

Selected Student Papers

www.ipw.rwth-aachen.de/pub/select_tx.html

ISSN 1862-8117

Selected Student Paper Nr. 50, Januar 2015

Malte Wirthmüller

Der Begriff des Mitleids und seine Bedeutung im politischen Denken Hannah Arendts

Zugl.: Aachen, Techn. Hochsch., Bachelorarbeit 2014

Online veröffentlicht unter:

http://www.ipw.rwth-aachen.de/pub/select/select_50.html

Veröffentlicht von:

Institut für Politische Wissenschaft

RWTH Aachen

Mies-van-der-Rohe-Straße 10

52074 Aachen

www.ipw.rwth-aachen.de

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Politik als Sorge um die Welt.....	6
3. Der Begriff des Mitleids.....	9
3.1. Das Mitleiden	10
3.2. Das Mitleid.....	12
4. Die Rolle des Mitleids in der Französischen Revolution.....	16
4.1. Das Mitleid als <i>consensus universalis</i>	16
4.2. Der <i>volonté générale</i>	20
5. Solidarität und Freundschaft	22
5.1. Arendts Erläuterungen zur Solidarität.....	22
5.2. Die <i>philia politike</i>	25
6. Resümee	27
Literaturverzeichnis.....	30

1. Einleitung

„*Par pitié, par amour pour l'humanité soyez inhumains!*“¹

Die Aufforderung, aus Mitleid unmenschlich zu sein, erscheint absurd, doch Hannah Arendt zufolge spricht aus ihr nur „die furchtbare Sprache des Mitleids.“² Eben dieses Mitleid, so lautet eine der Thesen in ihrem Buch »Über die Revolution«, trug in Verbindung mit der sozialen Frage entscheidend dazu bei, den jakobinischen Terror zu ermöglichen und die Französische Revolution scheitern zu lassen.³ Das 1963 erstmals erschienene Werk stellt einen Vergleich zwischen der Amerikanischen und der Französischen Revolution an und versucht zu begründen, warum den amerikanischen Revolutionären die dauerhafte Konstitutionalisierung der Freiheit gelang, während die Französische Revolution und alle ihr nachfolgenden europäischen Revolutionen an dieser Aufgabe scheiterten.⁴ Es handelt sich jedoch nicht um eine historiographische Darstellung beider Revolutionen, sondern um eine politiktheoretische Betrachtung des Themas.⁵ Daher wird wenig Wert auf die Beschreibung der historischen Abläufe gelegt, was Arendt von verschiedenen Seiten den Vorwurf der Oberflächlichkeit eintrug.⁶ Bei der Bewertung des Buches muss jedoch beachtet werden, dass es keineswegs Arendts Bestreben ist, eine genaue Wiedergabe der Ereignisse zu liefern. Vielmehr macht sie es sich zum Ziel, die sozioökonomischen Grundlagen beider Revolutionen und die *idées-forces*, die das Handeln der Akteure leiteten, zu untersuchen und in den ideengeschichtlichen Kontext einzuordnen.⁷ Die Schwerpunkte ihrer Analyse bilden das Verhältnis von Revolution, Freiheit und Gewalt, sowie der Nationenbegriff und die Bedeutung der sozialen Frage und des Mitleids.

¹ „Aus Mitleid, aus Liebe zur Menschlichkeit seid unmenschlich!“ Petition der Sektion »Guillaume Tell« an den Nationalkonvent, in: Markov, Walter/Soboul, Albert (HGG.): Die Sansculotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794, Berlin 1957, S. 247-251, S. 250.

² Arendt, Hannah (1963): Über die Revolution, München 1974, S. 114 (im Folgenden zitiert als: Arendt: Revolution).

³ Vgl. ebd., S. 114f.

⁴ Vgl. Volk, Christian: Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts (Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, Bd. 17), Baden-Baden 2010, S. 75f (im Folgenden zitiert als: Volk: Ordnung).

⁵ Diese Arbeit wird ebenfalls keine ausführliche Darstellung der Französischen Revolution beinhalten, sie richtet ihr Augenmerk auf den ideengeschichtlichen Gehalt des Buches. Ausführliche Gesamtdarstellungen der Französischen Revolution bieten: Soboul, Albert: Die große Französische Revolution. Abriss ihrer Geschichte (1789-1799), Frankfurt am Main 1983 (im Folgenden zitiert als: Soboul: Revolution) und Schulin, Ernst: Die Französische Revolution, München 1988.

⁶ Insbesondere Eric J. Hobsbawm und Friedrich Jonas äußerten sich negativ zum historiographischen Wert des Buches. Vgl. Volk: Ordnung, S. 74f.

⁷ Vgl. ebd., S. 77f.

Es scheint paradox, dass das Mitleid, ein Gefühl, das gemeinhin mit Güte und Menschlichkeit assoziiert wird, das Entstehen einer Schreckensherrschaft begünstigt haben soll. Doch sind es Arendt zufolge gerade die Identifikation mit den Elenden und die Verabsolutierung ihrer Interessen, die Gewalt und Zwang hervorbringen und den Verlust der politischen Freiheit zur Folge haben. Dem gegenüber steht für Arendt die Solidarität, die ebenso wie das Mitleid die Interessen der Schwachen wahrnimmt, aber die Freiheit bewahrt und ein Abgleiten in den Terror verhindert.⁸ Jedoch entwickelt Arendt kein detailliertes Konzept der Solidarität, sodass nicht deutlich wird, warum solidarisches Handeln nicht Gefahr läuft, in Gewalt umzuschlagen.

Das Ziel dieser Arbeit ist es, den Begriff des Mitleids in »Über die Revolution« zu analysieren und die Verbindung zwischen dem Mitleid und der Gewalt, die Arendt in ihrem Werk entwickelt, aufzuzeigen. So soll verdeutlicht werden, dass das Mitleid zersetzend auf politische Ordnungen wirkt, weil es den weltlichen Raum zwischen den Menschen, in dem sich das politische Handeln abspielt, zerstört. Darüber hinaus soll ein Konzept der Solidarität entworfen werden, das zeigt, dass solidarisches Handeln und politische Freiheit nicht nur miteinander vereinbar sind, sondern einander bedingen.

Dazu werden neben Arendts Buch zur Amerikanischen und Französischen Revolution weitere Werke der Autorin herangezogen. Insbesondere in der »*Vita Activa*«⁹, dem Denktagebuch¹⁰ und in ihrer Rede anlässlich der Verleihung des Lessing-Preises¹¹ finden sich Ausführungen, die das Verhältnis von Politik, Mitleid und Solidarität beleuchten. Grundlegende Überlegungen zu politischen Ordnungen und zum Sinn der Politik äußert Arendt in »Was ist Politik?«¹² und »Zwischen Vergangenheit und Zukunft«¹³. Entscheidenden Einfluss auf das Denken und Handeln der französischen Revolutionäre hatten die Theorien und Werke Jean-Jacques Rousseaus, sodass auch diese Eingang in die Arbeit finden. Zur Bedeutung des Mitleids äußert Rousseau sich in der Abhandlung »Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen«¹⁴ und in »Emil oder Über die Erziehung«¹⁵. Seine Gedanken zu den Grundlagen politi-

⁸ Vgl. Arendt: *Revolution*, S. 112f.

⁹ Arendt, Hannah (1958): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München¹³2013 (Im Folgenden zitiert als: Arendt: *Vita*).

¹⁰ Arendt, Hannah (2002): *Denktagebuch 1950-1973*, 2 Bd., München²2003 (im Folgenden zitiert als: Arendt: *Denktagebuch*).

¹¹ Arendt, Hannah (1959): *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*, München 1960 (im Folgenden zitiert als: Arendt: *Menschlichkeit*).

¹² Arendt, Hannah (1993): *Was ist Politik?*, München⁴2010 (im Folgenden zitiert als: Arendt: *Politik*).

¹³ Arendt, Hannah (1968): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 1994 (im Folgenden zitiert als: Arendt: *Vergangenheit*).

¹⁴ Rousseau, Jean-Jacques (1755): *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*, in: Kurt Weigand (HG): *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg⁵1995, S. 77-268 (im Folgenden zitiert als: Rousseau: *Ursprung*).

scher Gemeinschaften und die Theorie des *volonté générale*, die in der Revolution aufgegriffen wurden, entwickelt er in »Der Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts«¹⁶. Arendts Überlegungen zur politischen Freundschaft lehnen sich stark an die Freundschaftskonzepte Aristoteles' an, die in der Nikomachischen Ethik¹⁷ beschrieben werden.

Seit dem Erscheinen des Buches »Über die Revolution« wurden dessen Inhalte in vielen Veröffentlichungen aufgegriffen und diskutiert. Jedoch wurde der Einfluss des Mitleids auf den Verlauf der Revolution und das politische Denken Arendts bisher kaum untersucht. Die Forschungsliteratur betrachtet das Mitleid in der Regel als bloße Folge der sozialen Frage und marginalisiert somit die Rolle, die es für das Scheitern der Französischen Revolution spielte. Eine der wenigen ausführlichen Auseinandersetzungen mit Arendts Mitleidsbegriff findet sich in der Dissertation¹⁸ von Christian Volk, die das Verhältnis von Recht und Politik in den Werken Arendts analysiert. Auch Shin Chiba äußert sich in einem Artikel¹⁹ zu Mitleid, Liebe und Freundschaft bei Arendt. Eine Betrachtung des Rousseauschen Mitleidsbegriffes und seiner Bedeutung für demokratische Staatswesen liefert eine Veröffentlichung²⁰ von Richard Boyd. Die Dissertation²¹ Jürgen Försters untersucht die Rolle der Institutionen im Denken Arendts und bietet eine umfassende und ausführliche Darstellung der Grundlagen ihrer politischen Theorie. Überlegungen zu Freundschaft, Solidarität und Politik finden sich in einem Artikel²² von Ken Reshaur.

Die Arbeit gliedert sich in sechs Teile. Nach der Einleitung werden im zweiten Kapitel die Grundzüge des Politischen bei Arendt kurz erläutert, wobei besonderes Gewicht auf die Begriffe Freiheit und Pluralität, auf die Unterscheidung von Herstellen und Handeln und das Verhältnis von Politik und Welt gelegt wird. Diese Ausführungen bilden die Grundlage des dritten Kapitels, in dem der Begriff des Mitleids untersucht und in Beziehung zum Politischen gesetzt wird. Dabei ist vor allem Arendts Unterscheidung zwischen dem Mitleiden und dem

¹⁵ Rousseau, Jean-Jacques (1762): *Emil oder Über die Erziehung* (Bd. 2), Leipzig [o.J.] (im Folgenden zitiert als: Rousseau: *Emil*).

¹⁶ Rousseau, Jean-Jacques (1762): *Der Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, Wiesbaden 2012 (im Folgenden zitiert als: Rousseau: *Gesellschaftsvertrag*).

¹⁷ Aristoteles (o.J.): *Nikomachische Ethik* (Aristoteles. Philosophische Schriften, Bd.3), Hamburg 1995 (im Folgenden zitiert als: Aristoteles: *Ethik*).

¹⁸ Volk: *Ordnung*.

¹⁹ Chiba, Shin: *Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship and Citizenship*, in: *The Review of Politics* 57 (1995), S. 505-535 (im Folgenden zitiert als: Chiba: *Arendt*).

²⁰ Boyd, Richard: *Pity's Pathologies Portrayed. Rousseau and the Limits of Democratic Compassion*, in: *Political Theory* 32 (2004), S. 519-546 (im Folgenden zitiert als: Boyd: *Pity*).

²¹ Förster, Jürgen: *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts* (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 465), Würzburg 2009 (im Folgenden zitiert als: Förster: *Sorge*).

²² Reshaur, Ken: *Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt*, in: *Canadian Journal of Political Science* 25 (1992), S. 723-736 (im Folgenden zitiert als: Reshaur: *Concepts*).

Mitleid von Bedeutung, da hier deutlich wird, dass Leidenschaften und Gefühle antipolitische Regungen sind. Im vierten Abschnitt der Arbeit wird erläutert, warum das Mitleid in der Französischen Revolution eine so große Rolle spielen konnte. An dieser Stelle wird der Bezug zu Rousseaus Theorie des *volonté générale* und zu den Grundlagen politischer Gemeinschaften hergestellt. Der fünfte Teil analysiert die wenigen Passagen, in denen sich Arendt zur Solidarität äußert, und erörtert, warum diese im Gegensatz zum Mitleid Teil des Politischen ist. Dazu wird auf das Konzept der politischen Freundschaft bei Aristoteles zurückgegriffen. Im letzten Kapitel erfolgt eine Zusammenfassung der gewonnenen Erkenntnisse, an die sich der Versuch anschließt, aus diesen einen Solidaritätsbegriff zu entwickeln.

