

Herausgegeben von
Frauke Höntzsch, Martin Oppelt,
Adrian Paukstat, Paul Sörensen

Theoretische Manöver. Politische Ideengeschichte im Deutungskampf

Theoretische Manöver

Theoretische Manöver

Politische Ideengeschichte im Deutungskampf

Herausgegeben von

Frauke Höntzsch

Martin Oppelt

Adrian Paukstat

Paul Sörensen

Um aus dieser Publikation zu zitieren, verwenden Sie bitte diesen Link:
[<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:384-opus4-1236085>]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über dnb.dnb.de abrufbar.

Der Gesamtband wird von den Herausgeber:innen, die jeweiligen Beiträge von den Autor:innen Open Access unter der Lizenz CC-BY-NC-4.0 veröffentlicht. Alle Text- und Bildzitate sind urheberrechtlich geschützt.

© 2025

Herausgeber:innen und Autor:innen

Herstellung und Verlag: BoD – Books on Demand, Norderstedt

ISBN: 9783819241956

Inhalt

Zur Einleitung	5
I. Deutungskämpfe im Arsenal	
Wie viel Konflikt verträgt die Politie? Hannah Arendt und Dolf Sternberger im Disput über die gute Ordnung <i>Grit Straßenger</i>	11
Vereint und versöhnt? Umkämpfte Semantiken der Verbündung <i>Eva Marlene Hausteiner</i>	27
Machiavelli als stumpfe Waffe? Disqualifikation eines Klassikers (Marianne Weickert, René König, Wilhelm Waetzoldt) <i>Christian E. Roques</i>	41
Montesquieu gegen Machiavelli. Judith Shklars ideenpolitische Auseinandersetzung mit der Cambridge School <i>Rieke Trimçev</i>	61
Der kurze Sommer der Demokratie. Die vergessene Vorgeschichte der US-amerikanischen Gründung <i>Dirk Jörke</i>	79
Abwehr oder Vernichtung? Zum Streit zwischen Hermann Heller und Carl Schmitt <i>Reinhard Mehring</i>	93

II. Deutungskämpfe im Archiv

Der Sinn der Geschichte: Hegels objektiver Geist der Freiheit
und die Perspektiven eines liberalen Narrativs 113
Karsten Fischer

Zur Politik des Privatrechts. Otto von Gierke und die Entstehung des 133
Bürgerlichen Gesetzbuchs im Lichte einer Ideenpolitik des Privateigentums
Max Klein

Hannah Arendt – Denkerin der Freundschaft 149
David Terwiel

Kampf dem preußischen Obrigkeitsstaat. 163
Verwaltungsföderalismus bei Remigranten aus den USA 1930–1960
Siegfried Weichlein

Politische Rhetorik bei Tocqueville und Marx 183
Harald Bluhm

III. Die Disziplin im Deutungskampf: Über Archiv und Arsenal (hinaus)

Von Weimar und Wien nach Berlin... 201
Präfigurative politische Ideengeschichte am Beispiel demokratischen Eigentums
Paul Sörensen

„Gedanken, die sich selber nicht verstehen“ 223
Zur utopischen Zitierbarkeit von Archiv und Arsenal
Adrian Paukstat

Politische Ideengeschichte als Erfahrungsspeicher 243
Martin Oppelt

Gründeln statt Begründen. 259
Politikwissenschaftliche als postmoderne Ideengeschichte
Frauke Höntzsch

Hannah Arendt – Denkerin der Freundschaft

David Terwiel

1. Einführung

Hannah Arendt gilt als eine Meisterin, nicht aber als eine Denkerin¹ der Freundschaft (vgl. Thürmer-Rohr 2019: 58). Zwar hat sie zahllose Freundschaften geführt, von denen die viel rezipierten Briefwechsel bis heute Zeugnis ablegen, aber in den theoretischen Debatten um Freundschaft hat sie keine relevante Stimme. Dabei beschäftigt „der Gedanke der Freundschaft [...] Arendt zeitlebens und ist in beinahe allen ihren Schriften gegenwärtig“ (Nordmann 2015: 392). Ihr Interesse an der Freundschaft ist nicht nur persönlicher Natur, denn Freundschaft wird von ihr als ein Begriff des Politischen reflektiert, als eine „eminent republikanische Tugend“ (Arendt 2016a: 12), die die Verantwortung gegenüber der Welt ins Zentrum stellt. Die Tugend der Freundschaft verweist tief auf Arendts grundsätzliches Verständnis des Politischen und Klaus Dieter Eichler bemerkt treffend, Arendt mache „am Modell der Freundschaft die ‚Substanz‘ des Politischen anschaulich und eine Abstraktheit konkret“ (Eichler 2006: 20). Gemeint ist die Pluralität, die das Politische wesentlich ausmacht und in der Freundschaft als Bedingung eines gelingenden Miteinanders erfahrbar wird.

