

Hannah Arendt

Annette Vowinckel

HANNAH ARENDT

Zwischen deutscher Philosophie und jüdischer Politik

Lukas Verlag

© by Lukas Verlag
Erstausgabe, 1. Auflage 2004
Alle Rechte vorbehalten

Lukas Verlag für Kunst- und Geistesgeschichte
Kollwitzstraße 57
D-10405 Berlin
<http://www.lukasverlag.com>

Umschlag, Layout und Satz: Verlag
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg

Printed in Germany
ISBN 3-936872-36-8

Inhalt

Einleitung	7
Von Marburg nach Paris	14
Emigration und Neuanfang	33
1951: Ein Buch über den Totalitarismus und ein Wiedersehen in Freiburg	50
Vom tätigen Leben und von der Liebe zur Welt	60
Menschen in finsternen Zeiten	68
Die Eichmann-Kontroverse	85
Über die Revolution	102
Heinrich Blücher	111
Hannah Arendt zwischen deutscher Philosophie und jüdischer Politik	118
Auswahlbibliographie	128

Einleitung

Als Hannah Arendt im Winter 1949/50 im Auftrag der Jewish Cultural Reconstruction erstmals seit ihrer Flucht im Jahr 1933 wieder nach Deutschland reiste, traf sie sich mit ihrem ehemaligen Lehrer und Liebhaber Martin Heidegger, den sie fast zwanzig Jahre lang nicht gesehen hatte, in Freiburg. Wenige Tage später schrieb sie ihm: »Dieser Abend und dieser Morgen sind die Bestätigung eines ganzen Lebens. Eine im Grunde nie erwartete Bestätigung.«¹

Kurz darauf besuchte Arendt Heidegger nochmals in dessen Freiburger Wohnhaus. Diesmal war auch Heideggers nationalistisch gesinnte Ehefrau Elfride zugegen, die offenbar das Gespräch auf die Frage der deutschen bzw. jüdischen Herkunft der Anwesenden lenkte. Wiederum schrieb Arendt im Anschluß an das Treffen einen Brief, diesmal an Elfride: »Was zwischen uns stand und wohl auch noch zwischen uns steht, waren niemals diese persönlichen Dinge, jedenfalls nicht für mein Bewußtsein. Sie haben doch aus Ihren Gesinnungen nie einen Hehl gemacht, tun es auch heute nicht, auch mir gegenüber nicht. Diese Gesinnung nun bringt es mit sich, daß ein Gespräch fast unmöglich ist, weil ja das, was der andere sagen könnte, bereits im vorhinein charakterisiert und (entschuldigen Sie) katalogisiert ist – jüdisch, deutsch, chinesisch. Ich bin jederzeit bereit, habe das auch Martin angedeutet, über diese Dinge sachlich politisch zu reden; [...] aber unter der Bedingung, daß das Persönlich-Menschliche draußen bleibt. Das argumentum ad hominem ist der Ruin jeder Verständigung, weil es etwas einbezieht, was außerhalb der Freiheit des Menschen steht.«² Gleichzeitig schrieb

- 1 Hannah Arendt an Martin Heidegger, 9.2.1950, Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar, zitiert nach: Hannah Arendt – Martin Heidegger. Briefe und andere Zeugnisse 1925–1975. Aus den Nachlässen, hg. v. Ursula Ludz, Frankfurt a.M. 1998 (im folgenden zitiert als: Briefe und andere Zeugnisse), S. 75.
- 2 Hannah Arendt an Elfride Heidegger, 10.2.1950, Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar (Briefe und andere Zeugnisse, S. 78).

Arendt an Martin Heidegger, persönlich seien ihr die Angriffe seiner Frau »ganz gleich«; sie habe sich »nie als deutsche Frau gefühlt und seit langem aufgehört, [sich] als jüdische Frau zu fühlen«.³

Daß Arendt die von Elfride Heidegger angeschnittene Frage nach ihrer deutschen bzw. deutsch-jüdischen Herkunft »ganz gleich« war, mag man jedoch kaum glauben. Zu sehr war ihre Biographie dafür geeignet, sie immer wieder in Loyalitätskonflikte zu bringen. Sie war in der Kant-Stadt Königsberg in einem sozialdemokratisch orientierten jüdischen Haushalt aufgewachsen, hatte das Gymnasium besucht und sich das gesamte Repertoire der abendländischen Bildung angeeignet. Sie las Altgriechisch und Latein, doch obwohl ihr Großvater Vorsitzender der Königsberger Jüdischen Gemeinde gewesen war, kannte Arendt nur Bruchstücke von Talmud und Thora und sprach kaum ein Wort Hebräisch. Da ihr Vater starb, als sie sechs Jahre alt war, konnte auch er ihr die jüdischen Traditionen nicht nahebringen.

Antisemitische Äußerungen ihrer Mitschüler wurden pragmatisch sanktioniert: Die Mutter, Martha Arendt, schrieb einen Beschwerdebrief an die Schulleitung, und Hannah bekam einen Tag schulfrei.⁴ Ähnlich verhielt es sich während des Studiums. Ihrem Professor für Theologie, Rudolf Bultmann, erklärte Arendt, sie erwarte, daß judenfeindliche Bemerkungen im Seminar nicht geduldet würden. Dennoch mußte sie einige Jahre später feststellen, daß sich einige ihrer vermeintlichen Freunde aus unterschiedlichsten Gründen den Nationalsozialisten anschlossen. »Ich lebte in einem intellektuellen Milieu«, erklärte sie nach dem Krieg, »ich kannte aber auch andere Menschen, und ich konnte feststellen, daß unter den Intellektuellen die Gleichschaltung sozusagen

3 Hannah Arendt an Martin Heidegger, 9.2.1950 (Briefe und andere Zeugnisse, S. 76).

4 Elisabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt a.M. 1986, S. 46. Vgl. Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache, Interview mit Hannah Arendt, in: Günther Gaus (Hg.): Zur Person. Portraits in Frage und Antwort, München 1964, S. 15–32 (im folgenden zitiert als: Gaus-Interview), hier: S. 20.

die Regel war. Aber unter den anderen nicht. Und das hab' ich nie vergessen. Ich ging aus Deutschland, beherrscht von der Vorstellung – natürlich immer etwas übertreibend –: Nie wieder! Ich rühre nie wieder irgendeine intellektuelle Geschichte an.«⁵