2. Politik als Sorge um die Welt

Die Charakterisierung des Mitleids als antipolitische Regung beruht auf Arendts Verständnis von Politik und Freiheit, sodass in diesem Kapitel zunächst die Grundzüge des Politischen im Denken Arendts dargestellt werden müssen, bevor im dritten Kapitel die Analyse des Mitleidsbegriffes erfolgen kann.

„Der Sinn von Politik ist Freiheit.“²³ Mit dieser Aussage stellt sich Arendt gegen die moderne Trennung von Politik und Freiheit, der zufolge die individuelle Freiheit allein aus einer Anzahl von Grundrechten besteht, die den privaten Freiheitsraum des Individuums vor staatlichen Eingriffen schützt.²⁴ Vielmehr sind Freiheit und Politik für Arendt nicht voneinander zu trennen: „Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-werden.“²⁵ Die Form, in der diese positive Freiheit erlebt werden kann, ist das gemeinsame Handeln²⁶: „Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und

²³ Arendt: Politik, S. 28.

²⁴ Die Trennung von Politik und Freiheit geht Arendt zufolge auf die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts zurück. An die Stelle religiös begründeter Ordnungsvorstellungen trat eine rationale Herrschaftslegitimation, in der die wichtigste Aufgabe des Staates darin bestand, das Überleben seiner Bürger zu sichern. In der Folge beschränkten sich die staatlichen Aufgaben auf (Rechts-)Sicherheit und Volkswohlfahrt, die Freiheit wurde aus dem Bereich des Politischen in das Private verdrängt. Die Betonung negativer Freiheitsrechte ist Ausdruck dieses neuzeitlichen Politikverständnisses. Vgl. Arendt: Vergangenheit, S. 202f.

Zur Unterscheidung Arendts zwischen politischer Freiheit, die ihren Ausdruck im gemeinsamen Handeln findet, und philosophischer Freiheit als Ausdruck des eigenen Willens vgl. Arendt, Hannah (1971): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München ⁷2014, S. 426f.

²⁵ Arendt: Vergangenheit, S. 201.

²⁶ Die Bedeutung des gemeinsamen Handelns für das Politische prägt auch den Machtbegriff Arendts: Sie greift Macht nicht im Weberschen Sinne als Potential zur Durchsetzung der eigenen Interessen gegen andere, sondern als gemeinsames Handeln freier Individuen. Aus diesem Grund kann sich Macht niemals im Besitz eines Einzelnen befinden, sie besteht nur in der Welt und löst sich auf, wenn die Verbindungen zwischen den Handelnden abreißen. Wie auch das Handeln ist die Macht der Gewalt entgegengesetzt, da Letztere ein kommunikationsloses Durchsetzen des eigenen Willens darstellt, das nicht der Verbindung mit anderen bedarf. Vgl. Arendt, Hannah (1970): Macht und Gewalt, München ²²2013, S. 52f., S. 57, Arendt: Vita, S. 252-258, und Volk:

nicht nachher, weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind.²⁷ Eine Betrachtung des Arendtschen Politikverständnisses muss folglich eine Analyse des Handlungsbegriffes miteinschließen.

So wie die politische Freiheit immer nur in Bezug auf andere erfahren werden kann, setzt auch das Handeln immer eine Mehrzahl von Teilnehmern voraus. Arendt begründet dies mit einem Rückgriff auf die Etymologie des Wortes: Dem modernen Wort »handeln« entsprechen im Altgriechischen die Begriffe »ἄρχειν« und »πράττειν«, die zwei Phasen einer Handlung beschreiben: den Beginn und das Fort- bzw. Ausführen. Während der Beginn von einem Einzelnen initiiert werden kann, benötigt die Vollendung einer Handlung stets die Beteiligung von Vielen. Kein Mensch kann alleine Handeln.²⁸ Eine Tat, die nur von einer Person begonnen und ausgeführt wird, ist keine Handlung, sondern ein Herstellungsprozess.²⁹ Während der Herstellende (*homo faber*), das ihm zur Verfügung stehende Material nach seinen Vorstellungen formt, das Ergebnis also allein Ausdruck seines Willens ist, kann der Initiator einer Handlung niemals das Ergebnis derselben sicher vorhersagen. Die Ursache für die Kontingenz jeder Handlung liegt in der Teilnahme der anderen, die den Anstoß des Initiators aufnehmen. Sie sind keine Befehlsempfänger, sondern modifizieren den Zweck der Handlung, da sie ihre eigenen Zwecke und Ziele einbringen. Anders als der Herstellende ist der Handelnde zugleich Täter, da er die Handlung anstößt, und Erduldender, da sich das Ergebnis seiner Kontrolle entzieht.³⁰ Das gemeinsame Handeln ist folglich der Ausdruck der Freiheit und zugleich ihre Ermöglichung, da ohne die Offenheit des Handlungsverlaufes die gleichberechtigte Teilnahme anderer unmöglich wäre.

Im Gegensatz dazu steht im Herstellungsprozess der Zweck der Handlung bereits zu Beginn unabänderlich fest und es stellt sich nur noch die Frage nach der Wahl der Mittel, um das vorgegebene Produkt zu verwirklichen.³¹ Andere Menschen können in der Logik des Herstellens nur als hilfreiche Mittel oder als Hindernisse auf dem Weg zur Schaffung des gewünschten Zustandes begriffen werden, nicht jedoch als eigenständige, gleichberechtigte und freie Individuen. Ihre Ziele³² und Bedürfnisse können nicht berücksichtigt werden, ohne das Produkt der Handlung in Frage zu stellen. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass der Herstellende den

Ordnung, S. 216f.

²⁷ Arendt: *Vergangenheit*, S. 206.

²⁸ Vgl. Arendt: *Vita*, S. 234.

²⁹ Zur Unterscheidung zwischen Handeln und Herstellen vgl. ebd., S. 218-222 und Arendt: *Denktagebuch*, S. 203f.

³⁰ Vgl. Arendt: *Vita*, S. 235ff.

³¹ Vgl. Förster, *Sorge*, S. 59ff.

³² Arendt unterscheidet zwischen Zielen und Zwecken. Der Zweck einer Handlung gibt das Ergebnis derselben eindeutig vor, während Ziele die Richtschnur des Handelns sind, aber selbst immer verhandelbar und veränderlich bleiben. Vgl. Arendt: *Politik*: 125f.

Einfluss der anderen eliminieren muss, entweder indem er sich von ihnen isoliert oder ihr Einwirken unterdrückt. Eine Handlung, die der Logik des Herstellens folgt, muss daher in Arendts Verständnis un- bzw. antipolitisch sein, da sie die Freiheit der anderen nicht ermöglicht.³³ Handeln und Sprechen sind immer an Pluralität gebunden, was nicht nur bedeutet, dass es zum Frei-Sein einer Vielzahl von Menschen bedarf, sondern auch der Verschiedenartigkeit aller Individuen. Zugleich kann es Freiheit immer nur dann geben, wenn die Ziele einer Handlung nicht vorgegeben sind, sondern gemeinsam bestimmt werden, weshalb auch das Füreinander- und Gegeneinander-Handeln nicht zum Bereich des Politischen gehören.³⁴ Indem man *für* einen anderen handelt (beispielsweise aus Mitleid), setzt man die Bedürfnisse des Gegenübers als Zweck der Handlung fest, aber spricht ihm zugleich die Fähigkeit ab, selbst im eigenen Interesse handeln zu können.³⁵ Auch bei einer Handlung *gegen* einen anderen ist das Ziel bereits vorgegeben: die Störung oder Verhinderung seiner Handlungen. In beiden Fällen kann das Gegenüber nicht mehr als freies und gleiches Individuum behandelt werden.

Wenn das gemeinsame Handeln der Ausdruck der Freiheit und der Gegenstand des Politischen ist, so kann sich Politik immer nur in der Öffentlichkeit ereignen und niemals in der Isolation oder Privatheit: „Politik handelt immer von dem Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*.“³⁶ Es ist dieses Zusammen-Sein, das Arendt als »Welt« bezeichnet. Die Welt ist ein gemeinsamer, von Menschen geschaffener Raum, in dem die Individuen einander begegnen, kommunizieren und gemeinsam handeln.³⁷ Doch dieser Zwischenraum stellt auch eine Distanz zwischen den einzelnen Akteuren her. In der »*Vita Activa*« vergleicht Arendt die Welt mit einem Tisch, der die Menschen, die an ihm sitzen, zugleich verbindet und trennt.³⁸ Die Grundlage für das Entstehen der Welt ist die faktische Pluralität der Menschen, „die Tatsache, daß nicht der Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevöl-

³³ Das Herstellen gehört daher für Arendt ebenso wie das Arbeiten der Sphäre des Privaten an. Das Private bezeichnet einen Raum, in dem andere nicht anwesend sind und die Handlungen des Einzelnen nur ihn selbst betreffen. Hier ist die Setzung der Zwecke allein vom Willen des Ausführenden und seinen Bedürfnissen abhängig. In der Welt in Erscheinung treten können allein die materiellen Produkte des Herstellungsprozesses. Vgl. Arendt: *Vita*, S. 73f. und 210ff.

³⁴ Vgl. ebd., S. 220f.

³⁵ „Da sich jeder im Füreinander mit dem Prinzip des Füreinander identifiziert, löst sich der Raum zwischen den Einzelnen auf, und die Vielfalt an Meinungen wird dem einigenden Prinzip geopfert.“ Volk: *Ordnung*, S. 222.

³⁶ Arendt: *Politik*, S. 9; Hervorhebung im Original.

³⁷ Die Welt ist in Arendts Verständnis nicht etwas, das bereits vorhanden ist und nur von den Menschen bevölkert werden muss, sondern entsteht erst, wenn die Menschen in die Öffentlichkeit treten und kommunizieren. Der Begriff »Welt« darf nicht im Sinne von »Erde« verstanden werden: Eine Erde ohne Menschen ist vorstellbar, eine Welt ohne Menschen ist unmöglich. Vgl. ebd., S. 24ff.

³⁸ „In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.“ Arendt: *Vita*, S. 66.

kern.³⁹ Erst die Differenz zwischen den Menschen schafft unterschiedliche Interessen, die einen Austausch und Ausgleich zwischen den Individuen, das heißt Politik, nötig machen. Politik entsteht daher nicht im Menschen – der Mensch ist für Arendt ein apolitisches Wesen –, sondern immer nur in der Welt zwischen den Menschen.⁴⁰

Politik ist demnach ohne die gemeinsame Welt nicht möglich, was Arendt zu dem Schluss führt, dass „die Sorge um die Welt und nicht um den Menschen“⁴¹ den Mittelpunkt der Politik darstellt. Das Ziel der Politik muss es sein, die gemeinsame Welt, in der die Menschen in Erscheinung und in Austausch miteinander treten, zu erhalten, da nur so die Freiheit der Menschen, die den Sinn der Politik darstellt, ermöglicht werden kann. Das Mittel, um die gemeinsame Welt auf Dauer zu sichern und ihr Stabilität zu verleihen, sind Institutionen, die wiederum ihrerseits durch das gemeinsame Handeln der Menschen hervorgebracht und verändert werden.⁴² Trotz anderslautender Vorwürfe ist Arendt keine Vertreterin einer Theorie der permanenten Revolution.⁴³ Vielmehr besteht das Ziel der Revolution in der Gründung der Freiheit. Diese kann jedoch nur durch die Schaffung dauerhafter Institutionen erfolgen, die die Welt hervorbringen, in der die Freiheit gelebt werden kann.⁴⁴ Aus diesem Grund steht bei Arendt die Sorge um die Welt vor der Sorge um den Menschen und die Institutionen haben Vorrang vor den Tugenden, so auch vor dem Mitleid.⁴⁵

3. Der Begriff des Mitleids

Das Mitleid als leidenschaftliches Ergriffensein von fremden Leiden wurde erst im 18. Jahrhundert zum Gegenstand des politischen Denkens.⁴⁶ Die weitverbreitete Ansicht, der „mitleidigste Mensch [sei] der beste Mensch“⁴⁷, wurde insbesondere von Jean-Jacques Rousseau vertreten und er ist auch der Theoretiker, der den größten Einfluss auf das Denken und Han-

³⁹ Ebd., S. 17.

⁴⁰ Anders als Aristoteles sieht Arendt den Menschen nicht als *zoon politikon*. Der einzelne Mensch ist apolitisch, erst in der Verbindung mit anderen entsteht Politik. Politische Ordnungen sind daher in Arendts Verständnis niemals naturgegeben, sie sind nicht das Ergebnis natürlicher Prozesse, sondern künstliche Erzeugnisse, die erst durch gemeinsames menschliches Handeln entstehen. Daher unterliegen sie der gleichen Kontingenz wie jede menschliche Handlung: Weder ihre Zwecke, noch ihre Ausgestaltung sind natürlich oder unveränderlich. Vgl. Arendt: Politik, S. 11 und Förster: Sorge, S. 54ff.