In der Politikwissenschaft beschränkt sich das Desinteresse an der Freundschaft nicht nur auf Arendt, sondern auf den Freundschaftsbegriff ganz allgemein. Auch wenn die Unterscheidung zwischen Freund und Feind zu den prominentesten des Politischen gehört, so bleibt die Freundschaft doch ein merkwürdig unpolitisch klingender Begriff (vgl. Derrida 2002: 122 ff.). Als wären alle politischen Fragen gelöst, sobald man jemanden zu seinen Freunden zählt. Im Gegensatz dazu, beginnen für Arendt die politischen Fragen erst dort, denn Politik ist für sie keine Frage danach, wie man sich gegen Feinde oder Gegner durchsetzt, sondern wie man eine Gemeinschaft bildet, ohne deren Pluralität zu gefährden. Der politische Anspruch richtet sich also nicht nach außen, sondern auf die

¹ Die verwendeten Personenbezeichnungen beziehen sich immer gleichermaßen auf weibliche, männliche und diverse Personen. Auf eine Doppelnennung und gegenderte Bezeichnungen wird zugunsten einer besseren Lesbarkeit verzichtet.

eigene Gruppe und die Frage, wie man über Differenzen hinweg in Beziehung sein kann. Die Antwort bei Arendt lautet, dass die Freundschaft „das eigentliche Band zwischen den Bürgern sein sollte“ (Arendt 2013b: 41). Dieses Band entwickelt Arendt aus einer Kombination von ideengeschichtlichen Referenzen – allen voran Aristoteles –, ihren Erfahrungen freundschaftlicher Praxis und der für sie typischen denkerischen Abgrenzungsbewegungen, die Begriffe aus ihrer Kontrastierung gewinnt: „Ich beginne also immer alles, indem ich sage: A und B sind nicht dasselbe“ (Arendt 2013a: 114). Arendt lässt sich von der Antike inspirieren und leitet aus den dortigen Fundstücken eine eigenständige Begriffsbildung ab (vgl. Euben 2006: 151). Diese Begriffe, die sie aus der Antike schöpft, haben eine merkwürdige Autorität, denn einerseits lädt Arendt sie durch den Polis-Bezug mit einer gewissen Ursprungsrhetorik auf und auf der anderen Seite geht sie so freihändig mit ihnen um, dass sie trotz ihrer antiken Patina anschlussfähig für die Debatten ihrer Zeit werden. Dadurch erzeugt Arendt die für sie typische Irritation, aus der heraus man ihre Begriffe weder sofort annehmen noch zurückweisen kann.

„Das Interesse an der Antike beruht auf ihrer Kritik der Moderne“ (Llanque 2020: 237). Das gilt auch und besonders für die Freundschaft, die Arendt häufig als einen Kontrastbegriff gegen moderne Konzepte – zum Beispiel Liebe, Brüderlichkeit oder Souveränität – in Stellung bringt. Arendt hält die moderne Tradition des politischen Denkens für gescheitert und sucht deswegen in kritischer Absicht Begriffe, die von dieser modernen Tradition unbescholten geblieben sind. Dafür ist die Freundschaft geradezu ideal, denn sie ist, trotz ihrer politischen Bedeutung in der Antike, im Zuge der weltentfremdeten und sicherheitsbedürftigen Moderne in politische Vergessenheit geraten und in die Sphäre des Privaten gerückt. Die Weltentfremdung, die Arendt für ein Charakteristikum der Neuzeit hält und die Menschen vereinzelt, weckt ein Sicherheitsbedürfnis, das Freunde nicht stillen können. Nicht zufällig gilt Thomas Hobbes als derjenige Theoretiker, der die Idee der Freundschaft endgültig aus dem Repertoire des Politischen getilgt hat, denn Freunde sind weder sicher noch bedrohlich. Hobbes gilt als „largely responsible for the modern marginalization of friendship in political science and political philosophy“ (Slomb 2019: 191). Diese Untauglichkeit für modernes politisches Denken macht die Freundschaft für Arendt interessant und anschlussfähig für ihr Projekt, das Politische neu zu beschreiben und zwar mit Begriffen, die sich einer Semantik der Gewalt widersetzen. Denn bei aller begrifflichen Uneindeutigkeit gilt Gewalt in der Regel nicht als eine Praxis, die unter

Freunden legitim ist. Arendt versucht also in den Perlen der Antike, Begriffe und Konzepte zu finden, die „nach dem vollendeten Traditionsbruch im Totalitarismus [für] eine Neu- bzw. Wiederbegründung des Politischen und eine neue politische Wissenschaft notwendig sind“ (Straßenberger 2005: 73).

In diesem Aufsatz möchte ich dafür werben, Arendt als eine Denkerin der Freundschaft zu verstehen und werde dafür im Folgenden die Kernbestandteile ihres Freundschaftsbegriffs darstellen und zeigen, wie sich diese in Arendts begriffliches Gesamtwerk einfügen.