Nicht nur auf Martin Heidegger waren diese Sätze gemünzt, sondern auch auf Kommilitonen wie Benno von Wiese, der sich Arendts Ansicht nach aus purem Opportunismus bei den Nazis anbot.⁶ Daß sie sich von dem Überlaufen ihrer ehemaligen Freunde noch Anfang der sechziger Jahre schockiert zeigte, hatte allerdings nicht nur politische Gründe, sondern lag daran, daß sie die Fähigkeit zur Freundschaft stets als eine der wichtigsten menschlichen Fähigkeiten überhaupt empfunden hatte. Anlässlich der Verleihung des Lessing-Preises der Stadt Hamburg im Jahr 1959 erklärte sie, die Freundschaft sei ihr wichtiger als die Wahrheit, denn auch wenn es eine allumfassende, wissenschaftlich beweisbare und universal gültige Lehre gebe, mit deren Hilfe man die Welt erklären könnte, so würde sie doch mit Lessing fragen: »Wäre eine solche zwingend erwiesene Lehre es überhaupt wert [...], ihr auch nur eine einzige Freundschaft zwischen zwei Menschen zu opfern?«⁷

Als Hannah Arendt erstmals die Erfahrung machen mußte, daß Freunde korrumpierbar sind, konnte sie noch nicht ahnen, daß Deutsche versuchen würden, Europa »judenrein« zu machen. Während des Studiums war es ihr noch möglich gewesen, über den Antisemitismus in Deutschland hinwegzusehen; er beeinträchtigte das Lebensgefühl, aber wohl nicht mehr als die Weltwirtschaftskrise, die Arendt mit Hilfe eines Stipendiums der Notgemeinschaft für die deutsche Wissenschaft überstand.

5 Gaus-Interview, S. 23.

6 Benno von Wiese an Hannah Arendt, 17.10.1953, Library of Congress, Arendt Papers (im folgenden zitiert als: Arendt Papers) Cont. 15, Dok.-Nr. 010 977, und Hannah Arendt an Benno von Wiese, 3.2.1965, Arendt Papers, Cont. 15, Dok.-Nr. 010 327/8.

7 Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, in: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten, hg. v. Ursula Ludz, München 1989, S. 46.

Nach der Machtergreifung aber war es ihr unmöglich, sich der politischen Parteinahme zu enthalten. Nachdem sie einmal kurz verhaftet und wieder freigelassen worden war, sah sie sich gezwungen, Deutschland zu verlassen. Persönlichkeitsprägend war von nun an nicht nur das Emigrantendasein, sondern auch die Tatsache, daß Arendt sich für den Rest ihres Lebens in einem Loyalitätskonflikt befand: Sie war eine Bildungsdeutsche, doch ihre politische Solidarität galt den Juden. Sie las Schiller, Goethe, Kant, Hegel und Nietzsche, aber sie kritisierte die Mentalität der Deutschen aufs Schärfste. Sie unterstützte die Gründung eines jüdischen Staates im Mandatsgebiet Palästina, kritisierte aber die revisionistische Politik der israelischen Staatsgründer. Sie forderte, daß Adolf Eichmann vor Gericht gestellt werden sollte, machte sich aber während des Eichmann-Prozesses unverhohlen über die Staatsanwälte lustig, die sie für inkompetent hielt. In einem Brief an Karl Jaspers schrieb sie unverblümt: »Mein erster Eindruck: Oben die Richter, bestes deutsches Judentum. Darunter die Staatsanwaltschaft, Galizianer, aber immerhin noch Europäer. [...] Und vor den Türen der orientalische Mob, als sei man in Istanbul oder einem anderen halbasiatischen Land. Dazwischen, sehr prominent in Jerusalem, die Peies- und Kaftan-Juden, die allen vernünftigen Leuten hier das Leben unmöglich machen.«⁸

Möglich, daß Arendt sich gern mit dem israelischen Gericht und auch mit der israelischen Bevölkerung solidarisch erklären wollte. Dennoch konnte sie offenbar ihre Vorurteile gegen die »Ostjuden« und die kulturellen Einflüssen des vorderen Orients nicht unter Kontrolle bringen. Trotz ihrer jüdischen Herkunft verstand sie unter Bildung offenbar nur *deutsche* Bildung, unter Kultur nur deutsche, allenfalls noch französische, griechische oder lateinische Bildung. Folglich ließ sie sich dazu verleiten, nicht individuelle Urteile über individuelle Richter oder Staatsanwälte zu fällen, sondern – vermutlich motiviert durch das deutsch-jüdische Spannungsverhältnis, dem sie selbst per-

8 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 13.4.1961 (Briefwechsel, S. 472).

manent ausgesetzt war – in alte innerjüdische Ressentiments zu verfallen.

Die einzige Beziehung, in der das deutsch-jüdische Spannungsverhältnis nur selten für Konfliktstoff sorgte, war die zu ihrem zweiten Ehemann Heinrich Blücher. Blücher war ein deutscher Kommunist, der ebenfalls 1933 das Land verlassen mußte, aber seine politische Solidarität galt nicht nur der Arbeiterklasse, sondern auch den Juden. Seiner Frau bot er wie kein anderer die Möglichkeit, mit einem deutschen Mann verheiratet zu sein, ohne die eigene jüdische Existenz zu negieren.

In eine geradezu paradoxe Position hatte Arendt sich jedoch – noch bevor sie Blücher kennenlernte – aufgrund ihrer engen intellektuellen und persönlichen Bindungen an die deutschsprachige Philosophie manövriert. Trotz der durchaus schlechten Erfahrungen, die sie mit diesen deutschen Philosophen machte, war es ihr unmöglich, sich aus deren Geisteswelt zu lösen – auch und gerade da, wo sie sich mit den Angelegenheiten jüdischer Politik und Geschichte befaßte.

Besonders offensichtlich wurde das Paradox ihrer deutsch-jüdischen Doppelexistenz in Arendts Verhältnis zu Martin Heidegger, das nach einer intellektuell wie emotional stürmischen Phase in den zwanziger Jahren für lange Jahre ruhte, das insgesamt aber – mit einigen Unterbrechungen – immerhin fünfzig Jahre währte. Gerade im Hinblick auf dieses Verhältnis schrieb Ernest Gellner zwölf Jahre nach dem Tod Hannah Arendts: »Wenn es Hannah Arendt nicht gegeben hätte, dann müßte man sie wohl erfinden. Ihr Leben ist eine Parabel, nicht nur über unser Zeitalter, sondern über mehrere Jahrhunderte europäischen Denkens und europäischer Erfahrung.«⁹

Mehr als jeder andere prägte Martin Heidegger das Denken der jungen Hannah Arendt. Von ihm übernahm sie vor allem die phä-

9 Ernest Gellner: From Königsberg to Manhattan (or Hannah, Rahel, Martin and Elfride or Thy Neighbours *Gemeinschaft*), in: Ders.: Culture, Identity, and Politics, London/New York 1987, S. 75 [meine Übersetzung, A. V.].

nomenologische Methode und wandte sie auf die verschiedensten Gegenstände an, unter anderem auf die Biographien ihrer Freunde und Wahlverwandten. Stets vertrat sie dabei die Ansicht, man müsse von den einschneidendsten Ereignissen im Leben eines Menschen oder auch einer Epoche ausgehen, um von diesen Ereignissen ausgehend die Essenz des Geschehenen herauszufiltern.