⁴¹ Arendt: Politik, S. 24.

⁴² Vgl. Förster: Sorge, S. 244-250.

⁴³ Vgl. ebd., S. 51ff.

⁴⁴ Vgl. Arendt: Revolution, S. 197-201.

⁴⁵ Vgl. Förster: Sorge, S. 249f.

⁴⁶ Vgl. Arendt: Revolution, S. 89.

⁴⁷ Lessing, Gotthold Ephraim (1756): Brief an Friedrich Nicolai, in: Schulte-Sasse, Jochen (HG.): Gotthold Ephraim Lessing, Moses Mendelssohn, Friedrich Nicolai. Briefwechsel über das Trauerspiel, München 1972, S. 55.

deln der französischen Revolutionäre ausübte.⁴⁸ Arendt geht jedoch über seine Konzeption des Mitleids hinaus, indem sie eine grundsätzliche Unterscheidung in »Mitleiden« und »Mitleid« (in der englischen Originalausgabe »*compassion*« und »*pity*«)⁴⁹ vornimmt.

3.1. Das Mitleiden

Als Mitleiden bezeichnet Arendt „die leidenschaftliche Betroffenheit von dem Leiden anderer, als sei es ansteckend[.]“⁵⁰ Es ist daher ein *Mitleiden* im Wortsinn: Man teilt das Leid des anderen, das heißt, man spürt selbst das Leid, das einem anderen widerfährt. Diese Identifikation beruht auf der unmittelbaren Erfahrung, auf der sinnlichen Wahrnehmung eines Leidenden, daher „kann [es] nicht weiter reichen als bis zu dem konkreten augenfälligen Leiden des Einzelnen, ohne aufzuhören, wirklich *mitzuleiden*.“⁵¹ Das Erleben fremden Leides, als sei es das eigene, muss die Distanz zwischen dem Leidenden und dem Mitleidenden zwangsläufig aufheben. Es führt zu einer vollständigen Identifikation mit dem anderen und das fremde Leid wird zum eigenen Leid. Aufgrund dieser Intensität und Direktheit charakterisiert Arendt das Mitleiden als eine Leidenschaft, die über ein bloßes Gefühl hinausgeht.⁵² Durch diese Distanzlosigkeit wird es zugleich auch weltlos: Die vollständige Identifikation schließt die Welt und alle anderen Menschen von dieser Leidenschaft aus, weshalb das Mitleiden ein privates Empfinden ist, das sich immer nur zwischen zwei Menschen abspielen kann.

In der Folge fehlt dem Mitleiden die Fähigkeit zu generalisieren. Abstrakte Personengruppen wie eine Klasse oder ein Volk können niemals Gegenstand des Mitleidens werden, da die dazu nötige Abstraktion ein Maß an Distanz erfordert, das aufgrund der emotionalen und körperlichen Qualität der Leidenschaft nicht zu leisten ist.⁵³ Dies ist Arendt zufolge auch der Grund, warum sich das Mitleiden in der Regel stumm in Blicken und Gesten äußert und nicht in der verbalen Artikulation.⁵⁴ Über etwas zu sprechen, ist immer auch eine Distanzierung

⁴⁸ Vgl. Arendt: *Revolution*, S. 96ff.

⁴⁹ Vgl. Arendt, Hannah (1963): *On Revolution*, New York 1965, S. 80.

⁵⁰ Arendt: *Revolution*, S. 108.

⁵¹ Ebd., S. 108; Hervorhebung im Original.

⁵² Es gleicht insofern der Liebe, da es ebenso wie die Liebe in der Lage ist, die Distanz, die zwischen zwei Menschen besteht, zu überwinden. Vgl. ebd., S. 109 und 114.

⁵³ Vgl. ebd., S. 108.

⁵⁴ Arendt verdeutlicht diese Stummheit des Mitleidens anhand eines Exkurses über zwei literarische Werke, »Billy Budd« von Herman Melville und der Erzählung über den Großinquisitor aus »Die Brüder Karamasow« von Fjodor Dostojewski, die beide die zerstörerische Wirkung des absolut Guten auf menschliche Gemeinschaften beschreiben.

Natürliche Güte und Tugend sind nicht in der Lage ihr Gut-Sein argumentativ zu begründen, da sie von Natur aus bestehen. Die gute Tat, die aus ihnen folgt, ist nicht das Ergebnis einer rationalen Entscheidung oder des Abwägens zwischen zwei widerstrebenden Interessen, sondern entspringt aus dem Gut-Sein selbst. Damit sind jedoch die Zwecke der Handlung bereits gesetzt und die Tat muss der Logik des Herstellens entsprechen. Die Folge ist, dass Güte und Tugend direkt zur Tat drängen und nicht in der Lage sind, die eigene Motivation zu kommunizieren oder fremde Interessen als gleichberechtigte Zwecke anzuerkennen. Das Gleiche gilt für das

vom Gegenstand des Sprechaktes, das heißt, ein Gespräch über etwas ist immer nur im weltlichen Zwischenraum möglich. Dieser Raum besteht im Mitleiden jedoch nicht mehr.⁵⁵

Es ist diese Weltlosigkeit, die das Mitleiden immun gegen die Einwände der Vernunft oder die Interessen anderer macht. Für einen Menschen, der leidenschaftlich vom Mitleiden ergriffen ist, besteht nicht mehr die Möglichkeit, verschiedene Ziele und Zwecke gegeneinander abzuwägen und Kompromisse einzugehen. Das alleinige Ziel, das durch das leidenschaftliche Empfinden vorgegeben wird, ist die Aufhebung des fremden Leides, sodass sich nur noch die Frage nach den Mitteln stellt, dieses Ziel zu erreichen.⁵⁶ Die Tat, die aus dieser Motivation entsteht, folgt nicht der Logik des gemeinsamen Handelns, sondern der des Herstellens. Da der Zweck der Tat schon gesetzt ist, können andere Menschen in der Umsetzung nur noch als Mittel zum Erreichen des Ziels oder als Hindernisse begriffen werden.⁵⁷ Es geht allein um die Herstellung des gewünschten Zustandes und dies zur Not auch mit den Mitteln der Gewalt: „[Das Mitleiden] wird statt dessen versuchen, dem Leiden selbst eine Stimme zu verschaffen und zur »direkten Aktion« schreiten – nämlich zum Handeln mit den Mitteln der Gewalt.“⁵⁸ Das Mitleiden ist somit in zweierlei Hinsicht weltlos: Zum einen schließt die leidenschaftliche Verbindung zwischen dem Leidenden und dem Mitleidenden die Welt aus, zum anderen werden die Welt und die in ihr lebenden Menschen nicht mehr als autonome Zwecke wahrgenommen, sobald der Mitleidende zur Tat schreitet.

Jedoch ist es dieser weltliche Zwischenraum, in dem sich alles Politische abspielt, woraus folgt, dass das Mitleiden, indem es diesen Raum überwindet, nicht Teil des Politischen sein kann:

„Weil nun aber das Mitleiden die Distanz zwischen den Menschen auslöscht und mit ihr den weltlichen Zwischenraum, in dem sich politische Angelegenheiten und alles, was Menschen im Verkehr miteinander tun, abspielen, ist es, politisch gesprochen, ohne Bedeutung und ohne Folgen.“⁵⁹

Die Unfähigkeit, zu abstrahieren und sich zu artikulieren, begründet auch seine Bedeutungslosigkeit im Politischen: Das Mitleiden muss privat bleiben, da es auf direkten, privaten Erfahrungen beruht. Es ist in diesem Sinne antipluralistisch, da es immer nur den Einzelnen und

Mitleiden, das ebenso wie die Güte und die Tugend nicht aus einer rationalen Entscheidung entsteht, sondern durch Leidenschaft hervorgerufen wird. Vgl. ebd., S. 103-108. Zur Wirkung des absolut Guten innerhalb politischer Ordnungen siehe auch: Arendt: Vita, S. 89-97.

⁵⁵ Vgl. Arendt: Revolution, S. 109.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 110.

⁵⁷ Die Folge ist eine Verdinglichung der anderen Menschen, die vom Herstellenden nur noch als Instrumente im Herstellungsprozess begriffen werden. Die Objektivierung erstreckt sich jedoch nicht nur auf die anderen, auch der Leidende wird zum Objekt, für das gehandelt wird. Er ist selbst am Herstellungsprozess nicht beteiligt und verbleibt so in der passiven Rolle des Erleidenden bzw. Erfahrenden. Auch wenn sich seine Situation am Ende der Tat verbessert hat, so hat er diesen Schritt nicht selbst bewirkt, sondern empfängt nur die Wohltaten eines anderen.

⁵⁸ Arendt: Revolution, S. 110.

⁵⁹ Ebd., S. 109f.

seine Bedürfnisse wahrnehmen und niemals darüber hinausgehen kann.

Wie konnte nun das private und politisch bedeutungslose Mitleiden in der Französischen Revolution eine so große öffentliche Wirkung entfalten? Die Antwort Arendts lautet: durch die Transformation ins Mitleid.

3.2. Das Mitleid

Wenn die Akteure der Französischen Revolution von Mitleid sprachen, so bezogen sie sich in der Regel auf die Theorien Rousseaus⁶⁰, der das Mitleid zum Gegenstand des politischen Denkens erhob.⁶¹ Daher muss hier auf den Rousseauschen Mitleidsbegriff eingegangen werden, auf den sich auch Arendt in der Folge bezieht.

Rousseau identifiziert zwei menschliche Prinzipien, die bereits vor dem Verstand, das heißt vor dem Beginn eines Zivilisationsprozesses, vorhanden sind: die Selbsterhaltung und das Mitleid.⁶² Während das eine das eigene Überleben sichert, ist die Folge des anderen ein „natürliche[r] Widerwillen dagegen [...], irgendein fühlendes Wesen, vor allem unseresgleichen, umkommen oder leiden zu sehen.“⁶³ Die Natürlichkeit des Mitleids zeigt sich für Rousseau in der Beobachtung, dass nicht nur Menschen, sondern auch Tiere Formen des Mitleids zeigen, so zum Beispiel Pferde, indem sie sich weigern, auf ein anderes Lebewesen zu treten, oder Tiere, die beim Anblick eines toten Artgenossen unruhig werden. Das Mitleid ist folglich kein Produkt der Zivilisation, kein Ergebnis einer gelungenen Erziehung, sondern ein Bestandteil der menschlichen Natur und somit jederzeit und in jedem Menschen vorhanden.⁶⁴ Doch das Mitleid geht nicht nur der Vernunft voraus, es ist ihr entgegengesetzt. Der zivilisierte Mensch ist unempfänglicher für das Leiden anderer, da der Verstand, der für Rousseau den Ursprung des Eigennutzes und der Selbstsucht darstellt, das Mitleid überlagert und verdrängt.⁶⁵ Der Schluss aus diesen Überlegungen ist, dass der Mensch im Naturzustand gut und tugendhaft ist und erst im Zivilisationsprozess durch Verstand und Besitz verdorben wird.⁶⁶ Das Mitleid ist folglich ein Zeichen reiner, natürlicher Güte.

Diese Gefühlsregungen, die Rousseau als »*pitié*«, als Mitleid, bezeichnet, entsprechen dem

⁶⁰ Innerhalb der verschiedenen Schriften Rousseaus finden sich viele inhaltliche Brüche und Widersprüche, die Arendt in ihrer Rousseau-Interpretation außen vor lässt. Diese aufzuarbeiten und einzubeziehen würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen. Zu Arendts Rousseau-Diskurs vgl. Volk: Ordnung, S. 74-118; zu den Inkonsistenzen in Rousseaus Werken vgl. Canovan, Margaret: The Limits of Seriousness: Rousseau and the Interpretation of Political Theory, in: European History Quarterly 2 (1972), S. 1-24.

⁶¹ Vgl. Arendt: Revolution, S. 100f.

⁶² Vgl. Rousseau: Ursprung, S. 71ff.

⁶³ Ebd., S. 73.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 171ff.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 175.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 205f.