2. Das Nein zur Freundschaft

Um Arendts Freundschaftsbegriff spürbar werden zu lassen, möchte ich eine kleine Anekdote über den Beginn der Freundschaft zwischen Hannah Arendt und Karl Jaspers erzählen, die im Laufe der Jahre für Arendt „das Modell der Freundschaft schlechthin“ (Kohn 2016: 90) wurde. Der britische Arendtforscher Jon Nixon markiert den Beginn dieser Freundschaft, die sich erst aus einer hierarchischen Beziehung zwischen Studentin und Professor zu einer Freundschaft auf Augenhöhe entwickeln musste, als die Studentin ihrem Professor das freundschaftliche ‚Nein‘ anbietet. Dazu kam es Anfang 1933 im Kontext des neuen Buches von Karl Jaspers über Max Weber und der Frage nach dem Deutsch-Sein (vgl. Arendt/Jaspers 1993: 52). Als Jüdin blickt Arendt anders auf das Thema des Deutsch-Seins bei Max Weber – und auch bei Karl Jaspers selbst – und thematisiert den Widerspruch gegenüber ihrem Mentor in einem Brief. Genau darin sieht Nixon den Kipppunkt zur Freundschaft: „Jaspers was still very much her mentor, having taken over her doctoral supervision in 1926. However, by the early 1930s the relationship had begun to shift towards more akin a friendship. Paradoxically, one of the main factors influencing this shift was a disagreement between them – or, more specifically, Arendt’s honesty in making explicit their difference of viewpoint“ (Nixon 2015: 90). Das ehrliche ‚Disagreement‘ ist das Angebot der Freundschaft, das Arendt Jaspers macht. Nicht die Einigkeit, die Harmonie oder ein besonderes Entgegenkommen wird zum symbolischen Auftakt der Freundschaft, sondern ein Dissens. Für Arendt ist ein freundschaftliches ‚Nein‘, also der Ausdruck einer abweichenden Meinung, die Bedingung miteinander befreundet zu sein.

Auf diese Weise eine Beziehung anzubieten, kann nur deshalb gelingen, weil Arendts Nein kein objektives, moralisches oder logisches Nein ist, sondern ein persönliches. Sie sagt nicht Jaspers liege grundsätzlich falsch, sondern dass sie als Jüdin in diesem Thema „zur Distanz verpflichtet sei“ (Arendt 1993: 52). Arendt zeigt hier ihre ‚Doxa‘, ihr ‚Mir-scheint‘, ihre Meinung. Das Meinen ist eine Art des Sprechens, die keine Allgemeingültigkeit beansprucht, sondern sich ganz auf den persönlichen Standpunkt bezieht, von dem aus die Welt erscheint. Es handelt sich bei der Doxa um „die Erfassung der Welt, ‚wie sie sich mir eröffnet‘. Sie war also nicht subjektive Fantasterei und Willkür, sie war aber auch nicht etwas Abso- lutes und Allgemeingültiges“ (Arendt 2016b: 47). Es ist eine Art des Sprechens, die nicht beansprucht, für alle richtig zu sein, sondern nur für die Person, die sie äußert, und darum ist dieses Nein auch keines, das Jaspers Meinung völlig ablehnt, sondern lediglich perspektiviert. Insofern ist das Meinen ein der Pluralität angemessenes Sprechen, weil seine Geltung an die Person gebunden ist und durch andere Meinungen nicht grundsätzlich in Frage gestellt wird. Dadurch entsteht ein Nebeneinander verschiedener Meinungen, für und gegen die dann auch gestritten werden kann. Gerade unter Freunden führt eine solche Meinungsverschiedenheit aber in der Regel nicht in einen destruktiven Streit, denn Freunde wollen und müssen die Differenz nicht beheben, keine Entscheidung treffen oder zu einem klaren Ergebnis kommen. Freunde müssen die Differenzen nicht ausräumen, weil ihr Zusammensein keine Einheit braucht. „Es ist klar, dass diese Art von Dialog, die kein Ergebnis braucht, um bedeutsam zu sein, für Freunde am besten geeignet ist und bei ihnen am häufigsten vorkommt“ (ebd.: 50). Die verschiedenen Perspektiven müssen nicht von der strengen Logik auf Richtigkeit geprüft werden oder zu einem höheren, objektiv-wahreren Standpunkt deliberieren, es ist für die Freunde schon genug, wenn sie zeigen wie ihnen die Welt erscheint. Indem Arendt darauf besteht, dass der Sinn eines solchen Gespräches selbst dann erfüllt wäre, wenn es ansonsten ganz und gar ergebnislos bliebe, markiert sie ihre strikte Ablehnung gegen jegliche Versuche das freundschaftliche Gespräch, instrumentell zu verstehen oder gar zu begründen. Der Sinn eines solchen ‚ergebnislosen‘ Gespräches besteht darin, dass sich die Freunde in einer Meinungsverschiedenheit kennenlernen. Man erfährt in diesen spielerisch-agonalen Diskussionen, wer man ist, weil man vor einem Publikum genötigt ist, sich selbst auf eine Perspektive festzulegen und diese zu begründen. Was hier unter Freunden geprobt wird, ist die Entwicklung und Aktualisierung einer Persönlichkeit. Sie entsteht wesentlich aus dem Versuch, im Zusammenspiel mit einem interpre-