Eine Lebensgeschichte braucht, davon war Arendt überzeugt, weniger eine Chronologie als einen Plot, mit dessen Hilfe die Biographie neu organisiert wird und in dem nicht nur der Ablauf nacherzählt, sondern der ganze Sinn eines Lebens zutage gefördert wird. Versucht man, für Arendts eigenes Leben einen solchen Plot zu entwerfen, dann drängt sich die Beziehung zu Heidegger, in sich nicht nur das persönliche Verhältnis sondern auch die Geschichte des Jahrhunderts widerspiegelt, als Ausgangspunkt geradezu auf. Wenn ich in meiner Biographie das Wiedersehen mit Heidegger im Winter 1949/50 an den Anfang stelle, so entspricht dies also durchaus Arendts eigener Vorgehensweise, nicht die Geburt, sondern einen Wendepunkt der Lebensgeschichte als Einstieg in die Erzählung zu wählen. Und immerhin hatte sie selbst gesagt, für sie sei dieses Wiedersehen die »Bestätigung eines ganzen Lebens« gewesen.

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß die Beziehung zu Heidegger keineswegs nur anekdotischen Gehalt hat. Im Gegenteil wurde das methodische Handwerkszeug, mit dem Arendt arbeitete, aus der Konfrontation mit der Heideggerschen Phänomenologie heraus entwickelt. Selbst ihre späteren Werke – »Eichmann in Jerusalem«, »Vita activa« und »Über die Revolution« – sind, wenn auch nicht in inhaltlicher, so doch in methodischer Hinsicht, tatsächlich von Heidegger inspiriert. Aus diesem Grund soll nicht nur die persönliche Beziehung, sondern auch der Einfluß Heideggers auf Arendts Gesamtwerk gezeigt werden.

Noch bevor Arendt 1933 nach Frankreich emigrierte, hatte sie aufgrund der Erfahrungen mit ihrer antisemitischen Umwelt begonnen, alle politischen Fragen »von der Judenfrage her« anzugehen.

Infolgedessen geriet sie immer wieder in Situationen, die ihr einen Spagat abverlangten zwischen dem Denken, das sie von Heidegger gelernt hatte, und den brennenden Fragen der Zeit, auf die er ganz andere Antworten hatte als sie.

Ohne das Wissen um die Intensität der intellektuellen und romantischen Beziehung zu Heidegger läßt sich kaum erklären, warum die Spannungen zwischen der deutschen Philosophie und der jüdischen Politik für Arendt von so existentieller Bedeutung waren. Im Zentrum der Biographie steht deshalb die Person Martin Heidegger; dahinter aber steht immer auch die Frage nach der Bedeutung ihrer jüdischen Geburt für Arendts Leben und Werk, die Frage, in welcher Weise es überhaupt gerechtfertigt ist, von Hannah Arendt als einer jüdischen Gelehrten zu sprechen.

Was die biographischen Daten betrifft, so habe ich mich in der vorliegenden Biographie weitgehend auf das ausgezeichnete Standardwerk von Elisabeth Young-Bruehl verlassen. Im Dienst der Lesbarkeit des Textes wurde weitgehend darauf verzichtet, auf die einschlägigen Passagen zu verweisen. Die wichtigste Quelle für die Beziehung Arendt–Heidegger, der im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar archivierte Briefwechsel, wurde jedoch erst einige Jahre nach dem Erscheinen von Young-Bruehls Buch der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Ausgewertet wurden zudem die ›Denktagebücher‹ Arendts, die sich ebenfalls im Deutschen Literaturarchiv befinden und die handschriftliche Notizen aus den fünfziger, sechziger und siebziger Jahren enthalten.

Von Marburg nach Paris

Im Oktober 1924 schrieb Arendt sich an der Universität Marburg für die Fächer Philosophie, Griechisch und Protestantische (!) Theologie ein. Schon im ersten Semester studierte sie bei Martin Heidegger, der gerade an seinem frühen Hauptwerk ›Sein und Zeit‹ arbeitete. Im April 1925 schenkte Heidegger der gerade 18 Jahre alten Studentin eine handschriftliche Kopie des Kapitels über ›Dasein und Zeitlichkeit‹ – als Dank für ihre »dienende Liebe«. ¹⁰ Die Affäre, die im vorangegangenen Wintersemester begonnen hatte, dauerte, mit zahlreichen Unterbrechungen, bis etwa 1929.

Für Arendt war die Beziehung zu ihrem Lehrer, der zu dieser Zeit gerade doppelt so alt war wie sie, in mancher Hinsicht von großer Bedeutung. Selbstverständlich mußte die Liebesaffäre streng geheimgehalten werden – was offenbar auch gelang. Wäre die Verbindung zwischen dem jungen Professor und seiner Schülerin bekannt geworden, hätte nicht nur Heideggers Ehe, sondern auch Hannah Arendts Karriere auf dem Spiel gestanden. Doch Heidegger war in der Tat nicht nur Arendts Liebhaber, sondern er prägte ihre intellektuelle Entwicklung auf eine ganz besondere Weise. Von ihm lernte Arendt eine noch recht neue Methode des Denkens, nämlich die Phänomenologie, die die platonische Trennung der Dinge in ein »wahres Sein« und dessen oberflächliche Erscheinung aufzuheben und »zu den Dingen selbst« zurückzukehren verlangte. Die Phänomenologen wehrten sich gegen die alten Schulbildungen und gegen die verbreitete Unsitte, statt Philosophie Philosophiegeschichte zu betreiben. Sie wollten selbst denken und nahmen dazu die Grundfrage nach dem Sinn des Daseins ohne Rücksicht auf die Denktraditionen der vergangenen Jahrhunderte noch ein-

10 Martin Heidegger an Hannah Arendt, 24.4.1925 (Briefe und andere Zeugnisse, S. 26).

mal ganz neu auf. Dieser phänomenologische Ansatz war zuerst von Heideggers eigenem Lehrer Martin Husserl entwickelt worden, doch aufgrund der engen persönlichen Bindung befaßte Arendt sich weniger mit Husserl selbst als mit seinem zu dieser Zeit noch gänzlich unbekanntem Schüler.

