diese axiomatischen Überlegungen nicht schon auf eine Logik der Schuld, der Strafe, also auf juristisches Verständnis des Rechts beruhen, obschon es einen realen Zustand der absoluten Unschuld gibt, der schon auf der Grundlage dieser juristischen Rechtslogik an sich als das Sinnbild einer absoluten Rechtslosigkeit zu definieren wäre, da der Akteur darin keineswegs in einer kausalen Beziehung mit einem persönlichen Vergehen steht, aber seine Lage vom keinem Recht erfasst ist. Mit der Trennung der Legalität von der Legitimität bejaht Arendt die Frage und begründet ihre Antwort damit, dass die Heimatlosigkeit, die ja auch ohne eine Straftat erfahren wird, seit der Moderne absolute Rechtslosigkeit zur Folge hat.<sup>112</sup>

Verliert der Mensch seinen Stand in der Welt, seine Heimat, beginnt sein Leben nicht mehr von Rechten und Pflichten, sondern von „der Mildtätigkeit privater oder der Hilfslosigkeit öffentlicher Instanzen“ dominiert zu sein und seine Meinungsfreiheit verkommt zur *Narrenfreiheit*, weil sie belanglos, ohne Folgen für die Gemeinschaft ist und seine Bewegungsfreiheit wird vergleichbar mit der Hasenfreiheit, weil sie von den Grenzen derer markiert ist, die ihn jagen.<sup>113</sup> Dieser Zustand liefert ihn der Willkür aus. In diesem Fall ist der Heimatlose „politisch gesprochen, [eine] lebende Leichnam“, zumal er der Fähigkeit beraubt ist, in und für eine Gemeinschaft zu handeln.<sup>114</sup> Nun kann er auch in die Konzentrationslager deportiert werden, ohne Folgen für die Täter, ohne dass die Täter mit einer Gefahr eines Widerstands aus der Öffentlichkeit rechnen müssen.<sup>115</sup>

Dabei entwickelt Arendt diese Antwort, indem sie auf der Grundlage eines Geltungsprinzips die Fakten bewertet. Dafür ergänzt sie die juristische Sichtweise mit einer juridischen Perspektive; aus der Sicht des Rechts und hier im Speziellen des Asylrechts flüchtet eine Person aus ihrem Land, weil sie ist, was sie ist. Ihre politische, religiöse, sexuelle Orientierung, also signifikante Eigenschaften der Person selbst sind der Grund der Flucht. Sie kann nicht anders als so sein, wie sie ist und wenn sie weiterhin existieren möchte, muss sie fliehen. Nun, sobald sich diese Person innerhalb der Grenzen des Gastlandes befindet, wird sie von der Polizei zu einer Migrationsbehörde mit Vollstreckungsbefugnissen begleitet.

<sup>111</sup> Goldoni and McCorkindale, *Hannah Arendt and the Law*, 2012.

<sup>112</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 597.

<sup>113</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 613.

<sup>114</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 614.

<sup>115</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 615.

Auf der anderen Seite, im Falle der StaatsbürgerInnen folgt die erzwungene Bekanntschaft mit der Staatsanwaltschaft auf eine strafbare Tat hin. Daher stellt sich die Frage, was genau die Tat des Flüchtlings ist, die die Aufmerksamkeit der Staatsanwaltschaft verdient. Für Arendt liegt die einzig vernünftige Antwort auf diese Frage in der Person des Flüchtlings selbst; der Grund der erzwungenen Bekanntschaft ist die Person des Flüchtlings selbst. Sie wird aufgrund *ihres Seins* von der Polizei zur genannten staatlichen Behörde geführt.

Um das Problem darin zu sehen, müssen wir zwei Sichtweisen zugleich annehmen: Rechtssoziologisch verabschiedet ein Rechtsstaat auf der Grundlage der Menschen- und Bürgerrechte seine Gesetze und die Richter verhängen die Strafen auf der Grundlage dieser Gesetze. Aus dieser soziologischen Sicht stellt sich die Frage, ob es für eine begangene Tat eine im Gesetz vorgesehene Strafe gibt. Wenn ja, dann gibt es rechtssoziologisch zwischen Strafe und Tat eine zeitliche und sachliche (materielle) Korrelation; jemand tut etwas Strafbares und trägt die entsprechenden Konsequenzen. Ein Aussenstehender kann feststellen, dass es eine kausale Beziehung zwischen Recht, Gesetz und Strafe gibt. Damit ist die Legalität des Rechts, das Juristische des Rechts gewährt. Keine Strafe ohne Gesetz ist die Formel dieser Logik.