tierenden Publikum etwas von sich und seinem einzigartigen Standort zu offenbaren und anderes zu verbergen. So verstanden zeigt der oft verschämt und entschuldigend gebrauchte Ausspruch, dass dieses oder jenes ‚bloß die eigene Meinung sei‘, seinen eigentlich selbstbewussten Sinn: Wer eine Meinung äußert, gibt sich damit eine Blöße, weil man sowohl sich als auch anderen zeigt, wer man als Person ist. Arendt verbindet also die freundschaftliche Meinungsverschiedenheit über den Personenbegriff mit dem delphischen ‚Erkenne dich selbst‘. „Nur dadurch, dass ich weiß, was mir scheint – nur *mir* allein, deshalb ist es für immer mit meiner konkreten Existenz verbunden –, kann ich je die Wahrheit begreifen“ (ebd.: 54). Durch das Aussprechen der Meinung offenbart sich die ‚Wahrheit‘, wer man als Person ist, und diese Möglichkeit der Selbsterkenntnis – unter den geschützten Bedingungen der Freundschaft – macht das ergebnislose Gespräch wertvoll. Arendt spielt in dieser Passage - in polemischer Absicht - mit den Begriffen Wahrheit und Meinung. Dabei ist mit ‚Wahrheit‘ hier nicht die absolute, philosophische Wahrheit gemeint; sondern eine individuelle Wahrheit, die sich in der philosophisch missachteten Meinung zeigt. Die Freunde sind bei diesem Gespräch das aktive Publikum, das als Zeuge fungiert und die offenbarte Person verbürgt und stabilisiert. In dieser Funktion wird auch ein konservativer Zug der Freundschaft sichtbar. Freunde sind bei Arendt keine Figuren, die das Handeln und die Veränderung motivieren, sondern eher um den Bestand besorgt sind. Damit steht Freundschaft mit einem problematischen Überschuss an Freiheit in Verbindung, den Arendt mit „alles ist möglich“ (Arendt 2013c: 811) umschreibt. Demnach gehen die größten moralischen und politischen Probleme von denjenigen aus, die sich völlig haltlos jederzeit neu erfinden können. Unter Freunden gilt hingegen ‚Quod licet Jovi non licet bovi‘ – wer ein bestimmter Jemand sein will, der darf nicht mehr alles tun (vgl. Arendt 2010: 121). Freunde sind also in diesem Arendt’schen Sinne eine stabilisierende Zeugengemeinschaft und Laboratorium der eigenen Person.

Mit dem Personenkonzept ist eine wichtige Eigenheit der Arendt’schen Freundschaftsidee angesprochen: Denn Personen brauchen Abstand, um in Erscheinung treten zu können. Nur auf Distanz können sie sichtbar werden und sie verschwimmen, sobald man ihnen zu nahekommt. Eine Person ist ein Oberflächenphänomen und diese Oberflächlichkeit muss durch Abstand respektiert werden. Persönlichkeit ist – um im Bild zu bleiben – wie eine Hülle des Menschen und wenn man ihr zu nah kommt, kann man durch diese Hülle der Persönlichkeit auf einen nackten Menschen blicken und ihn dabei in seiner ihm

selbst unverfügbaren Tiefe durchschauen. Auch diese tiefe Ebene hat ihren eigenen Liebreiz, aber dort kann keine einzigartige Persönlichkeit bestehen. Wer ganz durchschaut wird, der kann nicht mehr entscheiden, als welches *Wer* er in Erscheinung zu treten versuchen will und darum löst sich die Persönlichkeit in zu großer Nähe auf; man kann nicht mehr wählen was man zeigen will (vgl. Arendt 2011: 310).

Freundschaft formuliert also als ein wesentliches Charakteristikum gewisse Distanzansprüche, sie fordert „Respekt“ (ebd.). In der Freundschaft geht es nicht darum, sich in alle und die intimsten Karten blicken zu lassen, und darum wirkt Arendts Konzept von Freundschaft auch etwas reserviert. Freundschaft ist keine grenzenlose Nahbeziehung. Das wird auch in der Trauerrede deutlich, die Mary McCarthy – immerhin Arendts beste Freundin – zu ihrem Tod hielt. Darin bemerkte sie, dass Arendt zwar eine Meisterin der Freundschaft war, aber dennoch nicht wollte, „dass man sie *kannte*“ (McCarthy 2023: 101; Hervorhebung im Original). Das klingt aus dem Munde der besten Freundin erst wie ein Vorwurf, aber so ist es freilich nicht gemeint. Es ist Ausdruck des Respekts, den man vor Freunden einhalten muss, um der Persönlichkeit Platz zu lassen. Es ist dem Theater nicht unähnlich, bei dem jedes Stück auf einer Bühne oberflächlich präsentiert wird, und auch wenn man um die Oberflächlichkeit des Stückes weiß, sollte man nicht glauben, man käme dem Stück besser auf die Schliche, wenn man nur wüsste, wie es hinter der Bühne aussieht. Distanz und ein gewisses Maß an Verborgenheit ist kein Makel der Beziehung, sondern die Bedingung der Möglichkeit sich als einzigartige Persönlichkeiten zu begegnen, und diese Begegnung ist das spezifische ‚Geschenk‘ der Freundschaft.