Was sie an Heideggers (und Husserls) Methode so faszinierte, war, daß sie die Philosophen zum »Selbstdenken« zwang, während sie bei den anderen Professoren nicht das Philosophieren, sondern Philosophiegeschichte lernte. Statt den Dingen auf den Grund zu gehen, vermittelten sie für Arendts Begriffe lediglich, wie andere Philosophen vor ihnen den Dingen auf den Grund gegangen waren. Nun hatte sie einen Mentor gefunden, den sie rückblickend den »heimlichen König« der Philosophie nannte. Was seine Studenten »miteinander gemein hatten«, beschrieb sie später die Situation, »war – um es in Heideggers Worten zu sagen –, daß sie ›zwischen einem gelehrten Gegenstand und einer gedachten Sache‹ unterscheiden konnten, und daß ihnen der gelehrte Gegenstand ziemlich gleichgültig war. [...] Das Gerücht, das sie nach Freiburg zu dem Privatdozenten und etwas später nach Marburg lockte, besagte, daß es einen gibt, der die Sachen, die Husserl proklamiert hatte, wirklich erreicht, der weiß, daß sie keine akademische Angelegenheit sind, sondern das Anliegen von denkenden Menschen, und zwar nicht erst seit gestern und heute, sondern seit eh und je, und der, gerade weil ihm der Faden der Tradition gerissen ist, die Vergangenheit neu entdeckt. [...] Das Gerücht sagte es ganz einfach: Das Denken ist wieder lebendig geworden, die totgeglaubten Bildungsschätze der Vergangenheit werden zum Sprechen gebracht, wobei sich herausstellt, daß sie ganz andere Dinge hervorbringen, als man mißtrauisch vermutet hat. Es gibt einen Lehrer; man kann vielleicht das Denken lernen.«¹¹

11 Hannah Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, S. 174f. – Vgl. Martin Heidegger: Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954, S. 9.

Einen ähnlich bleibenden Eindruck hinterließ Heidegger offenbar auch bei Karl Löwith, Leo Strauss, Hans Jonas und Walter Benjamin, die Arendt während des Studiums kennenlernte. Mit Benjamin und Jonas freundete sie sich an, mit Leo Strauss allerdings stand sie auf keinem guten Fuß, nachdem sie dessen Werbung abgelehnt und ihn wegen seiner konservativen politischen Ansichten kritisiert hatte. Von den meisten deutschen und auch den deutsch-jüdischen Intellektuellen hielt sie sich indes fern; sie konzentrierte sich ganz auf ihr Studium und auf einige wenige enge Freunde wie Hans Jonas, Ernst Grumach und ihre Jugendfreundin Anne Mendelssohn, eine Nachfahrin Moses und Felix Mendelssohns, die ebenfalls Philosophie studierte und in Hamburg bei Ernst Cassirer promovierte.

Zweifellos war Heidegger derjenige, der den größten Raum in ihrem Leben und Denken einnahm – sei es durch Anwesenheit oder auch durch Abwesenheit, denn Heidegger war bereits verheiratet und hatte zwei kleine Söhne sowie die üblichen familiären Verpflichtungen. Seine Frau, Elfride Petri, hatte er in jugendbewegten Kreisen kennengelernt; sie war die Tochter eines protestantischen Offiziers, studierte – was zu der Zeit für eine Frau eher ungewöhnlich war – Nationalökonomie und stand der Frauenrechtlerin Gertrud Bäumer nahe.

Vor der Eheschließung soll Elfride erwogen haben, der Familie ihres Mannes zuliebe zum Katholizismus überzutreten. Später aber wurde dieses Vorhaben zu den Akten gelegt. Statt dessen scheint Heideggers Lehrer Edmund Husserl den Eindruck bekommen zu haben, sein bester Schüler sei zum Protestantismus übergetreten – was nicht allein auf den Einfluß Elfrides, sondern auch auf das an den deutschen Universitäten vorherrschende protestantische Klima zurückzuführen sein dürfte.¹²

Heidegger war also verheiratet, und so mußten die Treffen mit seiner Studentin aufwendig verabredet und kurzgehalten werden.

12 Hierzu ausführlich: Rüdiger Safranski: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München 1994, S. 90–92, und Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Tübingen 1934.

Während Elfride Heidegger eine gebildete, aber auch sehr pragmatische Frau mit nationalkonservativer und antisemitischer Grundhaltung war, hatte Hannah Arendt in ihrer Jugend bereits alle wichtigen Werke der Philosophie von Platon bis Kant, von Hegel bis Kierkegaard gelesen (und verstanden). Für Heidegger war sie deshalb eine intellektuelle und erotische Projektionsfläche erster Güte: Sie konnte seine Gedanken nachvollziehen und blieb doch das »Mädchen aus der Fremde« – wie er ein 1950 für sie geschriebenes Gedicht¹³ betitelte:

Das Mädchen aus der Fremde

Die Fremde,
die Dir selber fremd,
sie ist:
Gebirg der Wonne,
Meer des Leids,
die Wüste des Verlangens,
Frühlicht einer Ankunft.
Fremde: Heimat jenes einen Blicks,
der Welt beginnt.
Beginn ist Opfer.
Opfer ist der Herd der Treue,
die noch aller Brände
Asche überglimmt und –
Zündet:
Glut der Milde,
Schein der Stille.
Fremdlingin der Fremde, Du –
Wohne im Beginn.

13 Martin Heidegger: Das Mädchen aus der Fremde. Nachlaß Hannah Arendt im Deutschen Literaturarchiv, Marbach am Neckar, abgedruckt in: Briefe und andere Zeugnisse, S. 79f.

Was für Heidegger ein Abenteuer war (und, wie wir wissen, nicht das einzige dieser Art, auch wenn er Arendt später als seine »große Passion« bezeichnete), war für Arendt eine existentielle Erfahrung, die weitreichende Folgen haben sollte. Sie schien sich darüber im klaren zu sein, daß die Beziehung zu dem »König im Reich des Denkens« zum Scheitern verurteilt war, denn in einem autobiographischen Fragment, das sie im April 1925 in Königsberg verfaßte, beschrieb sie in Heideggerscher Terminologie ihr von Angst und Sehnsucht erfülltes Leben.