Im Falle der Flüchtlinge wird von dieser Logik abgewichen. Um das zu verstehen, müssen wir von der Rechtssoziologie zur Rechtsphilosophie übergehen. Aus dieser Warte müssen wir nicht nur die Korrelation zwischen Recht, Gesetz und Strafe anschauen, sondern auch einen Schritt zurückgehen und die Frage stellen, was genau mit dem Recht gemeint ist. Denn ein Mensch, so Arendt, wie entrechtet er auch sein mag, ist ein Mensch, nicht weil ihm Rechte zugesprochen und/oder entzogen wurden, nicht weil ihm von der Rechtsgemeinschaft die Rechtsgleichheit zugesprochen wurde, sondern weil er sich in seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft individuieren kann.<sup>116</sup> Arendt unterscheidet mit anderen Worten das Recht haben auf eine bestimmte Handlung von dem Recht, Rechte zu haben. Während in einem Fall die Handlungsfreiheit eines jeden *Individuums* kraft der Gemeinschaft unterschiedlich, zum Beispiel bei Gefangenen anders und bei einem Menschen in Freiheit davon abweichend definiert werden darf, bzw. gemessen an seinem Unterschied unterschiedlich behandelt werden darf, stehen ihm im anderen Fall als ein *Mensch* Rechte zu, die von keiner Autorität in Frage gestellt werden dürfen. Nicht weil ihm von der Gemeinschaft Rechte an- und zugesprochen wurden, sondern weil er als eine Person der Gesellschaft gehört, genießt er unveräusserliche Rechte.

Aus dieser letzten Perspektive stellt sich die Frage, was ist genau die Tat, die der Flüchtling begeht? Die Antwort auf diese Frage lautet, seine Tat ist seine *Anwesenheit*, und zwar im Sinne des Senders- und Empfangslandes. Wenn wir

<sup>116</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 624.

den Flüchtling als diejenige Person definieren, dem aufgrund seines Seins ein Unrecht in seinem Ursprungsland getan wird, dann können wir auch sehen, dass im Falle des Flüchtlings die oben angesprochene Rechtslogik umgekehrt wird, sodass die Korrelation von Recht auf Unrecht verschoben ist; die Beziehung sieht jetzt so aus: Unrecht, Gesetz und Administrativmassnahmen bzw. Strafe. Ihm wird ein Unrecht getan, woraufhin, um dieses Unrecht zu legitimieren, ein Gesetz verabschiedet wird, dem eine Massnahme/Strafe folgt. Diese Behauptung kann dadurch materialisiert werden, dass, während im Falle der StaatsbürgerInnen eine Bestrafung bzw. die staatliche Verfolgung auf eine strafbare bzw. rechtlich verpönte Handlung hin erfolgt, diese Voraussetzung im Falle von Flüchtlingen nicht gesucht wird. Das können wir unmittelbar daran erkennen, dass die Anwesenheit im Falle der StaatsbürgerInnen keine strafbare Handlung, keine Widerhandlung gegen ein Gesetz ist und niemals sein darf. Aus der Warte des Menschen lautet die Frage nicht mehr, ob es für die Strafe ein Gesetz gibt, ob es legal ist, den Menschen, den Flüchtlingen zu bestrafen, sondern ob die Folgen der Gesetzesanwendung dem Rechtssinn, der Legitimität entsprechen. Dort, wo die Rechtslogik nach dem letzten Schema funktioniert, dort kann von keiner Legitimität gesprochen werden.

„Um zu erfahren, ob eine bestimmte Menschengruppe wirklich rechtlos geworden ist, braucht man sich nur zu fragen, ob die Begehung eines Verbrechens ihre Situation verbessert oder nicht. Wenn immer ein kleiner Einbruch den legalen Status eines Menschen verbessert, und sei es auch nur vorübergehend, kann man eigentlich sicher sein, dass man es mit einem Entzug der Menschenrechte zu tun hat“.<sup>117</sup>

Auf dem Hintergrund, dass für den Flüchtling alleine das Asylgesetz gilt, das speziell auf ihn zugeschnitten entwickelt wurde und minimale Rechte enthält, wird dieser Unterschied mit der Frage von Arendt, ob eine Straftat die Rechtslage des Flüchtlings bessert, augenmerklicher. Denn im Falle der StaatsbürgerInnen verschlechtert die Widerhandlung gegen ein Gesetz die Lage der betroffenen Person. Und die Bestrafung folgt auf der Grundlage eines Rechts, aus dem ein Gesetz gemacht wird, auf welchen dann im Falle einer Widerhandlung die Strafe folgt. Die Beziehung sieht insofern wie folgt aus: Recht, Gesetz, Widerhandlung, Strafe. Kurz die Widerhandlung verschlechtert die Lage des betroffenen Menschen.

Auf der anderen Seite wird der Flüchtling mit einer Straftat zum Objekt des der einschlägigen Gesetze, womit sich seine Lage schlagartig verbessert; er kann nun einen Anwalt haben, den er nicht mal selber bezahlen muss, er darf nicht vor die Türe, in die Kälte gestellt werden. Er muss gemäss dem öffentlichen Prozessrecht des Gastlandes wie ein Staatsbürger, fair behandelt werden. Nun ist er Subjekt von

<sup>117</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 594-595.