3. Die Welt als *Phileton*

Freundschaft kann aber nicht nur die Erfahrung von Distanz und Differenz sein. Es braucht ein Bindeglied, durch das aus dem personalisierenden Meinungsstreit eine verbindliche Beziehung wird. Das Bindeglied einer Freundschaft nennt Arendt mit Aristoteles das *Phileton*, das eigentlich ‚liebenswertes Ding‘. Aristoteles bestimmt die Freundschaft als eine Beziehung, die nicht unvermittelt zwischen zwei Menschen besteht, sondern über ein Bindeglied gedacht ist. Diese Bindeglieder sind bei Aristoteles der Nutzen einer Freundschaft, die Lust oder idealerweise die Tugend. Dieses *Phileton* bestimmt maßgeblich die Architektur der

Freundschaft, die dadurch keine Paarbeziehung ist, sondern eine Dreiecksbeziehung“. Sie bezieht ein Drittes notwendig ein und eigentlich ist dieses Dritte dasjenige, worum es den Freunden geht. Bei einer Nutzenfreundschaft ist man beispielsweise mit einem Menschen befreundet, weil er einen Nutzen bringt, nicht aber weil er als Mensch darüber hinaus begehrenswert ist (vgl. Aristoteles 2020: 1156a15-20). Diesen Vorzug des *Philetons* vor dem Freund übernimmt Arendt. Bei ihr sind die Freunde vor allem an der Welt interessiert und nicht an dem Freund als Mensch. Der Freund stellt lediglich einen Zugang zur Welt bereit und deswegen können Freunde Distanz und Differenz zueinander aushalten.

Die Welt ist erstmal die Summe aller zwischenmenschlichen Angelegenheiten und liefert schlicht die Themen und Anlässe des freundschaftlichen Gesprächs. Freunde besprechen die Gesamtheit der weltlichen Dinge und positionieren sich mit ihren Meinungen zu und durch diese Themen. Dadurch eignen sich die Freunde diese Welt an, verleihen ihr Bedeutung und aus den Gesprächen und Diskussionen werden Geschichten, in denen die Personen eine Rolle spielen.

„Tatsächlich besteht Freundschaft zu einem großen Teil aus dem Sprechen der Freunde über Gemeinsames. Indem sie das tun, erhöht sich der Grad der Gemeinsamkeit noch. Sie artikuliert sich nicht nur deutlicher, sie entwickelt sich, sie weitet sich aus, und endlich wird sie im Laufe der Zeit und des Lebens zu einer kleinen Welt für sich, welche die Freunde sich teilen.“ (Arendt 2016b: 50)

Die Welt verbindet die Freunde mit einem geteilten Schatz an Geschichten, der von den Freunden bezeugt wird.

Die Welt ist aber nicht nur Thema der Freundschaft, denn was sie eigentlich so begehrenswert macht, ist die Möglichkeit in ihr auf eine spezifisch menschliche Art Heimat zu finden. Die Welt ist ein Ort der Pluralität, ein Ort an dem sich die Menschen in ihrer Verschiedenheit, Fremdheit und Einzigartigkeit begegnen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Welt sowohl vom Himmel als auch von der Erde, also vom Bereich des Göttlich-Metaphysischen wie auch der reinen Physik (vgl. Arendt 2018: 59 f.). Sowohl der Himmel als auch die Erde sind Orte, an denen der Mensch nur als einzelnes Wesen verstanden wird; zum Beispiel als Abbild Gottes, als prinzipielle Idee vom Menschen oder eben als biologisches Wesen. Sowohl im metaphysischen Bereich als auch im Bereich der Natur wird der Mensch immer als ein Einzelner gedacht. Die Welt ist im Gegensatz dazu der eigentliche Ort der Menschen im Plural, an dem sie sich auf spezifisch menschliche Weise begegnen können. Befreundet zu sein heißt darum, einen Zugang zu diesem

Raum der Verschiedenheit, zur eigentlichen Heimat der Menschen, bekommen zu wollen. Das Wunder der Freundschaft besteht also nicht darin, in dem Meer an verschiedenen Menschen auf der Welt einen zu finden, der einem gleicht – wie es beispielsweise Montaigne ausdrückt, wenn er die Freundschaft auf die Formel „Er ist ich“ (Montaigne 2000: 299) bringt –, sondern in der Erfahrung, dass diese Differenz zu einer Heimat für die einzigartige Person werden kann.