Sehnsucht verspürte Arendt – wie sie über sich selbst in der dritten Person schrieb – in dieser Zeit nicht »nach einem bestimmten Was, sondern [...] als das, was ein Leben ausmachen, für es konstitutiv werden kann«. ¹⁴ Auch Angst hatte sie nicht vor einer konkreten Bedrohung, sondern »vor dem Dasein überhaupt«. ¹⁵ Beides bedeutete für sie: »Verfallen sein, in eine Sucht gebannt sein, diese starre Hingegebenheit an ein Einziges, wenn der leere Blick die Mannigfaltigkeit vergißt, oder für nichts achtet, ganz erfüllt von der Sucht und der Leidenschaft.« ¹⁶

Zum Ausdruck kommt hier nicht nur Arendts Verzweiflung, sondern auch ihre intensive Auseinandersetzung mit der Literatur der Romantik, der sie den Gefallen an der eigenen verzweifelten Lage nachempfindet: »Denn das gerade ist ja das Unerträglichste, das den Atem verschlägt, so man nur daran denkt in grenzenloser Angst, die die Scheu vernichtet und hindert, daß ein Solcher je sich heimisch fühlt – zu leiden und zu wissen, in jeder Minute und Sekunde aufmerksam und höhnisch zu wissen, daß es auch für den bösesten Schmerz noch zu danken gilt, ja daß sogar just dies Leiden es ist, um dessentwillen es überhaupt noch gilt und sich lohnt.« ¹⁷ Sie fühlte sich als Außenseiterin,

14 Hannah Arendt: Die Schatten [1925], Arendt Papers Cont. 79, Dok.-Nr. 22 945–22 951, S. 1.

15 Ebd., S. 5.

16 Ebd.

17 Ebd., S. 3.

für die es »keine Zuflucht in Kultiviertheit und Geschmack« gab, die »niemals und niemals dazu gehörte«, aber sie gefiel sich auch in dieser Rolle, denn darin »wuchs ihre Sensibilität und Verletzbarkeit, die ihr stets schon etwas Exklusives gegeben hatten.«¹⁸

Bis zum Beginn ihrer Studienzeit war Hannah Arendt etwas besonderes gewesen, weil sie schier unersättlich alles gelesen hatte, was sie in die Finger bekam, weil sie lieber griechische Texte las, als mit den Schulkameraden zu spielen, und auch, weil sie sich gelegentlich gegen die schulischen Autoritäten auflehnte, was in einem strengen ostpreußischen Gymnasium nicht geduldet werden konnte. Weil sie ihre Klassenkameraden dazu brachte, den Unterricht eines ihrer Ansicht nach unfähigen Lehrers zu boykottieren, wurde sie der Schule verwiesen und mußte das Abitur als externe Schülerin ablegen.

Nun aber fühlte Arendt sich als Außenseiterin, weil sie sich durch ihre Liebe zu Heidegger und auch durch ihr vollständiges Versinken in dessen philosophisches System in eine unmögliche Lage gebracht hatte, aus der sie keinen Ausweg sah: »Eine Radikalität, die stets an das Äußerste ging, verwehrte es ihr, sich zu schützen, Waffen zu haben, schenkte ihr nie den bittersten Tropfen des zur Neige gelehrten Kelches.«¹⁹

Trotz der Fixierung auf ihr eigenes Dasein gelang es Arendt, auch den Zeitgeist in ihrem Text zum Ausdruck zu bringen. Sie sprach davon, daß »die Möglichkeiten zum Ungeheuerlichen teils auch in einer so verwahrlosten wie aussichtslosen Zeit lagen, und das um so mehr, je schärfer und bewußter ein von Natur wählerischer und kultivierter Geschmack sich sträubte gegen die lauten und extremen Verzweiflungsversuche einer Kunst, Literatur, und Kultur, die bis zur Schamlosigkeit unbesonnen in losgelösten Verstiegheiten kläglich ihr Scheindasein fristete.«²⁰

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Ebd., S. 5.

Diese Passage strich Arendt später handschriftlich, wohl weil sie erkannte, daß sie damit den elitären Chauvinismus der Weimarer Jahre unkritisch reproduziert und ihre eigene Naivität gegenüber dem politischen Kulturpessimismus bloßgelegt hatte. Wie sie die Weimarer Jahre und auch die letzten Jahre des Kaiserreichs später einschätzte, läßt sich in den ›Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft‹ nachlesen; in dem Kapitel über das »zeitweilige Bündnis von Mob und Elite« versuchte sie mehr als zwanzig Jahre später die Faszination zu erklären, die die totalitären Bewegungen auf die intellektuelle und künstlerische Elite – auch auf Männer wie Heidegger ausübte: »Worum es ging, war, den ›Kulturplunder‹ loszuwerden, und wenn ein Parteigänger der Nazis anderthalb Jahrzehnte [nach dem Ersten Weltkrieg] verkündete: ›Wenn ich das Wort Kultur höre, entsichere ich meinen Revolver‹, so drückte er nur die Stimmung, mit der die Frontgeneration bereits in den Krieg gezogen war, auf seine Weise aus.«²¹

Der Text mit dem Titel ›Die Schatten‹ ist das einzige autobiographische Dokument, das Arendt hinterließ. Später erklärte sie, Memoirenliteratur sei ihr generell suspekt, jedenfalls dann, wenn sie als historisches Quellenmaterial diene.²² 1925 aber war das Schreiben über sich selbst offenbar der einzige Weg für Arendt, ihre ausweglose Lage zu reflektieren. Sie wußte, daß Heidegger sich nicht von Frau und Kindern trennen würde, um eine 18 Jahre alte jüdische Studentin zu heiraten. Also ging sie auf Distanz und zog nach Freiburg um, wo sie ein Semester lang bei Edmund Husserl studierte. Nur ihren sporadisch verfaßten Gedichten können wir noch entnehmen, wie schwer ihr die Trennung von Heidegger fiel:

21 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 1986, S. 530.

22 Ebd., S. 13.

Spätsommer²³

Der Abend hat mich zugedeckt
So weich wie Samt, so schwer wie Leid.

Ich weiß nicht mehr wie Liebe tut,
Ich weiß nicht mehr der Felder Glut,
Und alles will entschweben
Um nur mir Ruh zu geben.

Ich denk an ihn und hab ihn lieb
Doch wie aus fernen Landen
Und fremd ist mir das Komm und Gieb
Kaum weiß ich was mich bang.

Der Abend hat mich zugedeckt
So weich wie Samt, so schwer wie Leid.
Und nirgends sich Empörung reckt
Zu neuer Freud und Traurigkeit.