Rechten und Pflichten. Den Zustand des Minimalrechts hat er mit einer Straftat, mit einem Normbruch, mit einer kriminell eingestuften Kommunikation, in einen Zustand von Rechten und Pflichten überführt. Nun ist er

„plötzlich im Genuss aller bürgerlichen Rechte, nur weil er sich endlich wirklich etwas hat zuschulden kommen lassen. (...) Niemand hat mehr das Recht, ihn als Abschaum der Menschheit zu behandeln oder ihm die Kenntnis seiner eigenen Akten zu verwehren; im Gegenteil, jederman wird beflissen sein, ihn genau zu informieren, und er wird sogar das Gesetz kennenlernen, das in seinem Falle zuständig ist. Er ist endlich wieder jemand, mit dem alle Welt rechnen muss“.<sup>118</sup>

Mit anderen Worten, bessert Widerhandlung die Rechtslage eines Flüchtlings, sodass eine logische Korrelation zwischen Unrecht, Gesetz, Widerhandlung, Recht besteht. Wo immer dies der Fall ist, dort wird die Staatenlosigkeit in Heimatlosigkeit und sie dann mit einer Rechtslosigkeit erweitert. „Absolute Rechtslosigkeit hat sich in unserer Zeit als die Strafe erwiesen, die auf absolute Unschuld steht“.<sup>119</sup> Zu dieser Schlussfolgerung kommt sie, weil sie zumindest implizit von der Freiheit des Menschen als ein Geltungsprinzip ausgeht. Ohne den normativen Begriff der Freiheit würde sie soziologisch die unterschiedliche Behandlung feststellen, aber sie weder mit der Heimat, noch mit der *absoluten Unschuld* in Verbindung bringen.

## B. VERMITTLUNG IM DEMOKRATISCHEN RECHTSTAAT

Die Frage ist jedoch, ob Heimat nicht ein als zu schwacher, konkreter Begriff für eine hoch komplexe Gesellschaft ist, deren Institutionen auf abstraktere Bewertungsprinzipien gestützt sind. Denn Heimat als konkreter Ort genügt zwar dem Prinzip der Verschiedenheit, der Pluralität, aber nicht der Freiheit als ein abstrakter Begriff mit einem Universalitätsanspruch. Heimat als eine Lebenswelt bietet Lebensraum für alle Angehörigen einer Gemeinschaft mit der entsprechenden ethischen Vorstellung des Guten. Auch historisch mag das wohl wahr sein. Aber sowohl aus dieser Genese, wie auch aus diesem Fakt geht logisch keine Geltung hervor. Wir leben heute in pluralischen Gesellschaften, die auf der Grundlage des modernen Rechts mit der entsprechend abstrakteren Gerechtigkeitskonzeption organisiert sind. John Rawls, Jürgen Habermas, Michal Walzer sowie Charles Taylor haben dazu die entsprechenden Vorschläge gemacht. Insofern haben wir heute auch bessere Begriffe als den Begriff der Heimat.

Heimat als ein sozial vorkonstituierter Lebensraum genügt selbst Arendts Definition des Rechts auf Rechte nicht. Denn der Definition nach geht es nicht um die konkrete Heimat, sondern um die Be-Wahrung, Befestigung

<sup>118</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 595.

<sup>119</sup> Arendt, *Ursprünge totaler Herrschaft*, s. 611.

und Förderung der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft auf der Grundlage der Menschenwürde.<sup>120</sup> Nicht die konkrete Heimat aber das Recht auf Rechte gewährt das Recht zum Politischen. Auch wird nicht der Angehörige der Heimat, aber die hochindividualisierte Person im Dienste der Gemeinschaft die Unsterblichkeit anstreben können.<sup>121</sup> So betrachtet geht es auch Arendt selbst um die Partizipation als um die Heimat als ein Territorium.<sup>122</sup> Daher wird hier die Heimat in zwei Komponenten ausdifferenziert: Heimat als das Recht auf Recht und Heimat als der Lebensraum. Das Ziel kann im ersten Fall alleine durch eine Handlung erreicht werden; diese Handlung ist die Partizipation. Im zweiten Fall setzt Heimat einen konkreten Ort der Zugehörigkeit voraus; dafür wird hier der Demokratische Rechtsstaat vorgeschlagen.<sup>123</sup>