4. Die Treue zur Welt

Der Fokus der Freunde auf die Welt hat auch eine wichtige Implikation hinsichtlich der freundschaftlichen Loyalitäten. Freundschaft ist eine kritische Verbundenheit. Kritisch nicht gegenüber der Welt, aber kritisch gegenüber dem Freund, wenn er in Versuchung gerät, die Welt zu verraten. Der Freund, der als erstes ein Interesse an der Welt hat und erst in zweiter Linie an dem Freund, lässt es nicht durchgehen, wenn die Pluralität der Welt oder ihr faktischer Bestand an Geschichten geleugnet werden. Was nützt den Freunden sich eine Welt in Diskussion anzueignen und daran eine Persönlichkeit zu entwickeln, wenn diese Welt im verlogenen Handstrich umgedeutet werden könnte. Darum sind Freunde – mehr als alle anderen Beziehungen – der faktischen Wahrheit der Welt verpflichtet und so deutet Arendt auch die große Qualität der Freundschaft, nämlich die Treue. Ein treuer Freund ist vor allem wahrhaftig; er ist bereit die Wahrheit (auch gegen den Freund) zu verteidigen (vgl. Arendt 2016a: 38 f., 191).

Die Welt ist die *conditio sine qua non* der Freundschaft und darin besteht auch der Unterschied zur Liebe, bei der die Loyalität auf Seiten der Menschen liegt. Die Liebe ist für Arendt der Inbegriff der weltlosen Beziehung und damit das Gegenteil der Freundschaft. Die Welt wird von der Liebe ausgeblendet, denn dieser Differenzraum verstellt den Blick auf das Wesentliche. „Die Liebe verbrennt, durchschlägt wie der Blitz das Zwischen, d. h. den Welt-Raum zwischen den Menschen“ (ebd.: 372). Die Liebe – egal ob leidenschaftliche Liebe oder christliche Nächstenliebe – richtet sich ohne Ansehung der Person auf den Menschen und dafür ignoriert sie alle weltlichen Kontexte, die dem Menschen Persönlichkeit geben:

„Das heißt aber, daß der Scharfblick der Liebe gegen all die Aspekte und Qualitäten abblendet, denen wir unsere Stellung und unseren Stand in der Welt verdanken, daß

sie das, was sonst nur mitgesehen wird, in einer aus allen weltlichen Bezügen herausgelösten Reinheit erblickt. In der Leidenschaft, mit der die Liebe nur das Wer des Anderen ergreift, geht der weltliche Zwischenraum, durch den wir mit anderen verbunden und zugleich von ihnen getrennt sind, gleichsam in Flammen auf.“ (Arendt 2011: 309)

Aus dem Blick der Liebe wirken die unterschiedlichen Perspektiven eines Menschen auf dieses oder jenes Thema kleinteilig, selbst die konkreten Handlungen sind unbedeutend. In der Vergegenwärtigung der Tatsache, dass da ein geliebtes menschliches Wesen existiert, kann man die dann lächerlich wirkende Maske der Persönlichkeit durchschauen und dahinter den Menschen sehen, wie er ist. Menschen auf diese liebevolle, weltlose Art zu betrachten, macht den Blick wesentlich und lässt die Unterschiede klein und unbedeutend werden. Die weltliche Differenz wird „in der Liebe durchbrannt [...] und in der Freundschaft dauernd überbrückt“ (Arendt 2016a: 50 f.). Zwischen Liebe und Freundschaft besteht also ein grundsätzlicher Unterschied und auch wenn die Liebe natürlich im Privaten eine wichtige stabilisierende und schöne Erfahrung ist, so ist sie für Arendt im Bereich der menschlichen Angelegenheiten flach, weil sie nur gleiche Menschen kennt und verschiedene Personen übersieht.

Sich in liebevoller Harmonie, anstelle von freundschaftlicher Differenz, zu begegnen, ist eine gefährliche Verlockung, der man gerade in finsternen Zeiten, in denen die Welt feindselig erscheint, erliegen kann. Es ist viel leichter die Differenzen der Welt wegzuleugnen und sich auf eine weltlose Gleichheit zu berufen, aber damit verlieren die Freunde den Kontakt zur Welt und die Beziehung ihren konstitutiven Kern. Wie radikal Arendt das denkt, wird an einem Gedankenspiel aus der Rede zum Erhalt des Lessingpreises deutlich, wo Arendt selbst unter schlimmsten Umständen eine Flucht vor der Welt und ihrer Wirklichkeit verurteilt:

„So wäre es etwa unter den Verhältnissen des Dritten Reiches im Falle einer Freundschaft zwischen einem Deutschen und einem Juden nicht ein Zeichen von Menschlichkeit gewesen, wenn die Freunde gesagt hätten: Sind wir nicht beide Menschen? Damit wären sie der Wirklichkeit und der ihnen damals gemeinsamen Welt bloß ausgewichen; sie hätten sich nicht in der Verborgenheit und auf der Flucht vor ihr gegen sie gestellt. Im Sinne einer Menschlichkeit, welche die Wirklichkeit nicht wie den Boden unter den Füßen verloren hat, nämlich einer Menschlichkeit inmitten der Wirklichkeit der Verfolgung, hätten sie schon sagen müssen: ein Deutscher und ein Jude, und Freunde.“ (Arendt 2013d: 36)