Mitleiden bei Arendt. Sie werden durch den direkten Anblick fremden Leides hervorgerufen und äußern sich stumm. Jedoch geht das Mitleid bei Rousseau über bloßes Mitleiden hinaus. Dies wird in einem Brief an Charles Bonnet deutlich, in dem Rousseau auf die Frage, warum die Massen als Schaulustige einer Hinrichtung beiwohnen, antwortet: „Aus dem gleichen Grund, aus dem Sie ins Theater gehen und weinen, wenn Sie Seïde seinen Vater erwürgen oder Thyest das Blut seines Sohnes trinken sehen. Das Mitleid ist ein so wonniges Gefühl, daß es nicht wunder nimmt, wenn man es zu zeigen sucht.“⁶⁷ Das hier beschriebene Mitleid ist ein selbstbezogenes Gefühl. Es bezieht sich nicht mehr direkt auf das Leiden des Gegenübers, noch drängt es dazu, das Leiden des anderen zu beenden. Rousseau charakterisiert das Mitleid an dieser Stelle als ein Gefühl, das das eigene Wohlbefinden steigert. Der Ort des Mitleids ist die eigene innere Gefühlswelt. Das Leiden eines anderen ist nur noch als äußerer Reiz nötig, der das Mitleid hervorruft.⁶⁸

Es ist dieser Selbstbezug, der für Arendt den charakteristischen Aspekt des Mitleids ausmacht: „Was ihn [Rousseau] eigentlich interessierte, war nicht das Unglück anderer, sondern waren die Bewegungen des eigenen Herzens, welche unter anderem auch durch den Anblick fremden Leidens erzeugt werden können.“⁶⁹ Das positive Gefühl, das das Mitleid verursacht, steht in diametralem Gegensatz zu dem Leiden, das der Mitleidende verspürt. Der Mitleidige (im Gegensatz zum Mitleidenden) empfindet das Leid des anderen nicht als eigenes Leid, vielmehr verspürt er aufgrund des fremden Leides sein eigenes Wohlbefinden: „Das Mitleid ist süß, weil man, während man sich an die Stelle des Leidenden versetzt, trotzdem gleichzeitig das Vergnügen empfindet, nicht einem gleichen Leiden unterworfen zu sein.“⁷⁰ Der Mitleidige wird niemals aktiv versuchen, das Leid des anderen zu beenden, da das fremde Leid gerade die Voraussetzung für das »süße Mitleid« ist. Das Paradoxon des Mitleids ist, dass ein Mensch leiden muss, damit ein anderer Mitleid empfinden kann. Der Mitleidige hat folglich ein Interesse daran, dass es menschliches Leid gibt und dass es weiterhin besteht. Aus diesem Grund darf man Arendt zufolge das Mitleiden und das Mitleid nicht als verwandte Phänomene begreifen, geschweige denn gleichsetzen.⁷¹ Das Mitleid ist die „Perversion“⁷² des Mitleidens, da es auf reiner Sentimentalität beruht. Aus dieser Perversion folgt jedoch auch, dass das Mitleid den direkten Bezug zum Leidenden verliert und im Gegensatz zum Mitleiden zur

⁶⁷ Vgl. Rousseau, Jean-Jacques (1755): Brief an Herrn Philopolis, in: Kurt Weigand (HG): Schriften zur Kulturkritik, Hamburg ⁵1995, S. 269-283, S. 281.

⁶⁸ Vgl. Boyd: Pity, S. 524f.

⁶⁹ Arendt: Revolution, S. 112.

⁷⁰ Rousseau: Emil, S. 26.

⁷¹ Vgl. Arendt: Revolution, S. 108.

⁷² Ebd., S. 112.

Abstraktion fähig ist. Es benötigt allein den Reiz fremden Leides, der jedoch nicht zwangsläufig von einer direkten Erfahrung ausgehen muss. Es reicht die Vorstellung des Leides, zusammengefasst in der abstrakten, depersonalisierten Masse der Elenden (*»le peuple toujours malheureux«*).⁷³

Das Mitleid ist für Rousseau ein Mittel der Selbstempfindung und Selbsterfahrung, aber auch ein Mittel der Kritik. Er versteht das Mitleid als Rebellion gegen die „Kälte des Salons“⁷⁴, gegen die Gleichgültigkeit der Gesellschaft gegenüber den Leiden der Elenden und da er diese mangelnde Empfindsamkeit mit der Vernunft assoziiert, ist die Betonung des Mitleids auch eine Kritik am Rationalismus.⁷⁵ Wenn die Vernunft den Eigennutz und die Selbstsucht hervorbringt und das Eigentum die Menschen verdirbt, so müssen die Elenden und Verwahrlosten im Umkehrschluss die moralischsten Menschen sein, da sie keinerlei Eigentum besitzen. Die Glorifizierung der Elenden steigert zudem noch die Güte des eigenen Mitleids, da man sich mit den reinsten aller Menschen assoziiert. Somit ist das eigene Mitleid mit diesen Menschen die Versicherung der eigenen Unverdorbenheit: Die Sentimentalität ist der Beweis, kein reiner Vernunftmensch zu sein und nicht nur von Egoismus getrieben zu werden.⁷⁶ Rousseau berücksichtigt jedoch nicht, dass dieses Mitleid auch eine Form des Egoismus darstellt, da es nicht bestrebt ist, die Leiden der Elenden zu lindern, sondern nur die eigene Güte herausstellen möchte.

Im Gegensatz zum Mitleiden ist das Mitleid nicht nur zur Abstraktion fähig. Diese ist ihm sogar zuträglich, da das Mitleid in der direkten Konfrontation mit fremden Leiden Gefahr liefe, ins Mitleiden überzugehen. Weil sich das Mitleiden immer nur auf eine konkrete Person beziehen kann und nicht auf alle Leidenden, muss das Mitleid als allgemeines Gefühl sein Objekt so weit entfremden, dass nur noch *eine* abstrakte Person, »die Elenden« oder »das Volk«, bleibt, mit der man sich gefühlsmäßig identifizieren kann. Die Folge ist die Entindividualisierung der Leidenden durch das Mitleid.⁷⁷ Diese Verdinglichung schafft zugleich eine Distanz zwischen dem Mitleidigen und den Leidenden und ermöglicht es dem Mitleid, sich in Worten auszudrücken und so in die Öffentlichkeit zu treten.⁷⁸ Das Mitleid ist, anders als das stumme Mitleiden, nicht in dem Sinne weltlos, dass es nicht in der Welt in Erscheinung tritt. Doch ist es auf eine andere Weise weltlos, da es die Welt nicht in Betracht zieht: Das Mitleid kann die anderen Menschen in der Welt nicht als solche wahrnehmen, da es sie unter der

⁷³ Vgl. ebd., S. 108.

⁷⁴ Ebd., S. 112.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 101f.

⁷⁶ Vgl. Volk: Ordnung, S. 101.

⁷⁷ Vgl. Arendt: Revolution, S. 108.

⁷⁸ Vgl. Volk: Ordnung, S. 100.

Masse der Elenden subsumiert. Diese Elenden sind aus der Sicht des Mitleids keine Akteure, sondern Erleidende und Erduldende, das heißt Objekte.⁷⁹ Das Mitleid ist aufgrund der damit einhergehenden Verdinglichung antipluralistisch, weil es die Besonderheiten des Einzelnen nicht erfassen kann, sondern die Menschen in zwei Gruppen, die Privilegierten und die Elenden, teilt. Da es sich mit den Elenden identifiziert und ihr Wohl zum Zweck des Handelns erhebt, kann es die (legitimen) Interessen der Privilegierten nicht mehr wahrnehmen.⁸⁰ Die Folge ist ein Freund-Feind-Denken, in dem man entweder ein guter, mitleidiger Mensch ist oder ein schlechter Egoist. Diese Unterscheidung bezieht sich jedoch nur auf die Privilegierten, die Elenden sind aus der Sicht des Mitleids per se reine, gute Menschen.

Eine Handlung, die aus Mitleid erfolgt, kann also nie ein Miteinander-Handeln Gleichberechtigter sein, sondern immer nur ein Füreinander-Handeln. Die Privilegierten handeln für und im Interesse der Elenden, die selbst an dieser Handlung nicht teilhaben und sie auch nicht initiieren. Die Bemitleideten werden durch dieses Vorgehen auf den Status unmündiger Kinder erniedrigt, die nicht in der Lage sind, ihre Interessen zu erkennen oder zu artikulieren. Ein Füreinander-Handeln aus Mitleid beinhaltet somit eine zweite Unterdrückung, nur geschieht diese mit gutem Gewissen. Solche Handlungen sind unpolitisch, da die anderen nicht als Freie und Gleiche anerkannt, sondern bevormundet werden. Zugleich sind die Zwecke im Füreinander-Handeln, ebenso wie im Herstellungsprozess, bereits gesetzt, sodass es im gleichen Maße zur Gewalttätigkeit neigt.⁸¹ Ein Handeln aus Mitleid, so wohlwollend die Motive auch seien mögen, ist daher immer eine Form des Paternalismus und läuft Gefahr in Gewalt umzuschlagen. Es ist nicht in der Lage die Elenden aus ihrer passiven Rolle zu befreien, da sie nicht selbst aktiv werden und selbstbewusst handeln. Sie verbleiben in einer Opferrolle in der ihnen Gutes oder Schlechtes widerfährt, sie ihr Schicksal aber nicht selbst bestimmen können.⁸² Politische Freiheit, die darin besteht mit anderen gemeinsam zu handeln, kann daraus nicht entstehen.

Aus der Analyse der Begriffe des Mitleidens und des Mitleids wird deutlich, dass es sich bei beiden nicht um politische Phänomene im Sinne Arendts handelt. Das Mitleiden ist antipolitisch, da es den weltlichen Zwischenraum, in dem sich alles Politische abspielt, überwindet. Das Mitleid kann zwar öffentlich in Erscheinung treten, ist jedoch nicht in der Lage die anderen als Freie und Gleiche zu begreifen. In der Folge wird eine Tat, die aus Mitleid erfolgt, niemals ein Miteinander-Handeln sein, sondern immer ein Füreinander-Handeln. In beiden

⁷⁹ Vgl. Boyd: Pity, S. 535.

⁸⁰ Vgl. Arendt: Revolution, S. 113.

⁸¹ Vgl. Arendt: Vita, S. 220f.

⁸² Vgl. Boyd: Pity, S. 535f.

Fällen ist das Motiv die Sorge um den Menschen: im Fall des Mitleidens die Sorge um einen konkreten Menschen, im Fall des Mitleids die Sorge um eine abstrakte Person. Die Sorge um die Welt, die das Motiv des Politischen ist, bewegt weder das Mitleiden, noch das Mitleid.

4. Die Rolle des Mitleids in der Französischen Revolution

Die Fähigkeit des Mitleids im öffentlichen Raum in Erscheinung zu treten, kann alleine nicht die Bedeutung erklären, die es im Laufe der Französischen Revolution einnahm. Diese konnte es nur gewinnen, weil die Verelendung eines großen Teils der französischen Bevölkerung eine neue Grundlage des Gemeinwesens (*consensus universalis*) nötig machte, die nicht allein in gleichen politischen Rechten und Freiheiten bestehen konnte.⁸³

4.1. Das Mitleid als *consensus universalis*

Das Ziel aller Revolutionen, so schreibt Arendt bereits in der Einleitung ihres Buches, ist die Freiheit und zwar die „Freiheit für alle[.]“⁸⁴. Dieser Wunsch nach Freiheit stand auch am Beginn der Französischen Revolution und äußerte sich im Kampf gegen die Zwangsherrschaft der absolutistischen Monarchie und für die Anerkennung universeller Menschenrechte. Doch während das Streben nach politischer Freiheit⁸⁵ in den amerikanischen Kolonien in den 13 Jahren der Revolution und des Unabhängigkeitskrieges ein gemeinsames Ziel blieb, das die führenden Revolutionäre und die Bevölkerung verband, reichte die Befreiung vom Absolutismus in Frankreich nicht aus, um eine politische Gemeinschaft zu begründen.⁸⁶ Die Kluft zwischen den Regierenden und den Regierten blieb auch nach dem Sturz der Monarchie bestehen und machte schnell deutlich, dass der *consensus universalis*, der durch allgemeine und gleiche Rechte begründet werden sollte, eine „reine Fiktion“⁸⁷ war. Doch warum konnte die Gründung der Freiheit in Frankreich nicht gelingen?

Zu Beginn der Revolution bildeten sich in Frankreich Sektionen und Volksgemeinschaften,

⁸³ Vgl. Volk: Ordnung, S. 73.

⁸⁴ Arendt: Revolution, S. 10; Hervorhebung im Original.

⁸⁵ Arendt übersieht hierbei nicht, dass die politische Freiheit nicht für die schwarzen Sklaven galt. Vgl. ebd., S. 89f.

⁸⁶ „Der Grund für das, was gelang, wie für das, was fehlschlug, war der gleiche: Amerika stand nicht unter dem Fluch der Armut. Die Gründung der Freiheit konnte nur gelingen, weil den »gründenden Vätern« die politisch unlösbare soziale Frage nicht im Wege stand; aber diese Gründung konnte für die Sache der Freiheit nicht allgemeingültig werden, weil die gesamte übrige Welt von dem Elend der Massen beherrscht war und blieb.“ Ebd., S. 85.