Diese Idee kann nun wie folgt ausbuchstabiert werden: Wenn wir Arendts Definition der Heimat, das Recht auf Rechte, mit ihrem Anliegen, nämlich die Bewahrung der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft, zusammendenken, dann stellt sich die Frage, ob dieses Ziel auch in der Form einer freiwilligen Zugehörigkeit zum Demokratischen Rechtsstaat im Sinne von Jürgen Habermas erreicht werden kann, vor allem wenn wir ihn als die praktische Diskursgemeinschaft definieren, worin Menschen- und Bürgerrechte anhand von im Gemeinsamen entwickelten Geltungs- und Anwendungsprinzipien miteinander vermittelt werden.<sup>124</sup> Die analytischen Begrifflichkeiten für eine Vermittlung der Heimat mit dem demokratischen Rechtsstaat kann aus einer endogenen Perspektive im Strukturwandel der menschlichen Tätigkeiten gesehen werden. Hierfür ist Arendts *Vita activa oder Vom tätigen Leben* ausschlaggebend. Darin behandelt sie die altgriechische Unterscheidung in Arbeiten, Herstellen und Handeln als die kategorische Differenzierung des Sozialen vom Politischen. Die Betonung der Politik als Handeln in der Öffentlichkeit mit einem Sinn für das Gemeinsame geht mit der Entstehung der Gesellschaft in den Kampf für die

<sup>120</sup> Für eine eingehende Diskussion über den Begriff der Menschenwürde siehe; David Hume, David Fate Norton und Mary J. Norton (Hrsg.), *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1739/2000; Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*; Ernst-Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde: historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1987; Hans-Georg Gadamer, „Die Menschenwürde auf ihrem Weg von der Antike bis heute“, *Humanistische Bildung*, Heft 12, 1988, S. 95-107; Martha C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998; Johannes Fischer, „Menschenwürde und Anerkennung“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Vol. 51(1) (2007): 24-49.

<sup>121</sup> Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 1992, 23-26.

<sup>122</sup> Lederman, *Hannah Arendt and Participatory Democracy*, 2019.

<sup>123</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, s. 399-468; Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 127-162.

<sup>124</sup> Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, s. 137-142; Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt am Main: 1996), s. 43 f; 72 f; Habermas, *Faktizität und Geltung*, s. 166-187.

Interessendurchsetzung einer sozialen Klasse verloren. Der politische Mensch der Polis ist im sozialen Individuum der Gesellschaft verschwunden.

Auf der anderen Seite arbeitet Arendt die politisch-ethische Perspektive für eine Vermittlung der Heimat als das Recht auf Rechte mit den Konstitutionsbedingungen des demokratischen Rechtsstaat in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft* heraus. Die vertragstheoretisch und bürgerrechtlich konstituierte Gleichheit der Menschen als das Prinzip des Unterschieds auf der Grundlage des Sozialen innerhalb einer Nation wird in diesem Prozess des Übergangs von Polis zur gesellschaftlichen Organisiertheit als der Preis für den Verlust des heimatlichen Prinzips der Verschiedenheit erkaufte. Die naturrechtlich konstituierten Menschenrechte sind dagegen der Ersatz für die Schöpfungsgeschichten, die die Menschen und ihre Welt mit einer einzigen Narration aber verschiedenen Versionen, Formen in einer kommunikativen Beziehung hielt.<sup>125</sup> Der Nationalstaat, der nach den beiden Revolutionen in Amerika und Frankreich etabliert wurde, stand mit seiner Souveränitätskonstitution in einer kaum überbrückbaren Spannung mit den Prinzipien des Völkerrechts.

Im Internationalen standen nun nicht mehr Könige als Söhne aus einer einzigen Familie innerhalb geografisch kaum bestimmter Grenzen im unendlichen Reich Gottes in einem Kampf um Land und Segen nebeneinander, sondern und innerhalb einer klar definierten Grenze souveräner Staaten mit einem Staatsoberhaupt als Verwalter antagonistischen Interessen der Akteure aus unterschiedlichen Sozialklassen ohne eine gemeinsame Familie, Ethos, Rechtsvorstellung und Konfliktlösungskapazität im Wettbewerb um Macht gegenüber. Und im Inneren war es nicht mehr eine Oben/Unten Gesellschaftsschema und entsprechendem Gegensatz von König und seine Glieder, aber eine Oben/Mitte/Unten Sozialstruktur entsprechend unterschiedlichen Pfade zum Konflikt und/oder Kooperation.

Menschen ohne eine Heimat gleichen Menschen ohne das Recht auf Rechte, da das Recht seit der Neuzeit im Zwischenstaatlichen nationalisiert, innerhalb der Nation individualisiert wurde, weswegen der Verlust der vollen Staatsbürgerschaft im Verlust von jeglichem Schutz und Infragestellung der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft endete.<sup>126</sup> Die Erfahrungen der Heimatlosen können sowohl für eine Kritik dieses Prozesses genommen werden, was Arendt ausführlich macht, wie aber auch für eine Suche nach einem Ausweg aus dieser scheinbaren Ausweglosigkeit. Für diese Alternative hält sie Ausschau auf die Begrifflichkeiten der Unterscheidung von Legalität und Legitimität. Die Frage lautet, was genau die Fakten darüber aussagen, wie die Verhältnisse sein sollen. Die Antwort lautet „gar nichts“. Die erkenntnistheoretische Formel lautet; aus Sein folgt kein Sollen.