Arendts Vorwurf ist, dass weltlose Homogenität zur Grundlage einer Beziehung gemacht wird, die nicht bereit ist die Realität der Welt anzuerkennen, die durchaus einen Unterschied zwischen Juden und Deutschen macht. Ohne die Anerkennung der Unterschiede in der Welt will Arendt die Freunde nicht für deren Menschlichkeit rühmen, sondern kritisiert deren Untreue gegenüber der Welt. Arendts Kritik ist harsch, aber sie will die Ignoranz gegenüber der Verschiedenheit nicht dulden, weil damit auch die Gegner der Diktatur ihren letzten Widerstand aufgeben, indem sie nicht an der Wirklichkeit festhalten. Die Anekdote zeigt die Tragik, die Arendt häufig mit dem Streben nach Liebe im Politischen zum Ausdruck bringt, denn das Ausweichen vor der Pluralität in die liebevolle Verschmelzung mit den Menschen kommt meist aus den besten Motiven. „Und gerade gegen diesen falsch verstandenen Humanismus, der Weltblindheit aus Menschenliebe propagiert, ist Arendt rigoros. Die anstrengende Herausforderung der Pluralität in der Welt darf nicht über die Abkürzung der friedlichen Homogenität des Menschseins umgangen werden“ (Terwiel 2024: 332). Weil aber die Versuchung dazu so hoch ist und die Motive scheinbar so edel, nennt Arendt die Liebe „die mächtigste aller antipolitischen Kräfte“ (Arendt 2011: 309 f.).

5. Angleichung und die Freude an der Pluralität

Neben dem *Phileton* als Strukturmerkmal der Freundschaft, bezieht sich Arendt auch bei der Beschreibung des politischen Wertes auf Aristoteles. Die große Leistung und politische Relevanz der Freundschaft besteht ihm zufolge in der Angleichung (*isasthenai*). Als Arendt Jaspers das Nein anbot, hat sie sich aus der hierarchischen Position auf Augenhöhe begeben und sich ihm dadurch angeglichen. „Der Prozess der ‚Angleichung‘ bedeutet natürlich nicht, dass die Freunde einander gleich werden, sondern vielmehr, dass sie gleichwertige Partner in einer gemeinsamen Welt sind – dass sie zusammen eine Gemeinschaft bilden“ (Arendt 2016b: 52). In der Welt, in der sich die Menschen per definitionem als Verschiedene begegnen, ist diese Angleichung nötig, denn wieso sollten die Menschen sonst je etwas anderes versuchen als die Vereinheitlichung der Differenz. Erst die Erkenntnis der Gleichwertigkeit erlaubt es, mit Verschiedenen zusammenleben zu wollen. „Diese ‚Angleichung‘ findet in allen Akten des Austausches statt – beispielsweise zwischen dem Arzt und dem Bauern – und beruht auf Geld. Die politische, nicht ökonomische Form der Gleichung aber ist die Freundschaft,

philia“ (ebd.: 51). Damit meint Arendt den Austausch an Meinungen, der unter Freunden ganz selbstverständlich geschieht und für jedes politische Gemeinwesen nötig ist. Durch Freundschaft wird der Sozialdemokrat nicht zum Konservativen, genauso wie Geld den Kunden nicht zum Verkäufer macht, aber es erlaubt das gleichwertige Miteinander in einer gemeinsamen Welt. Die abweichenden Meinungen zeigen den Freunden, dass sich diese gemeinsame Welt tatsächlich einem Einzelnen nie ganz erschließt und man die Hilfe der abweichenden Perspektive benötigt, um die Welt zu verstehen.

„Die Annahme war, dass sich die Welt jedem Menschen verschieden eröffnet, je nach seiner Stellung in ihr, und dass die ‚Gleichheit‘ der Welt, ihre Gemeinsamkeit (koinon, wie die Griechen sagten: allen gemein), ihre Objektivität (wie wir vom subjektiven Standpunkt der modernen Philosophie aus sagen würden) sich daraus ergibt, dass sich ein und dieselbe Welt jedem anders eröffnet und dass trotz aller Unterschiede zwischen den Menschen und ihren Stellungen in der Welt – und insofern ihren doxaí, ihren Meinungen – ‚du und ich beide Menschen sind‘.“ (Ebd.: 47 f.)