An dieser Stelle wird deutlich, dass Arendt in ihrem Buch nicht die »gute« Amerikanische Revolution loben und die »schlechte« Französische Revolution verdammen möchte, sondern erkennt, dass die soziale Frage 1789 politisch nicht lösbar war. Ihr Bestreben ist es, die zerstörerische Wirkung von Emotionen im Politischen am Beispiel der Französischen Revolution aufzuzeigen. Vgl. Volk: Ordnung, S. 77f.

⁸⁷ Arendt: Revolution, S. 93.

die *sociétés populaires*, in denen die neugewonnene politische Freiheit gelebt wurde.⁸⁸ Doch ihre Stellung blieb stets prekär: Zum einen konnten sie sich auf keine Tradition berufen, da in Frankreich seit den Zeiten des Absolutismus ein zentralistisches Staatsverständnis vorherrschte, zum anderen verfügten die Mitglieder der Zusammenschlüsse nur über geringe Erfahrung im politischen Handeln. Der ausschlaggebende Grund für das Scheitern der revolutionären Komitees war jedoch, dass ein großer Teil der Bevölkerung nicht an ihnen teilhaben konnte.⁸⁹ Zwar galten die neuen politischen Rechte und Freiheiten uneingeschränkt für alle Bürger, doch die existenzbedrohende Not breiter Bevölkerungsschichten und die tägliche Sorge um das eigene Überleben machte eine politische Betätigung unmöglich.⁹⁰ Die *sociétés populaires* mussten angesichts des Massenelends ein Elitenprojekt bleiben.⁹¹

Im Gegensatz zur Amerikanischen Revolution konnten die neugewonnenen Freiheiten in Frankreich nicht die Grundlage einer neuen politischen Gemeinschaft bilden. Der notwendige einmalige Konsens⁹² zur Begründung eines Staatswesens war über den Diskurs in den Volksgemeinschaften nicht zu erreichen. Ein neuer *consensus universalis* konnte nur in der Aufhebung des Massenelends bestehen, wollte er konsensfähig sein und die Zustimmung der Massen finden. Nach der politischen Befreiung standen die Revolutionäre in Frankreich vor der Herausforderung, das Volk ein zweites Mal zu befreien, diesmal von der Not und vom Elend.⁹³ Die Beseitigung des Elends als neue Zielsetzung des Handelns sollte den Fortgang der Revolution entscheidend beeinflussen.

In der Folge wurde der notwendige gesellschaftliche Konsens nun nicht mehr durch ein demokratisches Verfahren erreicht, sondern durch eine „Solidaritäts- und Identitätskonstruktion[.]“⁹⁴ Dieser Konsens war aber nur allgemeingültig, sofern man das Volk mit den verelendeten Massen gleichsetzte. Die Privilegierten, zu denen auch die führenden Revolutionäre⁹⁵ gehörten, teilten die Nöte der Massen nicht, noch lag es in ihrem unmittelbaren Interesse, de-

⁸⁸ Vgl. Volk: Ordnung, S. 78f.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 81f.

⁹⁰ Die Bedeutung, die Arendt hier der sozialen Gleichheit für die Etablierung einer politischen Ordnung zuspricht, zeigt, dass sie keineswegs blind gegenüber Fragen sozialer Gerechtigkeit ist. Politische Freiheit, das wird hier deutlich, kann erst wahrgenommen werden, wenn ein gewisser Lebensstandard erreicht ist und nicht die Sorge um das eigene Überleben den Alltag beherrscht. Der Vorwurf, Arendt trenne die politische Freiheit von ihren sozialen und materiellen Voraussetzungen, den Habermas in seiner Besprechung des Buches »Über die Revolution« erhebt, trifft daher nicht zu. Vgl. Habermas, Jürgen: Die Geschichte von den zwei Revolutionen, in: Ders.: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main 1981, S. 223-228 und Volk: Ordnung, S.88.

⁹¹ Vgl. Arendt: Revolution, S. 94f.

⁹² Die Vorstellung, dass es einen einmaligen Konsens zur Etablierung und Legitimierung eines politischen Gemeinwesens braucht, findet sich bei Rousseau im *contrat social*, der das Denken der französischen Revolutionäre entscheidend prägte. Vgl. Rousseau: Gesellschaftsvertrag, S. 25-30.

⁹³ Vgl. Arendt: Revolution, S. 94.

⁹⁴ Volk: Ordnung, S. 80.

⁹⁵ Viele Anführer der Revolution entstammten wohlhabenden Familien. So war der Vater Robespierres Anwalt, der Saint-Justs Hauptmann. Vgl. ebd., S. 92.

ren Not zu lindern. Um einen wirklichen Konsens aller Bürger zu erreichen, mussten sich die Privilegierten mit dem Volk identifizieren und die Interessen der Massen als allgemeines Interesse anerkennen. Das Mittel, mit dem diese Identifikation erreicht werden sollte, war die *aliénation totale*, die völlige Selbstentäußerung, und das Mitleid lieferte hierfür die nötige Motivation.⁹⁶

Rousseau charakterisiert im *contrat social* die völlige Selbstentäußerung als Gründungsakt jedes Gemeinwesens:

„[D]er einzelne überantwortet sich mit allen seinen Rechten völlig der Gemeinschaft. [...] Der Vertragsschluß bewirkt augenblicklich, daß nicht mehr Einzelpersonen handeln, sondern eine moralische Gesamtkörperschaft, die aus ebenso vielen Gliedern besteht, wie die Versammlung Stimmen hat, und die durch diesen Akt Einheit, ein gemeinschaftliches Ich, ein Leben und einen Willen erhält.“⁹⁷

Die Beweggründe, die die Individuen zu dieser Entäußerung treiben, sind die Gefahren des Naturzustandes. Der Zusammenschluss zu einem Volkskörper ist ein Gebot der Selbsterhaltung und die *aliénation totale* stellt sicher, dass die Freiheiten, die das Individuum im Naturzustand besitzt, erhalten bleiben.⁹⁸ Indem alle alles aufgeben und sich zu einem Gemeinwesen zusammenschließen, so das Argument Rousseaus, erhalten sie so viel, wie sie abgegeben haben und gewinnen zusätzlich noch den Schutz, den der Zusammenschluss bietet.⁹⁹ Die Motivation, die Rousseau für die völlige Entäußerung anführt, beruht somit auf Vernunftabwägungen und dem Gebot der Selbsterhaltung. Diese Begründung ist jedoch eng an die Naturzustandskonstruktion Rousseaus gebunden und lässt sich nicht auf die Situation der Privilegierten in der Französischen Revolution übertragen.¹⁰⁰ Eine direkte Bedrohung, die eine völlige Selbstaufgabe erforderlich machte, existierte nicht, sodass die Identifikation mit den Massen nicht auf der Sorge um die Selbsterhaltung beruhen konnte.

An die Stelle der Vernunft trat das Gefühl in Form des Mitleids. Die *aliénation totale* war nun kein rationales Gebot der Selbsterhaltung mehr, sondern eine moralische Pflicht und derjenige, der sich ihr verweigerte, machte sich des Egoismus schuldig. Diese Umdeutung des Rousseauschen Gründungsaktes ist nur nachvollziehbar, wenn man die Prämisse akzeptiert, dass die Besitzlosen zugleich die moralisch guten Menschen sind. Wenn der Besitz die Ursache allen Übels ist, dann sind die Besitzlosen qua definitionem unberührt von diesem Übel und ihr Interesse muss das wahre, natürliche Interesse aller Menschen sein.¹⁰¹ Das Mitleid ist

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 92f.

⁹⁷ Rousseau: Gesellschaftsvertrag, S. 28f.

⁹⁸ „Daher bleibt ihnen zu ihrer Selbsterhaltung kein anderes Mittel, als durch Zusammenschluß eine Summe von Kräften zu bilden, die alle Widrigkeiten überwinden[.]“ Ebd., S. 27.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 29.

¹⁰⁰ Vgl. Volk: Ordnung, S. 94.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 96.

in dieser Konstellation die „seelische Stimmung“¹⁰², in der man bereit ist, die eigenen Interessen aufzugeben und sich mit den Bedürftigen zu identifizieren.¹⁰³ Diese neue Sichtweise, die in der Französischen Revolution zum ersten Mal Relevanz erlangte, zeigt sich auch im Bedeutungswandel des Tugendbegriffes: In der römischen Tradition bezog sich die Tugend auf die *res publica*, das heißt auf die öffentlichen Angelegenheiten. Der Gegenstand der Tugend war – um mit Arendt zu sprechen – die Sorge um die Welt. Bei Rousseau bezeichnet die Tugend jedoch die Bereitschaft, sich vollkommen in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen und eigene Interessen zu verleugnen.¹⁰⁴ In dieser Konstellation war ein gemeinsames Handeln, das die Interessen aller Akteure berücksichtigt, nicht mehr möglich, da es aus Sicht der Tugend egoistisch und herzlos erscheinen musste. Allein die Bedürfnisse der Sansculotten¹⁰⁵ und deren Befriedigung waren legitime Ziele staatlichen Handelns.

Die Verlockung, das Mitleid für politische Zwecke zu instrumentalisieren¹⁰⁶, bestand für die französischen Revolutionäre in der Möglichkeit, durch das Mitleid eine Nation zu konstituieren und die „verlorenen Bande zwischen den Menschen“¹⁰⁷ wiederherzustellen, ohne einen demokratischen Konsens herbeiführen zu müssen.¹⁰⁸ Die neue Ordnung bezog ihre Legitimation nicht mehr aus der Zustimmung der Bürger, vielmehr war ihre Grundlage die *Natur des Menschen*.¹⁰⁹ Nur wenn der natürliche Mensch gut und unverdorben ist und erst durch den Besitz korrumpiert wird, kann das Mitleid und die Identifikation mit den besitzlosen Massen eine Tugend sein. Im Umkehrschluss muss jedoch jedes Eigeninteresse, das sich nicht mit den Bedürfnissen der Elenden deckt, als Laster geächtet werden.¹¹⁰ Erst diese erzwungene Identifikation stellt die Homogenität her, aus der ein Nationalbewusstsein entstehen kann, nur ist es

¹⁰² Arendt: Revolution, S. 99.

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 99f.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 94.

¹⁰⁵ Der Begriff »Sansculotten« bezeichnete während der Französischen Revolution die Arbeiter und Kleinbürger von Paris, die auf Seiten der Jakobiner standen und die Diktatur unterstützten, da sie sich von ihr eine Verbesserung der Lebensumstände erhofften. Arendt verwendet ihn in ihrem Buch synonym mit den verletzten Massen und so wird er auch in dieser Arbeit verwendet. Vgl. zur Bedeutung der Sansculotten während der Französischen Revolution Soboul: Revolution, 268-310.

¹⁰⁶ Arendt gibt in ihrem Buch keine eindeutige Antwort auf die Frage, ob die Führer der Französischen Revolution wirklich Mitleid mit den Sansculotten empfanden oder deren Interessen vertraten, um die eigene Machtposition zu stärken. Volk kommt in seiner Dissertation zu dem Schluss, dass Arendt die moralischen Motive der Revolutionäre zwar ernstnimmt, die machtpolitischen Erwägungen jedoch überwogen. Vgl. Arendt: Revolution, S. 114-117 und Volk: Ordnung, S. 91.

¹⁰⁷ Arendt: Revolution, S. 103

¹⁰⁸ Volk: Ordnung, S. 87f.

¹⁰⁹ Dass die Natur des Menschen für Rousseau die Grundlage der Nation ist, zeigt sich auch im *contrat social*: „Wer es wagt, einem Volk eine Verfassung zu geben, muß sich sozusagen befähigt fühlen, die menschliche Natur zu ändern. Er muß jedes Individuum, das für sich genommen ein vollendetes Ganzes ist, nur eben isoliert, in den Teil eines größeren Ganzen verwandeln, von dem dieses Individuum gewissermaßen Leben und Dasein empfängt. Er muß die Beschaffenheit des Menschen neu gestalten, um sie zu stärken.“ Rousseau: Gesellschaftsvertrag, S. 67.

¹¹⁰ Vgl. Arendt: Revolution, S. 103.

hier nicht die Abstammung, die den Bürger als solchen konstituiert, sondern die Fähigkeit, Mitleid zu zeigen und seine eigenen Interessen aufzugeben. Eine Gemeinschaft, die auf einem solchen naturalistischen Homogenitätskonzept beruht, ist ebenso antipluralistisch wie das Mitleid.¹¹¹ Wenn es nur *einen* Volkskörper gibt, der auf *einer* Natur des Menschen beruht, dann kann es auch nur *einen* allgemeinen Willen geben – den *volonté générale*.