<sup>125</sup> Julia Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative* (Toronto: University of Toronto Press, 2001).

<sup>126</sup> Dana Villa, *Socratic Citizenship* (Princeton: Princeton University Press, 2001), s. 246-298.

Hoffnung schöpft Arendt aus der historischen Entwicklung. In der Tat können die Erweiterung und der Ausbau der Mitbestimmungsrechte im Sinne der Bürgerrechte, die Etablierung einer Internationalen Ebene mit der Organisation der Vereinten Nationen (UN), sowie die Erklärung der Menschenrechte als mögliche Grundlagen für eine Vermittlung der Heimat mit den Kommunikationsstrukturen des demokratischen Rechtsstaates betrachtet werden.<sup>127</sup> Darauf aufbauend werden hier zwei Ideen entwickelt; Die erste Idee geht in die Richtung, wonach nicht die Heimat sondern die Partizipation als das Recht auf Rechte zu definieren ist. Angesichts Arendts Tendenz zu einer zugespitzten Gegenüberstellung von Bürger- und Menschenrechten hat die Partizipation den Vorteil, dass er einen internen Bezug sowohl zur Form von staatsrechtlich garantierten Bürgerrechten auf der Grundlage der Gleichheit, wie auch zur Form von einer philosophischen Konzeption der Menschenrechte auf der Grundlage von Verschiedenheit und mit entsprechend international wirksamer Gerichtsbarkeit hat. Aus dieser Perspektive kann auch in der Partizipation der Sinn des Rechts auf Rechte, das Recht zum Politischen gesehen werden. Denn es ist die Partizipation, die der Person erlaubt als Rechtsadressat aufzutauchen und damit auch seine Rechte geltend zu machen. Damit ist das Problem der Anwesenheit eines Fremden in sein Recht auf Partizipation überführt.

Die zweite Idee lautet, dass die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft auf der Grundlage der Menschenwürde komplementär zur Staatsbürgerschaft zum Nationalstaat als eine Organisation betrachtet werden kann, wenn die Staatsbürgerrechte an keine signifikante Identität gebunden und der Nationalstaat selbst von einer agilen, aufgeklärten Öffentlichkeit sowie von den Grundsätzen der Rechtsstaatlichkeit überwacht sind. In dieser Komplementarität würde die Zugehörigkeit die beiden Prinzipien der Rechtslogik, nämlich Unterschied und Verschiedenheit, enthalten. Während Menschenrechte mit dem Konzept der Heimat und der Verschiedenheit einhergehen, sind die Bürgerrechte mit Nationalstaat und dem Unterschiedsprinzip assoziiert. In Verschiedenheit sind signifikante Identitäten, wie Geschlecht, Religion, Nation, abgebildet. Dagegen umfasst das Unterschiedsprinzip in der Gesellschaft selbst erlangte Mitgliedschaften, wie Wohnort, Klassen- und Berufszugehörigkeit.

Diesen voraussetzungsreichen Zuschreibungen werden bei der Zugehörigkeit in einem diskurstheoretisch konstituierten demokratischen Rechtsstaat nicht nur aufgenommen, sondern auch im Sinne der Pflege des Gemeinsamen in ein nächst

<sup>127</sup> Hannah Arendt (auth.); Wolfgang Seibel; Monika Medick-Krakau; Herfried Münkler und Michael Th. Greven (eds.), *Demokratische Politik - Analyse und Theorie: Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland, Politische Vierteljahresschrift im Westdeutschen Verlag, VS Verlag für Sozialwissenschaften* (Opladen/Wiesbaden: 1997); Thorsten Thiel, „Politik, Freiheit und Demokratie - Hannah Arendt und der moderne Republikanismus“, in Julia Schulze Wessel; Christian Volk und Samuel Szaborn (Hrsg.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts* (Wissbaden: 2013), s. 259-282.

höheres Abstraktionsniveau erhoben und miteinander vermittelt. Damit wäre das *Problem des Seins* in das Recht auf die Zugehörigkeit zu einer rechtsstaatlich organisierten Gemeinschaft überführt. Die Organisationseinheit dieser Komplementarität ist der demokratische Rechtsstaat mit den entsprechenden Partizipationsrechten. Der demokratische Rechtsstaat wäre nicht der bestehenden Logik der Staatsbürgerschaft, sondern der Bewahrung der Menschenwürde als das abstrakte Geltungsprinzip und der freiwilligen Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft als ihre Konkretisierung verpflichtet. Demokratischer Rechtsstaat mit einer diskurstheoretisch konstituierten Öffentlichkeit ist der Vermittlungsort dieser beiden Stränge, was die aktive Partizipation aller möglicherweise Betroffenen im Sinne von Habermas erfordert.<sup>128</sup> Der Gedanke kann mit dem Verweis auf die Tabelle oben (vgl. Tabelle 1) wie folgt dargestellt werden.<sup>129</sup>