Und alle Weite die mich rief
Und alles Gestern klar und tief,
Kann mich nicht mehr betören.

Ich weiß ein Wasser groß und fremd,
Und eine Blume die keiner nennt
Was soll mich noch zerstören?

Der Abend hat mich zugedeckt
So weich wie Samt, so schwer wie Leid.

23 Hannah Arendt: Spätsommer, zitiert nach Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 99.

Da Arendt unter den gegebenen Umständen nicht bei Heidegger promovieren konnte, ging sie auf dessen Anraten nach dem Abschluß des Studiums nach Heidelberg zu Karl Jaspers. Unter seiner Anleitung schrieb sie ihre Dissertation über den »Liebesbegriff bei Augustinus«, die 1929 fertiggestellt und gedruckt wurde. Auch diese Dissertation dürfte noch der Verarbeitung der Beziehung zu Heidegger gedient haben, ebenso wie das im Anschluß an die Promotion verfaßte Buch über Rahel Varnhagen.

Bis 1928 traf sie sich immer wieder mit Heidegger, doch mußte sie erkennen, daß sie sich damit das Leben nur noch schwerer machte. Deshalb versuchte sie, einen Schlußstrich unter das Gewesene zu ziehen. Am 22. Mai schrieb sie ihm, offenbar nach einer geplatzen Verabredung:

»Daß Du jetzt nicht kommst – ich glaube, ich habe verstanden. Aber dennoch ängstige ich mich, wie mich in all diesen Tagen immer wieder plötzlich eine fast rätselhaft eindringliche Angst befiel.

Was ich Dir jetzt sagen will, ist nichts anderes als eine au fond sehr nüchterne Schilderung der Situation. Ich liebe Dich wie am ersten Tag – das weißt Du, und das habe ich immer, auch vor diesem Wiedersehen, gewußt. Der Weg, den Du mir zeigtest, ist länger und schwerer, als ich dachte. Er verlangt ein ganzes langes Leben. Die Einsamkeit dieses Weges ist selbstgewählt und ist die einzige Lebensmöglichkeit, die mir zukommt. Aber die Verlassenheit, die das Schicksal aufgehoben hat, hätte mir nicht nur die Kraft genommen in der Welt, und d.h. nicht in der Isoliertheit, zu leben, sondern hätte mir auch den Weg selbst, der, weil er weit ist und kein Sprung, durch die Welt geht, versperrt. Dieses zu wissen, kannst nur Du ein Recht haben, weil Du es immer schon gewußt hast. Und ich glaube, daß ich auch da, wo ich letztlich verschweige, nie unwahrhaftig werde. Ich gebe immer so viel, als man von mir verlangt, und der Weg selber ist nichts anderes als die Aufgabe, die unsere Liebe mir aufgibt. Ich hätte mein Recht zum Leben verloren, wenn ich meine Liebe zu Dir verlieren würde, aber ich würde diese lieber verlieren und ihre *Realität*, wenn ich mich der Aufgabe entzöge, zu der sie mich zwingt.

›Und wenn Gott es gibt
Werd ich Dich besser lieben nach dem Tod.«²⁴

Heidegger hatte sie verloren; in Karl Jaspers aber fand Arendt nicht nur einen gewissenhaften Doktorvater, sondern auch einen Freund, dem sie bis zu seinem Tod im Jahr 1969 sehr nahe stand. Jaspers war eigentlich Arzt gewesen und hatte in der Psychiatrie gearbeitet, als er sich 1919 mit seiner ›Psychologie der Weltanschauungen‹ einen Namen machte und daraufhin auf einen Lehrstuhl für Philosophie nach Heidelberg berufen wurde. Der Briefwechsel zwischen Arendt und Jaspers, der in den späten zwanziger Jahren begann und – außer in den Kriegsjahren – nie abriß, ist eine der wichtigsten Quellen für die Rekonstruktion von Arendts Leben und Werk. Beide tauschten sich regelmäßig über ihre Arbeit, über gemeinsame Bekannte und vor allem über das politische Zeitgeschehen aus.

Schon Anfang der dreißiger Jahre diskutierten Arendt und Jaspers durchaus kontrovers über das »deutsche Wesen«. Ausgelöst wurde der Disput durch die Veröffentlichung von Jaspers' Buch über Max Weber, das den Untertitel ›Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren‹ trug. Da Arendt zu dieser Zeit bereits an ihrer als Habilitation angelegten Biographie Rahel Varnhagens arbeitete und beabsichtigte, deren »jüdische Existenz« ins Zentrum der Lebensgeschichte zu stellen, ergaben sich immer wieder Gespräche über die Frage, was die Deutschen und die Juden voneinander unterscheidet.

Jaspers kritisierte an Arendts Ansatz, die »jüdische Existenz« werde bei ihr »existenz-philosophisch objektiviert – und damit dem existentiellen Philosophieren der Möglichkeit nach vielleicht die Wurzel abgegraben«.²⁵ Arendt entgegnete, sie habe nicht versucht, »die Rahelsche

24 Hannah Arendt an Martin Heidegger, 22.4.1928 (Briefe und andere Zeugnisse S. 65f.).

25 Karl Jaspers an Hannah Arendt, 20.3.1930, zitiert nach: Lotte Köhler (Hg.): Hannah Arendt – Karl Jaspers, Briefwechsel 1926–1969, München/Zürich 1985 (im folgenden zitiert als: Briefwechsel), S. 46.

Existenz jüdisch zu ›begründen‹. Sie habe nur zeigen wollen, daß »auf dem Boden des Judeseins eine bestimmte Möglichkeit der Existenz erwachsen *kann*, die [sie] in aller Vorläufigkeit andeutungsweise mit Schicksalhaftigkeit bezeichnete.«²⁶

Gleichermaßen kritisierte Arendt, daß Jaspers in seinem Buch über Max Weber das »deutsche Wesen« mit »Vernünftigkeit und Menschlichkeit aus dem Wesen der Leidenschaft« gleichsetze: »Sie werden verstehen, daß ich als Jüdin dazu weder Ja noch Nein sagen kann und daß mein Einverständnis ebenso unpassend wäre wie eine Argumentation dagegen. [...] Für mich ist Deutschland die Muttersprache, die Philosophie und die Dichtung. Für all das kann und muß ich eintreten. Aber ich bin zur Distanz verpflichtet, [...] wenn ich den großartigen Satz Max Webers lese, zur Wiederaufrichtung Deutschlands würde er sich auch mit dem leibhaftigen Teufel verbünden. Und in diesem Satz scheint mir gerade das Entscheidende offenbar zu sein.«²⁷ Und Jaspers entgegnete: »Wenn ich sage, deutsches Wesen sei Vernünftigkeit usw., so sage ich nicht, Vernünftigkeit sei nur deutsch. Darum steht mit vollem Bewußtsein dem Einleitungssatz der spätere Satz ohne Widerspruch gegenüber, Vernünftigkeit usw. sei nicht als Deutschheit zu fassen.«²⁸