4.2. Der *volonté générale*

Im zweiten Band des *contrat social* beschreibt Rousseaus den Gemeinwillen (*volonté générale*) als das gemeinsame Interesse, dem alle Mitglieder einer Gemeinschaft folgen würden, wenn sie dieses klar erkennen könnten. Jedoch wird der Blick auf das allgemeine Wohl von den Privatinteressen verdeckt, sodass der Gemeinwille für den Einzelnen verborgen bleibt. Er offenbart sich in den Volksbeschlüssen, in denen sich die Einzelwillen gegenseitig aufheben und nur der Gemeinwille übrigbleibt.¹¹² Für Rousseaus Konzept des Gemeinwillens ist entscheidend, dass er Interesse¹¹³ und Willen gleichsetzt und dies ist Arendt zufolge die theoretische Grundlage seiner politischen Lehren.¹¹⁴ Nur indem Rousseau voraussetzt, dass der Wille die unverfälschte Artikulation des eigenen Interesses ist, kann er den Gemeinwillen zum Ausdruck des allgemeinen Wohls erheben, dem die Einzelinteressen feindlich gegenüber stehen. Die Konstruktion der politischen Gemeinschaft erfolgt somit bei Rousseau über eine Freund-Feind-Unterscheidung, nur dass es sich hier nicht um einen äußeren Feind handelt. Das Privatinteresse, das in jedem einzelnen Bürger besteht, ist der Feind der Nation, sodass jeder Bürger in einen Kampf gegen sich selbst und die eigenen Interessen gezwungen wird.¹¹⁵

Durch die Einbeziehung des Mitleids und die Annahme, dass ein besitzloser Mensch zugleich ein unverdorbenener Mensch sei, ergibt sich eine neue Möglichkeit den *volonté générale* zu erkennen: Wenn die schädlichen Einzelwillen allein durch Besitz entstehen, ist das Interesse der besitzlosen Massen gleich dem Gemeinwillen. In der Folge bedarf es keiner Volksabstimmun-

¹¹¹ Vgl. Volk: Ordnung, S. 71.

¹¹² Dies gilt für Rousseau nur unter der Einschränkung, dass sich keine Parteien oder Fraktionen bilden, die einen Einzelwillen mehrheitsfähig machen, der in der Folge den Gemeinwillen verdeckt. Vgl. Rousseau: Gesellschaftsvertrag, S. 49.

¹¹³ Im Gegensatz zu Arendt begreift Rousseau das Interesse nicht im Wortsinn, als *inter-esse*, als etwas, das sich zwischen den Menschen befindet, sondern setzt das Interesse mit dem absoluten und nicht verhandelbaren Ziel eines Individuums (oder einer Gemeinschaft) gleich. Das Interesse im Sinne Rousseaus ist immer an eine Person gebunden und ebenso wie der Wille unteilbar und unfähig Kompromisse einzugehen.

Arendt hingegen sieht das Interesse als etwas Gemeinsames, das sich in der Welt zwischen den Menschen bildet. Während der Wille zwangsläufig Handlungen hervorbringt, die der Logik des Herstellens entsprechen, kann das Interesse zum Gegenstand und zur Motivation des gemeinsamen Handelns im Politischen werden. Vgl. ebd., S. 46f. und Arendt: Vita, S. 224f.

¹¹⁴ Vgl. Arendt: Revolution, S. 99.

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 98f.

gen mehr, die »öffentliche Meinung« wird zum Ausdruck des Gemeinwohls.¹¹⁶ Zugleich nimmt die notwendige „Rebellion gegen sich selbst“¹¹⁷ und gegen den eigenen Willen die Form des Mitleids und der Tugend (im Sinne der Selbstaufgabe) an.¹¹⁸ Die Tugend und das Mitleid können jedoch naturgemäß keine Grenze akzeptieren, keine negativen Freiheitsrechte und kein Privateigentum, da diese der *aliénation totale* widersprechen. Es kann nur legitim sein, was dem Gemeinwillen entspricht und jedes Aufbegehren gegen das Primat des Gemeinwohls macht denjenigen, der es äußert, zwangsläufig zum Feind der Nation, der bekämpft werden muss.

Nicht nur das Mitleid ist grenzenlos, auch der Wille kennt keine Einschränkung: „Der Wille kann in der Tat nur funktionieren, wenn er ungebrochen einer und in sich unteilbar ist; »ein geteilter Wille ist unvorstellbar«.[.]“¹¹⁹ Mit der Unteilbarkeit geht einher, dass sich der souveräne Wille nicht selbst binden kann. So entscheidet die öffentliche Meinung als Ausdruck des Gemeinwillens jeden Tag von neuem, was dem allgemeinen Wohl entspricht und da dem *volonté générale* die alleinige Souveränität zukommt, kann er die eigenen Beschlüsse der Vergangenheit widerrufen. Eine solche Herrschaft muss zwangsläufig eine willkürliche Herrschaft sein.¹²⁰ Dauerhafte Institutionen oder universelle Grundrechte kann der Gemeinwillen weder hervorbringen noch akzeptieren, da diese die schädlichen Einzelwillen schützen und seine eigene Spontaneität und Souveränität einschränken würden.¹²¹

Es ist diese Entgrenzung, die den jakobinischen Terror¹²² erst ermöglichte. Das Mitleid als konstituierendes Element der Nation war nicht in der Lage, eine Ordnung hervorzubringen, die der Pluralität der Menschen gerecht wurde, da es die Menschen nicht als Individuen, sondern nur als abstrakte Person begreifen kann. Zugleich wurden durch die Erhebung des Mitleids zum Staatsprinzip die Zwecke des politischen Handelns von Beginn an gesetzt. In der Folge waren allein die Interessen der besitzlosen Massen ausschlaggebend und es stellte sich nur noch die Frage nach der Wahl der Mittel. Da die Elenden zugleich das natürliche Gute verkörperten, waren zur Erfüllung ihrer Forderungen alle Maßnahmen legitim, auch Terror

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 96.

¹¹⁷ Ebd., S. 99.

¹¹⁸ Diese Identifikation der Privilegierten mit den Elenden muss in Form einer öffentlichen Zurschaustellung des Mitleids geschehen, da sich die Gedanken der staatlichen Kontrolle entziehen. Nur indem man sein Mitleid in die Öffentlichkeit trägt, kann man sich als vorbildlicher Bürger darstellen, der seinen Egoismus überwunden hat. Vgl. Volk: Ordnung, S.96 und S. 104.

¹¹⁹ Arendt: Revolution, S. 96.

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 96f.

¹²¹ „[F]olglich widerspricht es der Natur des Gemeinwesens, des politischen Körpers, wenn sich der Souverän ein Gesetz auferlegt, das er selbst nicht brechen kann. [...] Daraus sieht man, daß es für die Körperschaft Volk kein Gesetz mit übergeordneter, unbedingter Verpflichtungskraft gibt noch geben kann; auch der Gesellschaftsvertrag ist kein solches.“ Rousseau: Gesellschaftsvertrag, S. 31f.

¹²² Zur Diktatur der Jakobiner vgl. Soboul: Revolution, S. 343-382.

und Gewalt. Aus diesem Grund kommt Arendt zu dem Schluss, dass „[d]ie Verwandlung der Menschenrechte in die Rechte der Sansculotten [...] der Wendepunkt der Französischen und aller ihr folgenden Revolutionen“¹²³ ist. Ab diesem Punkt ist politisches Handeln im Sinne Arendts nicht mehr möglich, da die Gleichheit zugunsten der Interessen einer Bevölkerungsgruppe aufgegeben und die Freiheit von der Notwendigkeit verdrängt wird.

Die Solidarität als politisches Gegenmodell zum antipolitischen Mitleid muss folglich eine Möglichkeit bieten, einen sozialen Ausgleich zu schaffen und dennoch die Freiheit und die Pluralität zu erhalten.

5. Solidarität und Freundschaft

Die Ausführungen Arendts zur Solidarität als politischer Entsprechung des Mitleids umfassen in ihrem Buch »Über die Revolution« nur wenige Seiten und auch in keinem ihrer anderen Werke findet sich ein ausformuliertes Konzept der Solidarität. Daher soll hier der Versuch unternommen werden, anhand von Arendts Gedanken zu Solidarität, Freundschaft und Politik die Grundzüge eines solchen Konzeptes zu entwerfen.

5.1. Arendts Erläuterungen zur Solidarität

Auch wenn sich die Solidarität und das Mitleid in ihren äußeren Erscheinungsformen ähneln können, so sind doch die Prinzipien, auf denen sie beruhen, grundverschieden.¹²⁴ Während das Mitleid der Ausdruck selbstbezogener Emotionalität ist, liegen der Solidarität „die Prinzipien der Größe, der Ehre, der Würde des Menschen“¹²⁵ zugrunde. Zwar führt Arendt diese abstrakten Begriffe nicht genauer aus, doch es wird deutlich, dass sich die Motive der Solidarität auf *alle* Menschen beziehen, nicht nur auf die Unterdrückten und Schwachen. Was die Menschen zu solidarischen Handlungen bewegt, ist nicht die Identifikation mit den Leidenden: „Das allen gemeinsame Interesse, an dem die Solidarität sich orientiert, besteht in der »Größe des Menschen« oder in der »Ehre des Menschengeschlechts« oder auch in der Würde all dessen, was Menschenantlitz trägt [...]“¹²⁶ Aus diesem Grund berücksichtigt die Solidarität nicht nur die Interessen der Unterdrückten, sondern auch die der Privilegierten und ist bemüht, einen Ausgleich herbeizuführen.

„Im politischen Raum entspricht ihnen [dem Mitleiden und dem Mitleid] die Solidarität, die sich nicht wie das Mitleid »zu den Schwachen hingezogen« fühlt, sondern in abwägender Freiheit von Gefühl wie Leidenschaft darauf sinnt, eine von dem Wechsel der Stimmungen und Empfindungen

¹²³ Arendt: Revolution, S. 75.

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 112 und S. 120.

¹²⁵ Ebd., S. 113.

¹²⁶ Ebd., S. 112f.

unabhängige, dauerhafte Interessengemeinschaft mit den Unterdrückten und Ausgebeuteten zu etablieren.¹²⁷

Diese dauerhafte Interessengemeinschaft kann, anders als das Mitleid, nicht auf Emotionalität und Sentimentalität beruhen, da Gefühlsregungen dazu tendieren, sich vollkommen mit einer Gruppe zu identifizieren und zu unbeständig sind, um dauerhafte Institutionen und Verbindungen zu errichten.¹²⁸ Die Grundlage einer Solidargemeinschaft kann nur die Vernunft sein, da sie allein die nötige Distanz wahrt, um die Interessen aller in den Blick zu nehmen.¹²⁹

„Denn da die Solidarität der Vernunft teilhaftig ist, kennt sie das Allgemeine und ist fähig, ein Kollektiv begrifflich zu erfassen, nicht nur das Kollektiv einer Klasse oder einer Nation oder eines Volkes, sondern schließlich auch die Idee der Menschheit, wie die Vernunft sie uns vorgibt.“¹³⁰

Es ist dieser Bezug zur Vernunft, der die Solidarität im Vergleich zum Mitleid oft „kalt und abstrakt erscheinen [lässt], als fehle es ihr an allgemeiner Menschenliebe“¹³¹, doch durch diese Distanz bleibt die Solidarität in der gemeinsamen Welt.¹³² Nur wenn alle Interessen wahrgenommen werden können, besteht die Möglichkeit, einen Ausgleich herbeizuführen, der allen gerecht wird. Darin liegt die Stärke der Vernunft: Sie kann das Allgemeine erfassen, ohne zu abstrahieren oder zu generalisieren. So ist sie in der Lage einen Interessensausgleich zu vermitteln, der die Freiheit und die Pluralität bewahrt und zugleich die Lage der Unterdrückten verbessert.¹³³

Die grundlegende Voraussetzung für die Bildung einer solchen Interessengemeinschaft ist die andauernde Kommunikation zwischen allen Individuen. Erst wenn die Menschen in der Öffentlichkeit in Erscheinung treten, können sie von den anderen wahrgenommen und anerkannt werden. Ihre Interessen werden zum Gegenstand der gemeinsamen Welt, in der sie von anderen aufgegriffen, unterstützt oder kritisiert werden können. Das allen gemeinsame Interesse, das die Grundlage der Solidarität bildet, beruht folglich nicht wie der *volonté générale* auf einem a priori bestehenden *unteilbaren* Willen, sondern auf *geteilten* Interessen, die erst im gemeinsamen Diskurs¹³⁴ der Individuen hervortreten. Die Zwecke des Handelns sind nicht von Beginn an gesetzt, sie entwickeln sich im gemeinsamen Gespräch und bleiben immer

¹²⁷ Ebd., S. 112.

¹²⁸ Das bedeutet nicht, dass die Solidarität generell gefühllos ist, doch geht sie über das bloße Mitgefühl hinaus. Auch wenn Gefühle Solidarität entstehen lassen, werden die Handlungen, die aus Solidarität erfolgen, nicht von Affekten, sondern von rationalen Erwägungen geleitet. Vgl. ebd., S. 113.