**Tabelle 2: Vermittlung der Verschiedenheit mit Unterschied**

<b>Verschiedenheit in der Heimat kraft Menschenrechte</b>	<i>im demokratischen</i>
<i>Pluralität wird durch das Recht auf die Partizipation</i>	<i>Rechtsstaat</i>
<b>Unterschied im Nationalstaat kraft Bürgerrechte</b>	<i>möglich</i>

Heimat im Sinne des Rechts auf Rechte ist der Platzhalter für eine normative Abstraktion von kontingenten Verhinderungen. Sie hat die Funktion eines Naturzustandes der Vertragstheorien à la Jean-Jacques Rousseau. Diese Heimat ist kein konkreter Ort und existiert nicht als solche. Aber gerade deswegen erlaubt dieser Begriff als eine Idealisierung von den konkreten Gegebenheiten ein Gedankenexperiment zu machen. Auf der anderen Seite repräsentiert der Nationalstaat die Faktizität, des real Existenten. Aber weder das eine noch das andere ist ausreichend für die Institution einer freiwilligen Zugehörigkeit zur Diskursgemeinschaft. Vielmehr braucht es ein komplexeres Gebilde, das ihre Vermittlung in einer freiheitlich konstituierten Organisationsform, wie dem demokratischen Rechtsstaat, erlaubt. Der demokratische Rechtsstaat ist damit der Vermittlungsort dieser beiden Stränge.

Ausgehend von *societal community* und *civil society* übernahm der demokratische Rechtsstaats schon von dieser Vergangenheit her eine sozialintegrative Rolle in der Gemeinschaft.<sup>130</sup> Der moderne demokratische Rechtsstaat geht natürlich sowohl in seiner Integrations-, Leistungsfähigkeit wie auch in Bezug auf seine Legitimation weiter. Nebst seiner Integrationsrolle als Vermittler der Lebenskonzeptionen auf der Grundlage der religiösen und kulturellen Handlungstypen, hat der demokratische Rechtsstaat die Vermittlungsrolle auch

<sup>128</sup> Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 2003 s. 199-210.

<sup>129</sup> Ali Demir, *Programmierung der Zugehörigkeit zur Diskursgemeinschaft* (Ankara: Nobel, 2023), s. 148.

<sup>130</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 1998, s. 100.

für die, die sich auf der Grundlage des Kapitals und Eigentums von den Ersteren differenziert haben.<sup>131</sup> Insofern ist der demokratische Rechtsstaat der Ort einer sich gegenseitig stabilisierenden Kommunikation zwischen Status, Macht und Recht. Recht steht hier für die berechtigterweise erwartete Garantie der legalen und legitimen Handlungen. In diese rechtlich kommunizierte Erwartung schmelzen sowohl die lebensweltlichen Normen der Akteure der verschiedenen kulturellen Lebensstile, wie auch zweckrationale Handlungsmuster der Akteure aus der Wirtschaft hinein. Auf der anderen Seite hat Macht als das Steuerungsmedium der Demokratie die Funktion der Verwirklichung gemeinsamer Ziele innerhalb einer Gemeinschaft, die sich nicht nur durch kulturelle Muster, sondern auch auf der Grundlage von universalistischen Prinzipien konstituiert hat.<sup>132</sup> Das Ergebnis der Kommunikation zwischen staatlichem Recht und politischer Macht ist ein neuer Typ der Kommunikationsstruktur, die die soziale Macht als Code der Politik ausgehend von Prinzipien des legitimen Rechts reflektiert. Pluralität mit dem Rückgriff auf verschiedene Lebensstile und Gleichheit im Lichte von Status, Macht, Geld und Recht bleiben zwar weiterhin die Spannungsmomente, die jedoch nicht mehr in den Strukturen des Recht- oder Wohlfahrtsstaates, sondern in der zivilgesellschaftlich organisierten, also autonomen und resonanzfähigen Öffentlichkeit vermittelt werden, die sich im Laufe der Evolution des Demokratischen Rechtsstaats formiert.<sup>133</sup> Folgerichtig nimmt auch die Staatsbürgerschaft im Sinne einer freiwilligen Zugehörigkeit zu einer Diskursgemeinschaft eine neue Form an. Diese Staatsbürgerschaft stützt sich einerseits auf die zivilgesellschaftlich legitimierte Teilnahmerechte und andererseits auf die Kommunikationsformen der Öffentlichkeit, die sich ihrerseits auf die vitale Zivilgesellschaft und auf die rechtstaatlich institutionalisierte Meinungs- und Willensbildung stützt.<sup>134</sup> Damit wäre die Gefahr eines Ausschlusses aufgrund des Seins und/oder Abwesenheit im Demokratischen Rechtsstaat einerseits per Gesetz und andererseits dank der etablierten pluralistischen Kultur in einen kommunikativen Diskurs überführt.