Daß diese Fragen für Arendt selbst von existentieller Bedeutung waren, läßt sich aus ihrer Rahel-Biographie deutlich herauslesen. Es ist offensichtlich, daß sie sich mit ihrer Protagonistin identifizierte, dieser hochbegabten deutsch-jüdischen Dichterin der Romantik, die stets an die falschen Männer geriet, und die gegen ihren Willen immer wieder auf ihr Judentum verwiesen wurde. Die Beschäftigung mit Rahel Varnhagen brachte Arendt dazu, zum ersten Mal in ihrem Leben nicht nur philosophisch, sondern auch historisch zu denken. Ursprünglich hatte sie vorgehabt, sich mit einer Arbeit über die deutsche Romantik,

26 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 24.3.1930 (Briefwechsel, S. 47).

27 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 1.1.1933 (Briefwechsel, S. 52).

28 Karl Jaspers an Hannah Arendt, 3.1.1933 (Briefwechsel, S. 53).

vermutlich einer literaturphilosophischen Schrift, zu habilitieren. Als sie von ihrer Freundin Anne Mendelssohn auf den in der Preußischen Staatsbibliothek liegenden Nachlaß Rahel Varnhagens aufmerksam gemacht wurde, disponierte sie um und entschied sich, eine Biographie zu schreiben, sich also einem Genre zu widmen, das eigentlich in das Feld der Historiographie fiel. Allerdings arbeitete Arendt nicht im strengen Sinne historisch, sondern sie verfaßte eine Biographie im Stil eines Essays, wie sie es später noch oft – wenn auch nicht in Buchlänge, sondern in Form von biographischen Aufsätzen und Nachrufen – tun sollte.²⁹

Eigentlich wollte Arendt nicht einmal ein »Buch *über* die Rahel schreiben, über ihre Persönlichkeit, die man psychologisch und in Kategorien, die der Autor von außen mitbringt, so oder anders interpretieren und verstehen kann«. ³⁰ Statt dessen wollte sie Rahels Geschichte so erzählen, »wie sie selbst sie hätte erzählen können«. ³¹ Im Zentrum stand dabei die »Judenfrage«, eine Frage, die nicht nur für Rahel als Hauptfigur, sondern auch für die Zeit und Rahels Zeitgenossen von erheblicher Bedeutung war. Rahel selbst war für Arendt ein »Sprachrohr«, durch das das »Geschehene in Gesagtes« umgewandelt wurde. Dieses »Geschehene« war in erster Linie die Geschichte der sozialen und kulturellen Austauschbeziehungen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Deutschen im neunzehnten Jahrhundert. Von jüdischer Assimilation zu sprechen, wäre wohl angesichts der Intensität dieses Austauschs in beiden Richtungen und vor allem angesichts der Tatsache, daß Rahel – wie Arendt bemerkte – den Goethe-Kult und die Salon-Kultur in Berlin selbst inaugurierte, ein klares Understatement.

29 Diese Essays erschienen in dem Sammelband *Men in Dark Times* (New York (Harcourt, Brace & World) 1968; in der deutschen Übersetzung: *Menschen in finsternen Zeiten*, hg. v. Ursula Ludz, München 1989 (im folgenden zitiert als: *Menschen in finsternen Zeiten*).

30 Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München 1990 (im folgenden zitiert als: *Arendt, Rahel Varnhagen*), S. 9.

31 Ebd., S. 10.

Die ganze Tragweite dieser Geschichte wurde Arendt erst klar, als sie das Manuskript über zwanzig Jahre nach Beginn der Arbeit, als sie bereits Staatsbürgerin der USA war, für den Druck überarbeitete. Durch ihre Flucht war sie 1933 davon abgehalten worden, die Biographie fertigzustellen, die deshalb erst 1958 (zunächst in englischer Übersetzung, dann in der deutschen Originalfassung) gedruckt wurde. In dem neu geschriebenen Vorwort wies Arendt darauf hin, daß sie die Biographie »zwar schon mit dem Bewußtsein des Untergangs des deutschen Judentums geschrieben« habe, allerdings »ohne jede Ahnung davon, welche Ausmaße die physische Vernichtung des jüdischen Volkes in Europa annehmen würde«. ³²

Entgegen den allgemeinen Gepflogenheiten begann Arendt nicht mit der Geburt, sondern mit dem Tod ihrer Heldin. Angeblich soll Rahel auf dem Sterbebett gesagt haben: »Was so lange Zeit meines Lebens mir die größte Schmach, das herbste Leid und Unglück war, eine Jüdin geboren zu sein, um keinen Preis möcht' ich das jetzt missen«. ³³ Und Arendt kommentiert: »Dreiundsechzig Jahre hat sie gebraucht zu lernen, was 1700 Jahre vor ihrer Geburt begann, zur Zeit ihres Lebens eine entscheidende Wendung und hundert Jahre nach ihrem Tode – sie starb am 7. März 1833 – ein vorläufiges Ende nahm«. ³⁴

Freiwillig hatte sich Arendt bis zum Beginn der Arbeit an der Rahel-Biographie kaum mit »jüdischen Fragen« beschäftigt. Sie konnte zwar Griechisch und Latein, aber kein Hebräisch (»nach all meinen Erfahrungen bezüglich Erlernung keine Sprache, sondern ein nationales Unglück« ³⁵), und für das jüdische Schrifttum interessierte sie sich

32 Ebd., S. 11.

33 Zitiert nach Arendt, Rahel Varnhagen, S. 15 (in Anlehnung an die Darstellung August Varnhagen van Enses).

34 Arendt, Rahel Varnhagen, S. 15. Vgl. auch: Hannah Arendt: Rahel Varnhagen. Zum 100. Todestag, in: Kölnische Zeitung (1933) Nr. 131, 7.3.1933.