¹²⁹ Vgl. Reshaur: Concepts, S. 724.

¹³⁰ Arendt: Revolution, S. 113.

¹³¹ Ebd., S. 113.

¹³² An dieser Stelle wird deutlich, dass es eine unbedingte oder uneingeschränkte Solidarität für Arendt niemals geben kann, da diese eine vollständige Identifikation voraussetzen würde. Vgl. Arendt: Denktagebuch, S. 127.

¹³³ Vgl. Arendt: Revolution, S. 113.

¹³⁴ Ebenso wie Arendt räumt auch Habermas dem Diskurs einen hohen Stellenwert im Raum des Politischen ein. Zu den Gemeinsamkeiten und Differenzen beider Autoren vgl. Canovan, Margaret: A Case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt, in: Political Theory 11 (1983), S. 105-116.

kontingent.¹³⁵ So kann die Pluralität gewahrt und die Beteiligung aller ermöglicht werden. Zugleich befreit die Teilnahme am Diskurs die Unterdrückten aus ihrer Opferrolle¹³⁶, da sie eigenständig ihre Bedürfnisse vorbringen und so in die Lage versetzt werden, gemeinsam mit anderen zu handeln und Selbstbewusstsein zu entwickeln.¹³⁷ Somit beinhaltet eine Solidargemeinschaft nicht nur den Ausgleich der Interessen, sie ermöglicht die Freiheit aller.

An dieser Stelle wird deutlich, warum die Solidarität im Gegensatz zum Mitleid fest in der Welt verankert sein muss: Ohne den gemeinsamen Raum, in dem die Mitglieder einer Gemeinschaft einander begegnen, ist eine Interessengemeinschaft, die die Grundlage des solidarischen Handelns darstellt, nicht zu etablieren. Da die Welt die Solidarität erst ermöglicht, darf sie niemals für die Interessen einer Gruppe geopfert werden, indem Menschen unterdrückt oder ausgeschlossen werden. Dies erklärt zwar, warum die Solidarität der Sphäre des Politischen angehört, jedoch bleibt offen, wie das gegenseitige Verantwortungsgefühl und die Verbundenheit, ohne die eine Solidargemeinschaft nicht vorstellbar ist, entstehen. Der Austausch über die gemeinsamen oder entgegengesetzten Interessen kann zwar ein Bewusstsein für die Bedürfnisse der anderen schaffen, doch folgt aus diesem Wissen nicht zwangsläufig solidarische Verhalten. Dies erfordert eine Verbindung zwischen allen Mitgliedern der Gemeinschaft, die nicht allein auf den Nutzenerwägungen der Individuen basiert.¹³⁸ Auf der anderen Seite muss sie auf Freiwilligkeit beruhen und ihr darf kein Homogenitätskonzept oder Naturalismus zugrunde liegen, da diese im Raum des Politischen zerstörerisch wirken würden. Eine Verbindung, die diesen Anforderungen entspricht, lässt sich als politische Freundschaft (*philia politike*) charakterisieren.

¹³⁵ Zum Verhältnis von Kommunikation, Pluralität und Kontingenz vgl. Thürmer-Rohr, Christina: Freundschaft und Freiheit, in: Meints, Waltraud/Daxner, Michael/Kraiker, Gerhard (HGG.): Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit, Bielefeld 2009, S. 33-56, S. 49-53.

¹³⁶ Das Elend besteht Arendt zufolge nicht allein in materieller Not, sondern darin, dass die Elenden öffentlich nicht in Erscheinung treten können. Sie bleiben im öffentlichen Raum unsichtbar. Der Grund hierfür ist nicht allein der tägliche Kampf um das eigene Überleben, der einen Großteil der Zeit und Kraft beansprucht. Vielmehr ist es die Scham über das eigene Elend, die die Unterdrückten aus der Öffentlichkeit fernhält. Die Scham kann nicht allein dadurch überwunden werden, dass die Gemeinschaft die öffentliche Teilhabe aller ermöglicht, doch ist dies eine notwendige Voraussetzung. Vgl. Arendt: Revolution, S. 86ff.

¹³⁷ Ähnliche Gedanken zur Solidarität entwickelt auch Charles Taylor. Ebenso wie Arendt betont er die Bedeutung des Sprechens und des gemeinsamen Handelns, dass die Unterdrückten aus ihrer passiven Rolle befreit. Vgl. Taylor, Charles: Einige Überlegungen zur Idee der Solidarität, in: Ders. (HG.): Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt am Main 2002, S. 51-63.

¹³⁸ Die Solidarität kann nur entstehen, wenn es bei den Unterdrückten die Bereitschaft gibt, erlittenes Unrecht zu verzeihen und sich mit den Privilegierten zu versöhnen. Auf der anderen Seite müssen die Starken bereit sein, einen Ausgleich mit den Schwachen einzugehen. Zum Verhältnis von Solidarität und Versöhnung vgl. Arendt: Denktagebuch, S. 4-7.

5.2. Die *philia politike*

Der Begriff der *philia politike* geht auf Aristoteles¹³⁹ zurück und beruht auf einem antiken Freundschaftsverständnis, das Freundschaft im Gegensatz zur neuzeitlichen Auffassung nicht als Intimität begreift.¹⁴⁰ Intimität als Grundlage einer Freundschaft erfordert immer die Exklusion der anderen, da das Besondere, das allein mit dem Freund geteilt wird, die Freundschaft erst konstituiert.¹⁴¹ Ebenso wie das Mitleiden und die romantische Liebe überwindet diese Form der Freundschaft die Distanz zwischen zwei Menschen und kann daher im Politischen nicht von Bedeutung sein.¹⁴² Die Prinzipien, die der *philia politike* zugrunde liegen, ermöglichen hingegen die Inklusion aller (auch der Unbekannten), da sie sich auf die gemeinsame Welt und ein gemeinsames Interesse beziehen. Dieses gemeinsame Interesse bringt Aristoteles zufolge die Eintracht hervor, die Ausdruck der politischen Freundschaft ist:

„Auch die *Eintracht* scheint eine Art von Freundschaft zu sein, ohne daß man sie mit Gleichheit der Ansichten verwechseln darf. Denn diese findet sich auch da, wo man sich gar nicht kennt. [...] [M]an bezeichnet eine Stadt als einträchtig, wenn die Bürger über ihre Interessen einer Meinung sind, dieselben Absichten verfolgen und die gemeinsam gefaßten Beschlüsse auch zur Ausführung bringen. Einträchtig ist man also in Dingen, die dem Gebiet des Handelns angehören, und zwar in solchen, die wichtig sind und beiden oder allen zukommen können[.]“¹⁴³

Die politische Freundschaft entsteht, da die *polis*-Bewohner durch ein gemeinsames Interesse, nämlich das gemeinsame Wohlergehen, das Aristoteles auch als *eudaimonia* (gelingendes Leben) bezeichnet, miteinander verbunden sind.¹⁴⁴ Aus diesem Grund ist die *philia politike* zur Einbeziehung aller fähig, die dieses Interesse teilen. Die grundsätzliche Verständigung auf ein gemeinsames Ziel bedeutet jedoch nicht, dass es keinen Dissens und keine Interessengegensätze mehr geben kann: Die Eintracht beinhaltet gerade nicht die Gleichheit der Ansichten, sondern sie drückt die Bereitschaft aus, mit den anderen in einer Welt zu leben und sie als Gleichrangige zu akzeptieren und zu respektieren.¹⁴⁵

Auf diese Konzeption bezieht sich Arendt, wenn sie Freundschaft als Basis einer politischen

¹³⁹ Zu den verschiedenen Freundschaftsbegriffen und Grundlagen von Freundschaften bei Aristoteles vgl. Wolf, Ursula: Aristoteles' Nikomachische Ethik, Darmstadt 2002, S. 213-224 (im Folgenden zitiert als: Wolf: Aristoteles).

¹⁴⁰ Vgl. Schulz, Peter: Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität (Alber Praktische Philosophie, Bd. 64), München 2000, S. 11.

¹⁴¹ Vgl. Arendt: Vita, S. 48f.

¹⁴² Die verschiedenen Liebes- und Freundschaftsbegriffe bei Arendt lassen sich in zwei Kategorien aufteilen: in die politischen und unpolitischen Formen der Liebe bzw. Freundschaft. Die politische Freundschaft, die Solidarität und die antike »Liebe zur Unsterblichkeit« sind mit dem Politischen vereinbar, da sie nicht auf Natürlichkeit beruhen und die Distanz zwischen den Menschen bewahren. Dem gegenüber stehen die romantische Liebe, die Freundschaft (im Sinne von Intimität), das Mitleiden, das Mitleid und die Brüderlichkeit, die aufgrund einer emotionalen Bindung bestehen und so den weltlichen Zwischenraum überwinden. Vgl. Chiba: Arendt, S. 510ff.

¹⁴³ Aristoteles: Ethik, S. 219; Hervorhebung im Original.

¹⁴⁴ Vgl. Wolf: Aristoteles, S. 223.

¹⁴⁵ Vgl. Chiba: Arendt, S. 509f.

Identität und einer politischen Gemeinschaft bezeichnet.¹⁴⁶ Doch anders als Aristoteles und weitere antike Autoren kann Arendt die Idee einer allgemeinen Vorstellung des »guten Lebens« nicht vertreten, da diese auch das Ende der menschlichen Pluralität bedeuten würde.¹⁴⁷ Für sie ist das zentrale Element der politischen Freundschaft das Miteinander-Sprechen:

„Für die Griechen aber lag das eigentliche Wesen der Freundschaft im Gespräch, und sie waren der Meinung, daß das dauernde Miteinander-Sprechen erst die Bürger zu einer Polis vereinigte. [...] Denn menschlich ist die Welt nicht schon darum, weil sie von Menschen hergestellt ist, und sie wird auch nicht schon dadurch menschlich, daß in ihr die menschliche Stimme ertönt, sondern erst, wenn sie Gegenstand des Gesprächs geworden ist.“¹⁴⁸

Diese Menschlichkeit der Welt ist die Grundlage einer solidarischen Gemeinschaft, weil sich die Mitglieder im Gespräch verständigen und eine gemeinsame Welt erschaffen.¹⁴⁹ Sie sind aufeinander angewiesen, da die Welt ohne die anderen nicht existieren könnte. Diese Verbindung besteht nicht von Natur aus, sie wird erst durch das gegenseitige Versprechen, gemeinsam in der Welt zu Leben und einander zu achten, konstituiert.¹⁵⁰ Daher beruht sie nicht auf Homogenität, sondern auf Anerkennung und Respekt¹⁵¹, sodass Meinungsverschiedenheiten und Dissens nicht das Ende der politischen Freundschaft bedeuten.¹⁵² Die politische Freundschaft darf nicht mit dem Konzept der Brüderlichkeit verwechselt werden, dem die Vorstellung einer natürlichen, präpolitischen Verbindung aller Bürger zugrunde liegt.¹⁵³

Die politische Freundschaft, wie auch die Solidarität, beruht auf dem, was Arendt *philanthrophia*, die »Liebe zu den Menschen« nennt.¹⁵⁴ Es ist die Bereitschaft gemeinsam mit anderen in Freundschaft und gegenseitiger Achtung in der Welt zu leben.¹⁵⁵ Die Motivation zu diesem

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 532.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 521.

¹⁴⁸ Arendt: Menschlichkeit, S. 40.

¹⁴⁹ Vgl. Zertal, Idith: Hannah Arendt on Friendship, in: Meints, Waltraud/Daxner, Michael/Kraiker, Gerhard (HGG.): Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit, Bielefeld 2009, S. 57-70, S. 61f. (im Folgenden zitiert als: Zertal: Arendt).

¹⁵⁰ Zur Bedeutung des Versprechens als Grundlage der Freundschaft vgl. Arendt: Vita, S. 313-317 und König, Helmut: Freundschaft, in: Merkur 10/11 (2013): Wir? Formen der Gemeinschaft in der liberalen Gesellschaft, S. 893-904, S. 900f.

¹⁵¹ „Der Respekt ist wie die Aristotelische *φιλία πολιτική* [*philia politike*] eine Art »politischer Freundschaft«, die der Nähe und der Intimität nicht bedarf; er drückt aber die Achtung vor der Person aus, die aber in diesem Fall aus der Entfernung gesehen ist, welche der weltliche Raum zwischen uns legt[.]“ Arendt: Vita, S. 310.

¹⁵² Vgl. Zertal: Arendt, S. 60.