<sup>131</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981, s. 354; Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, s. 128-154 und 309-398.

<sup>132</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 1998, S. 179.

<sup>133</sup> Ali Demir, *Entzauberung durch Diskurs: Eine rechtssoziologische Analyse zu systemischen Risiken und handlungstheoretischen Verantwortlichkeiten. Zur Option einer zeitgleichen System- und Sozialintegration* (Hamburg: 2017), s. 201-203.

<sup>134</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 1998, s. 435-449.



## LITERATUR

- Arendt, Hannah (auth.); Seibel, Wolfgang; Medick-Krakau, Monika; Münkler, Herfried und Greven, Michael Th. (eds.). *Demokratische Politik -Analyse und Theorie: Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland, Politische Vierteljahresschrift im Westdeutschen Verlag, VS Verlag für Sozialwissenschaften*. Opladen/Wiesbaden: 1997.
- Arendt, Hannah. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper, 2009.
- Arendt, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1992.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. E. Diederichs: Jena, 1909.
- Aristoteles. *Politik. Herausgegeben und eingeleitet von W. Kuhlmann. Übersetzt von Fr. Susemihl*. Hamburg: Rowohlt, 1994.
- Ashcroft, Caroline. *Violence and power in the thought of Hannah Arendt*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2021.
- Baehr, Peter. "Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology". *American Sociological Review*, Vol. 67(6) (2002): 804-831.
- Baehr, Peter. *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*. Stanford University Press: 2010.
- Barbour, Charles. "Between Politics and Law: Hannah Arendt and the Subject of Rights". in: Goldoni, Marco and McCorkindale, Christopher (eds.). *Hannah Arendt and the Law, Hart Publishing*. Oxford: 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Moderne und Ambivalenz: das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Junius, 1992.
- Benedict, Anderson. *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt am Main: Campus, 1996.
- Benhabib, Seyla. "International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin", in Seyla Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 219-246.
- Benhabib, Seyla. *Exile, statelessness, and migration: playing chess with history from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield. Lanham: 2003.
- Bergen, Bernard J. *The Banality of Evil: Hannah Arendt and the Final Solution*. Rowman & Littlefield. Publishers: 1998.
- Berkowitz, Roger; Keenan, Thomas and Katz, Jeffrey. *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. New York: Fordham University Press, 2010.
- Bernauer, James W. (eds.), "Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt". *Marinus Nijhoff Publishers*. Boston: 1987.
- Bernstein, Richard J. *Why Read Hannah Arendt Now?* Polity: 2018.
- Birmingham, Peg. *Hannah Arendt & Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

- Bloch, Ernst. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961.
- Bourdieu, Pierre. *die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.
- Buckler, Steve. *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France, and on the proceedings in certain societies in London relative to that event: in a letter intended to have been sent to a gentleman in Pars*. London: Printed for J. Dodsley, 1790.
- Canovan, Margaret. *Nationhood and Political Theory, Edward Elgar*. Northhampton: Chetenham, 1998.
- Demir, Ali. "Deliberation as a Consequence of the Right to Rights". in: İyit, Neslihan; Özbek, Betül Hastaoğlu ve Toptaş, Aytaç (eds.). *Current Research in Social, Human and Administrative Sciences*. Ankara: 2022, s. 239-260.
- Demir, Ali. *Entzauberung durch Diskurs: Eine rechtssoziologische Analyse zu systemischen Risiken und handlungstheoretischen Verantwortlichkeiten. Zur Option einer zeitgleichen System- und Sozialintegration*. Hamburg: 2017.
- Demir, Ali. *Programmierung der Zugehörigkeit zur Diskursgemeinschaft*. Ankara: Nobel, 2023.
- Dew, Rebecca. *Hannah Arendt. Between Ideologies*. Palgrave: Oxford, 2020.
- Diekmann, Andreas. *Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen*. Hamburg: Rowohlt, 2007.
- Disch, Lisa Jane. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, CUP. Ithaca: 1996.
- Dossa, Shiraz. *The Public Realm and the Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1989.
- Durkheim, Emile. *Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.
- Goldoni, Marco and McCorkindale, Christopher (eds.). *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.
- Grunenberg, Antonia. *Hannah Arendt and Martin Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, Indiana, 2017.
- Gündoğdu, Ayten. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Habermas, Jürgen. „Individuierung durch Vergesellschaftung”. in: Beck Ulrich und Beck-Gernsheim Elisabeth (Hrsg.). *Riskante Freiheiten: Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, s. 437-446.
- Habermas, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: 1996.
- Habermas, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik, Suhrkamp*. Frankfurt am Main: 1991.
- Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