Diese Erkenntnis der Gleichwertigkeit soll, positiv formuliert, eine Lust am Miteinander aus Interesse an der Welt provozieren oder negativ einen Stachel gegen allzu souveräne Versuche der Alleindeutung setzen. Vor allem Letzteres betont Arendt im Kontext der Freundschaft immer wieder. Sie formuliert eine klare Haltung gegen alle Ansprüche auf absolute Gültigkeit im Politischen. Denn eine Wahrheit über die Welt, die behauptet, von der Persönlichkeit eines Menschen unabhängig zu sein, „kann es für uns Sterbliche nicht geben“ (ebd.: 54). Man ist eben ‚nur‘ ein Mensch unter Menschen, nicht mehr und nicht weniger. Diese Erkenntnis kann man zähneknirschend zur Kenntnis nehmen, aber für Freunde besteht darin ein Grund sich zu freuen, denn gäbe es eine absolute Wahrheit über die Welt, dann wäre der freundschaftliche Meinungsstreit hinfällig und bedeutungslos, dann gäbe es schlichtweg keine Freundschaft. Deswegen haben Freunde eine echte Freude an der Pluralität und bekommen ganz beiläufig „die politische Einsicht *par excellence*“ (Arendt 2016b: 53; Hervorhebung im Original), nämlich dass man durch den streitlustigen Meinungsaustausch die Welt besser versteht und mit den Fremden in eine fruchtbare, gleichwertige Beziehung treten kann.

Im modernen Verständnis des Politischen klingt eine solche Pluralitätsbeziehung wie eine maßlose normative Überforderung der Bürger, aber unter Freunden ist es ganz alltäglich gelebte und beinahe banale Praxis. Insofern ist Freundschaft eine Art Schule der Pluralität, in der man ganz selbstverständlich die Er-

fahrung macht, dass Pluralitätsbeziehungen möglich sind. Das macht Freundschaft zum relationalen Ideal eines „dissentiven Republikanismus“ (Straßenberger 2022: 479), der die Menschen im persönlichen Meinungsstreit über die öffentlichen Angelegenheiten in die Gemeinschaft integriert.

Literatur

- Arendt, Hannah, 2010: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2011: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2013a: Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto. In: Dies., Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, hg. von Ursula Ludz, München / Zürich, 73–116.
- Arendt, Hannah, 2013b: Über die Revolution, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2013c: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2013d: Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, München, 11–46.
- Arendt, Hannah, 2016a: Denktagebuch 1950–1973, hg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, Band 1 und 2, München / Berlin / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2016b: Sokrates. In: Dies., Sokrates. Apologie der Pluralität, hg. von Matthias Bormuth, Berlin, 34–86.
- Arendt, Hannah, 2018: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, hg. von Frauke A. Kurbacher, Hamburg.
- Arendt, Hannah / Jaspers, Karl, 1993: Briefwechsel 1926 – 1969, hg. von Lotte Köhler / Hans Saner, München / Zürich.
- Aristoteles, 2020: Die Nikomachische Ethik, übersetzt und hg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg.
- Derrida, Jacques, 2002: Politik der Freundschaft, Frankfurt (Main).
- Eichler, Klaus-Dieter, 2006: Die Freundschaft der Politik. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie 2006/1, 5–24.
- Euben, Peter J., 2006: Arendt's Hellenism. In: Dana Villa (Hg.), The Cambridge Companion to Hannah Arendt, Cambridge, 151–164.
- Kohn, Jerome, 2016: In Hannah Arendts Seminar. In: Hannah Arendt, Sokrates. Apologie der Pluralität, herausgegeben von Matthias Bormuth, Berlin, 86–95.

- Llanque, Marcus, 2020: Arendts Politikverständnis und seine Relevanz für das 21. Jahrhundert. In: Doris Blume / Monika Boll / Raphael Gross (Hg.), *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*, München, 237–248.
- McCarthy, Mary, 2023: Abschied von Hannah (1906–1975). In: *Hannah Arendt, Freundschaft in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*, hg. von Matthias Bornmuth, Berlin, 89–102.
- Montaigne, Michel de, 2000: Über die Freundschaft. In: Ders., *Essais*, Band 1, übersetzt von Hans Stilett, München, 258–304.
- Nixon, Jon, 2015: *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, London / New York.
- Nordmann, Ingeborg, 2015: Über die Liebe und die Räume der Freundschaft. In: *Hannah Arendt, Wahrheit gibt es nur zu zweien*, hg. von Ingeborg Nordmann, München / Berlin, 387–426.
- Slomb, Gabriella, 2019: As Thick as Thieves: Exploring Thomas Hobbes' Critique of Ancient Friendship and its Contemporary Relevance. In: *Political Studies* 67 (1), 191–206.
- Straßenberger, Grit, 2005: *Über das Narrative in der politischen Theorie*, Berlin.
- Straßenberger, Grit, 2022: Republikanismus. In: Wolfgang Heuer / Stefanie Rosenmüller (Hg.), *Arendt-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, Stuttgart, 442–447.
- Terwiel, David, 2024: *Freundschaft als Beziehung zur Welt. Zu einem Schlüsselbegriff bei Hannah Arendt*, Frankfurt (Main) / New York.
- Tömmel, Tatjana N., 2013: *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Berlin.
- Thürmer-Rohr, Christina, 2019: Anfreunden mit der Welt. Zum politischen Denken von Hannah Arendt. In: Dies., *Fremdheiten und Freundschaften. Essays*, Bielefeld, 53–68.