¹⁵³ Das Konzept der Brüderlichkeit, das unter anderem von Rousseau vertreten wird, beruht im Gegensatz zur Solidarität und zur politischen Freundschaft auf der Annahme, dass es eine natürliche Verbindung zwischen allen Bürgern eines Staates gibt, die oftmals mit einer gemeinsamen ethnischen Abstammung begründet wird. Die Brüderlichkeit beinhaltet also immer einen homogenisierenden Naturalismus, der in dem Bild des »Volkkörpers« Ausdruck findet, und die Exklusion der anderen, die dieser (ethnischen) Gruppe nicht angehören, zur Folge hat. Es ist daher antipluralistisch und kann nicht die Grundlage einer politischen Gemeinschaft im Sinne Arendts sein. Vgl. Chiba: Arendt, S. 511-516.

¹⁵⁴ Arendt spricht an einigen Stellen ihrer Werke von der »*amor mundi*«, der Liebe zur Welt. Die Passagen lassen vermuten, dass die politische Freundschaft Ausdruck dieser *amor mundi* ist, da sie die Bereitschaft zeigt, mit anderen Menschen in der Welt leben zu wollen. Vgl. Arendt: Denktagebuch, S. 522f. und S. 539f. und Chiba: Arendt, S. 532ff.

¹⁵⁵ Vgl. Arendt: Menschlichkeit, S. 42.

»In-der-Welt-Sein« ist die Bereicherung, die wir durch andere Menschen erfahren. In völliger Isolierung verlöre jede Tätigkeit, die über die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse hinausginge, ihren Sinn, da niemand da wäre, der sie wahrnehmen könnte. Die Bedeutung eines Gegenübers für die Sinnhaftigkeit der eigenen Handlungen wird an einem Zitat John Adams‘ deutlich: „Hätte Robinson Crusoe auf seiner Insel die Bibliothek von Alexandria zu seiner Verfügung gehabt und die Gewißheit, niemals wieder ein menschliches Antlitz zu sehen, würde er je ein Buch geöffnet haben?“¹⁵⁶ Erst das Auftreten in der Welt kann das menschliche Leben über die reine Befriedigung natürlicher Notwendigkeiten erheben und ihm einen Sinn verleihen.¹⁵⁷ Denn es ist das gemeinsame Handeln, in dem sich das spezifisch Menschliche zeigt: „Als Handelnde, die nur innerhalb der gemeinsam bewohnten Welt und nur durch ausdrückliche Realisierung dieses Gemeinsam-seins handeln können, sind Menschen wirklich Menschen im Sinne einer spezifischen Menschlichkeit.“¹⁵⁸

Die anderen Menschen und die Welt, in der wir ihnen begegnen, sind erst die Bedingung unserer Freiheit und unseres Mensch-Seins in all seinen Facetten.¹⁵⁹ Daher muss es das Bestreben der Menschen sein, diese Welt zu erhalten und die Teilhabe aller zu ermöglichen. Die Sorge um diese gemeinsame Welt äußert sich in der Solidarität.

6. Resümee

Das Mitleiden und das Mitleid sind beide, gemessen an Hannah Arendts Verständnis von Politik, antipolitische Regungen, da sie in Widerspruch zu den grundlegenden Prinzipien des Politischen stehen. Das Mitleiden kann als Leidenschaft, bei der das Leid eines anderen als eigenes erfahren wird, nur in der Privatheit existieren, da es auf der völligen Identifikation mit dem Leidenden beruht. So stellt es eine Verbindung zwischen zwei Menschen her, die alle anderen ausschließt, und ist daher politisch bedeutungslos, weil es in der Welt als Ort des Politischen nicht öffentlich in Erscheinung treten kann. Das Mitleid als sentimentales, selbstbezogenes Gefühl ist zwar in der Lage, sich öffentlich zu äußern, dennoch ist es nicht politisch im Sinne Arendts, da es sich allein auf den Mitleidigen bezieht und innerlich bleibt.

Erst wenn das Mitleid zum Maßstab der Politik erhoben wird oder wie im Fall der Französischen Revolution zur Konstitution einer Nation dient, erlangt es Bedeutung für das Politische, wo es jedoch zerstörerisch wirkt, da es immer eine Freund-Feind-Unterscheidung vornimmt:

¹⁵⁶ Adams, John: Discourses on Davila, zitiert nach: Arendt: Revolution, S. 87.

¹⁵⁷ Vgl. Arendt: Vita, S. 33f.

¹⁵⁸ Arendt: Denktagebuch, S. 204; Hervorhebung im Original.

¹⁵⁹ Ausführliche Erläuterungen der Frage, warum die Pluralität der anderen anzuerkennen ist und wie Arendt dies begründet, finden sich bei Förster: Sorge, S. 217-243 und Volk: Ordnung, S. 223-230.

in die Elenden und die Privilegierten. Die Mitleidigen assoziieren sich mit den Elenden und handeln *für sie gegen* die Privilegierten. Deren Interessen können in dieser Handlungslogik nicht mehr berücksichtigt werden, die Bedürfnisse der Elenden sind der alleinige Zweck allen Handelns. Die Handlungen, die aus Mitleid geschehen, folgen daher der Logik des Herstellens, die unpolitisch ist und zur Gewaltsamkeit tendiert. Zugleich ist das Handeln für andere immer paternalistisch, da den Menschen, deren Interessen vertreten werden, die Fähigkeit selbstständig zu handeln abgesprochen wird. Politische Freiheit, die sich im gemeinsamen Handeln freier und gleicher Individuen äußert, kann das Mitleid folglich nicht hervorbringen. Beide Regungen, das Mitleiden und das Mitleid, sind fernerhin antipolitisch, da sie die Pluralität der Menschen, die Arendt zufolge eine der Grundlagen des Politischen ist, nicht wahrnehmen können – das Mitleiden, weil es sich immer nur auf eine konkrete Person bezieht und alle anderen Menschen ausblendet, das Mitleid, weil es die Menschen in zwei abstrakte Gruppen, die Elenden und die Privilegierten, einteilt. Die Sorge des Mitleidens gilt nur einem Menschen, die Sorge des Mitleids einem abstrakten Menschenbild. Die Sorge um die Welt, die der Gegenstand des Politischen ist, bewegt keines von beiden.

Dem gegenüber stellt Arendt die Solidarität, deren Ziel es ist, eine dauerhafte Interessengemeinschaft zwischen den Schwachen und den Starken zu etablieren, die nicht auf Gefühl und Sentimentalität, sondern auf Vernunft abwägungen beruht. Nur die Vernunft ist in der Lage die Interessen aller Beteiligten wahrzunehmen und einen Kompromiss zu vermitteln, der die Lage der Unterdrückten verbessert, doch die Rechte und die Freiheit der anderen bewahrt. Die Aushandlung eines solchen Kompromisses kann nur durch einen öffentlichen Diskurs erfolgen, an dem alle Mitglieder der Gemeinschaft teilnehmen, um ihre Interessen zu vertreten. Der Ort, an dem dieser Austausch erfolgen kann, ist die gemeinsame Welt, der Raum des Politischen. Solidarität existiert nicht von Natur aus. Sie bildet sich erst im gemeinsamen Gespräch und daher muss sie immer bestrebt sein, den gemeinsamen Raum zu erhalten und ihn nicht den Interessen einer Gruppe zu opfern. Vor der Sorge um den Menschen muss für die Solidarität die Sorge um die Welt stehen, da es ohne die Welt keine Solidarität geben kann. Diese ist Teil des Politischen, da sie die Interessen aller wahrnimmt, die Pluralität erhält und die Freiheit in Form gemeinsamen Handelns ermöglicht.

Das Wissen um die Bedürfnisse und Interessen der anderen allein reicht jedoch nicht aus, um eine Solidargemeinschaft zu begründen. Es bedarf der Verbundenheit und eines gegenseitigen Verantwortungsgefühls, das die Mitglieder motiviert, Kompromisse zu schließen und eine Interessengemeinschaft zu etablieren. Diese Verbindung lässt sich als politische Freundschaft charakterisieren, die auf gegenseitiger Anerkennung und Respekt beruht. Sie ist Ausdruck der

Bereitschaft, mit anderen Menschen gemeinsam in der Welt zu leben, da erst die Anwesenheit der anderen diese Welt menschlich macht und dem eigenen Leben einen Sinn verleiht.

Wie muss sich Solidarität folglich im politischen Raum äußern? Solidarität darf nicht bedeuten, die Interessen der Unterdrückten an deren Stelle zu vertreten, sondern das vorrangige Ziel der Solidarität muss es sein, eine Welt zu erschaffen und zu bewahren, in der die Unterdrückten ihre Interessen selbst vertreten können. Nur so können diese ihre passive Rolle ablegen und Selbstbewusstsein erlangen, indem sie öffentlich in Erscheinung treten. Dass die Unterdrückten ihre Angelegenheiten selbst vertreten, bedeutet jedoch nicht, dass jeder nur die eigenen Interessen im Blick hat, sobald der öffentliche Raum besteht. Der Solidarische handelt gemeinsam mit den Unterdrückten in der Welt. Diese Assoziation beruht nicht auf Tugend oder Zwang, sondern auf Freiwilligkeit und Menschlichkeit.

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah (2002): Denktagebuch 1950-1973, 2 Bd., München ²2003.

Arendt, Hannah (1970): Macht und Gewalt, München ²²2013.

Arendt, Hannah (1963): On Revolution, New York 1965.

Arendt, Hannah (1963): Über die Revolution, München 1974, S. 114.

Arendt, Hannah (1958): Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München ¹³2013.

Arendt, Hannah (1971): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München ⁷2014.

Arendt, Hannah (1959): Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing, München 1960.

Arendt, Hannah (1993): Was ist Politik?, München ⁴2010.

Arendt, Hannah (1968): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München 1994.

Aristoteles (o.J.): Nikomachische Ethik (Aristoteles. Philosophische Schriften, Bd.3), Hamburg 1995.

Boyd, Richard: Pity's Pathologies Portrayed. Rousseau and the Limits of Democratic Compassion, in: Political Theory 32 (2004), S. 519-546.

Canovan, Margaret: A Case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt, in: Political Theory 11 (1983), S. 105-116.

Canovan, Margaret: The Limits of Seriousness: Rousseau and the Interpretation of Political Theory, in: European History Quarterly 2 (1972), S. 1-24.

Chiba, Shin: Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship and Citizenship, in: The Review of Politics 57 (1995), S. 505-535.

Förster, Jürgen: Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handels. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 465), Würzburg 2009.

Habermas, Jürgen: Die Geschichte von den zwei Revolutionen, in: Ders.: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main 1981, S. 223-228.

König, Helmut: Freundschaft, in: Merkur 10/11 (2013): Wir? Formen der Gemeinschaft in der liberalen Gesellschaft, S. 893-904.

Lessing, Gotthold Ephraim (1756): Brief an Friedrich Nicolai, in: Schulte-Sasse, Jochen (HG.): Gotthold Ephraim Lessing, Moses Mendelssohn, Friedrich Nicolai. Briefwechsel über das Trauerspiel, München 1972, S. 55.

Petition der Sektion »Guillaume Tell« an den Nationalkonvent, in: Markov, Walter/Soboul, Albert (HGG.): Die Sansculotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794, Berlin 1957, S. 247-251.

Reshaur, Ken: Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt, in: Canadian Journal of Political Science 25 (1992), S. 723-736.

Rousseau, Jean-Jacques (1755): Brief an Herrn Philopolis, in: Kurt Weigand (HG): Schriften zur Kulturkritik, Hamburg ⁵1995, S. 269-283.

Rousseau, Jean-Jacques (1762): Der Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Wiesbaden ²2012.

Rousseau, Jean-Jacques (1762): Emil oder Über die Erziehung (Bd. 2), Leipzig [o.J.].

Rousseau, Jean-Jacques (1755): Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, in: Kurt Weigand (HG): Schriften zur Kulturkritik, Hamburg ⁵1995, S. 77-268.

Schulin, Ernst: Die Französische Revolution, München 1988.

Schulz, Peter: Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität (Alber Praktische Philosophie, Bd. 64), München 2000.

Soboul, Albert: Die große Französische Revolution. Abriss ihrer Geschichte (1789-1799), Frankfurt am Main 1983.

Taylor, Charles: Einige Überlegungen zur Idee der Solidarität, in: Ders. (HG.): Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt am Main 2002, S. 51-63.

Thürmer-Rohr, Christina: Freundschaft und Freiheit, in: Meints, Waltraud/Daxner, Michael/Kraiker, Gerhard (HGG.): Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit, Bielefeld 2009, S. 33-56.

Volk, Christian: Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts (Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, Bd. 17), Baden-Baden 2010.

Wolf, Ursula: Aristoteles' Nikomachische Ethik, Darmstadt 2002.

Zertal, Idith: Hannah Arendt on Friendship, in: Meints, Waltraud/Daxner, Michael/Kraiker, Gerhard (HGG.): Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit, Bielefeld 2009, S. 57-70.