- Hayden, Patrick. *Hannah Arendt: Key Concepts*. London: Routledge, 2014.
- Heller, Anne Conover. *Hannah Arendt: a life in dark times*. New Harvest: 2015.
- Hill, Samantha Rose. *Critical Lives. Hannah Arendt*. London: Reaktion Books, 2021.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civill*. London: Andrew Crooke, 1651.
- Kalyvas, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kant, Immanuel. *Werke in zwölf Bänden. Band I. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- King, Richard H. and Stone, Dan. *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*. New York: Berghahn Books, 2007.
- Kohler, Lotte und Saner, Hans (eds.). *Arendt, Hannah and Jaspers, Karl Briefwechsel 1926-1969*. Munich: Piper, 1985.
- Kristeva, Julia. *Hannah Arendt: Life is a Narrative*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Lang, Anthony F. and Williams, John (eds.). *Hannah Arendt and International Relations: Readings Across the Lines*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Lederman, Shmuel. *Hannah Arendt and Participatory Democracy: A People's Utopia*. Springer: Cham, 2019.
- Levitt, Peggy. *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape: How Immigrants are Changing the American Religious Landscape*. New York: New Press, 2007.
- Locke, John. *Two Treatises of Government. In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are Detected and Overthrown: The Latter Is a Essay Concerning the Original, Extent, and End, of Civil Government*. London: Thomas Tegg, 1823.
- Loidolt, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. Routledge. London: 2018.
- Luhmann, Niklas. *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp. Frankfurt am Main: 1993.
- Luhmann, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft. Band I. und Band II.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Maslin, Kimberly. *The Experiential Ontology of Hannah Arendt*, Lexington Books. Lanham: 2012.
- Mead, George Herbert. *Mind, Self, and Society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- Meyer, Katrin. *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*. Basel: Schwabe, 2016.
- Miller, Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Mordechai, Gordon. *Hannah Arendt and Education: Renewing Our Common World*. Westview Press: 2001.

- Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.
- Nixon, Jon. *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Oakeshott, Michael. *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon, 1995.
- Owens, Patricia. *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Parekh, Serena. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. London: Routledge, 2008.
- Parsons, Talcott; Shils, Edward A.; Allport, Gordon W.; Kluchhohn, Clyde; Murray, Henry A.; Sears, Robert R.; Sheldon, Richard C.; Stauffer, Samuel A. and Tolman, Edward C. "Some Fundamental Categories of the Theory of Action". In: Parsons, Talcott and Shils, Edward A. (eds.). *Toward a General Theory of Action*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1962.
- Parsons, Talcott. *The Social System*. London: Routledge, 1951.
- Pitkin, Hanna Fenichel. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Prinz, Alois. *Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt*. Insel: 2013.
- Rawls, John. *eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- Ring, Jennifer. *The Political Consequences of Thinking: Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*. New York: State University of New York Press, 1998.
- Rousseau, Jean-Jacques. „Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheiten unter den Menschen”. in: Meier, Heinrich (Hrsg.). *Diskurs über die Ungleichheit*. Discours sur l'inégalité, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1984 [1755], s. 67-493.
- Sartori, Giovanni. *Demokratietheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- Schmidt, Manfred. *Demokratietheorien. Eine Einführung*. 4., überarbeitete und erweiterte Auflage, VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden: 2008.
- Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932.
- Schmitt, Carl. *Legalität und Legitimität*. Berlin: Achte, korrigierte Auflage, Duncker&Humblot, 2012.
- Strassenberger, Grit. *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2015.
- Swift, Simon. *Hannah Arendt*. London: Routledge, 2009.
- Taylor, Charles. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Thiel, Thorsten. „Politik, Freiheit und Demokratie - Hannah Arendt und der moderne Republikanismus”. in Julia Schulze Wessel; Christian Volk und Samuel Szaborn (Hrsg.). *Ambivalenzen der Ordnung*. Der Staat im Denken Hannah Arendts. Wiesbaden: 2013, s. 259-282.
- Tönnies, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen*. Leipzig: 1887.
- Villa, Dana. *Hannah Arendt. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

- Villa, Dana. *Socratic Citizenship*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Villa, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Volk, Christian. *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*. Baden-Baden: Nomos, 2010.
- Vollrath, Ernst. *Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung*. Würzburg: 2003.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice: a defence of pluralism and equality*. New York: Basic books, 1983.
- Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr, 1986.
- Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen, 1985.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1980.
- Weissberg, Liliane (Hrsg.). *Affinität wider Willen? Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und die Frankfurter Schule*. Frankfurt: Fritz Bauer Institut. Campus, 2011.
- Williams, John and Lang, Anthony F. *Hannah Arendt and International Relations: Readings Across the Lines*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt, For Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1977.