35 Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 8.8.1936, zitiert nach: Hannah Arendt – Heinrich Blücher. Briefe 1936–1968, hg. v. Lotte Köhler, München/Zürich 1996 (im folgenden zitiert als: Briefe Arendt – Blücher), S. 39.

zu dieser Zeit ebensowenig wie für Fragen der jüdischen Politik. Erst durch den zunehmenden Antisemitismus und vor allem durch das Erstarken der nationalsozialistischen Bewegung wurde sie dazu gezwungen, sich mit ihrer faktischen Zugehörigkeit zum jüdischen Volk auseinanderzusetzen. In diesem Zuge mag ihr auch klargeworden sein, daß die Beziehung zu Heidegger nicht zuletzt daran gescheitert war, daß dieser traditionsliebende Katholik zwar noch bereit war, sich mit einer Protestantin zu arrangieren – niemals aber mit einer Jüdin.

Wenn Arendt also 1933 über die Rahel schrieb, über ihr sagenhaftes Talent, an die falschen Männer zu geraten, über ihr schwieriges Verhältnis zum Judentum und zu den Deutschen, über ihre Liebe zur Muttersprache und ihre Fähigkeit, »sich dem Leben so zu exponieren, daß es sie treffen konnte »wie Wetter ohne Schirm«, dann schrieb sie nicht nur über Rahel, sondern auch über sich selbst.

1929 heiratete Arendt – wohl eher aus pragmatischen Gründen – den Philosophen Günther Stern. Sie hatte Stern über ihren Freund Hans Jonas kennengelernt, den sie aus Heideggers Seminaren kannte und der wiederum gemeinsam mit Stern in Freiburg bei Husserl studiert hatte. Die frischgebackenen Eheleute fühlten sich offenbar durch ihr Judentum, ihre soziale Stellung und durch ihre Arbeit verbunden: Stern half bei der Korrektur der Druckfahnen von Arendts Dissertation über Augustinus und bei der Arbeit an der Rahel-Biographie, und beide verfaßten auch gemeinsam einen Aufsatz über Rilkes Duineser Elegien.³⁶

Als Arendt Elfride Heidegger gegenüber 1950 zugab, sie habe im Zusammenhang mit ihrer Beziehung zu Heidegger »so viel böser Dinge verbrochen« als die heimlichen Treffen mit ihrem Mann, so spielte sie auch darauf an, daß sie aus lauter Trotz den falschen Mann geheiratet hatte: »Sehen Sie, ich war, als ich aus Marburg fortging, fest entschlossen, nie mehr einen Mann zu lieben und habe dann später geheiratet, irgendwie ganz gleich wen, ohne zu lieben.«³⁷

36 Abgedruckt in: Neue Schweizer Rundschau 23 (1930), S. 855–871.

37 Hannah Arendt an Elfride Heidegger, 10.2.1950 (Briefe und andere Zeugnisse, S. 77).

Da Stern vorhatte, sich an der Frankfurter Universität zu habilitieren, zogen beide 1930 nach Frankfurt, obwohl sich bereits erhebliche Schwierigkeiten mit den dortigen Philosophen, vor allem mit Theodor W. Adorno, abzeichneten. Stern hatte zuvor einen Vortrag vor verschiedenen Frankfurter Professoren gehalten, darunter Max Horkheimer, Max Weber, Paul Tillich und Karl Mannheim. Im Anschluß an den Vortrag wurde Stern vorgeschlagen, die »Philosophie der Musik« als Thema zu bearbeiten. Dabei wurde jedoch nicht berücksichtigt, daß Adorno bereits an seiner Musiksoziologie arbeitete; als Experte unter den Frankfurter Philosophen wurde er natürlich als Gutachter für Sterns Entwurf herangezogen, den er – wohl aufgrund des Mangels an marxistischen Grundlagen – nicht gerade positiv bewertete. Nachdem Sterns Habilitation abgelehnt worden war, war seine akademische Karriere beendet. Gemeinsam mit Hannah zog er nach Berlin zurück, wo er sich als Journalist versuchte.³⁸

Arendt war in ihren Urteilen über andere Menschen, im Positiven wie im Negativen, oft sehr schnell und schwer umzustimmen. Aus dieser Zeit mit Günther Stern bewahrte sie unter anderem ihre massive Abneigung gegen die Frankfurter Schule und vor allem gegen Adorno, die sich auch aus ihrer Abneigung gegen jegliche marxistische Theorie nährte. Diese Abneigung wiederum dürfte darauf zurückzuführen sein, daß Arendt sich – wie so viele im Land der Dichter und Denker – bis Anfang der dreißiger Jahre überhaupt nicht für Politik interessierte. Viele Intellektuelle – und unter ihnen wohl besonders die Philosophen – bewegten sich in Sphären, die mit der politischen Realität wenig zu tun hatten. Erst als der Antisemitismus ein nicht mehr zu übersehendes Ausmaß angenommen hatte, sahen sich vor allem die Juden und die konservativen deutschen Eliten genötigt, Stellung zu beziehen, und auf diese Weise wurde manch eine Freundschaft beendet.

Ihrem Studienfreund Benno von Wiese zum Beispiel warf Arendt Jahrzehnte später vor, sich aus Opportunismus und aus Angst um

38 Vgl. hierzu Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 128–135.

seine Karriere auf die Seite der Nationalsozialisten geschlagen zu haben, obwohl er zuvor aus seiner unpolitischen Haltung heraus mit ihr darin überein gestimmt hatte, daß der Anfang der dreißiger Jahre herrschende »Zeitgeist ein ›Ungeist« gewesen sei. »Erlegen« bist Du«, schrieb Arendt, »dem Zeitgeist erst [...], als Dir klar wurde, daß Deine ›öffentliche Laufbahn« auf dem Spiel stand. Damals hast Du Dich für eine ungestörte Laufbahn entschieden und schneller als viele andere Dich gleichgeschaltet, indem Du die ›Entfernung des fremden Bluts« von den Universitäten fordertest. Welche Angehörige fremden Bluts kanntest Du damals? Vor allem den toten [Friedrich] Gundolf, der Dein Lehrer gewesen war, und mich, die Du noch vor wenigen Monaten zu Deinen engen Freunden gerechnet hattest. [...] Natürlich hast Du damals nicht wissen können, was noch alles kommen wird, aber von ›Ahnungslosigkeit« Deinerseits kann nicht die Rede sein.«³⁹

Arendt und von Wiese gegolten hatte eine längere Liaison miteinander verbunden; vermutlich fühlte sie sich daher ein wenig verraten, als er sich schließlich von ihr abwandte und eine Frau heiratete, die sich, so Elisabeth Young-Bruehl, »etwas mehr der Häuslichkeit und der diesseitigen Lieben hingab als die noch immer ziemlich naive, beinahe transzendente« – und, mag man hinzufügen, jüdische – »Autorin von ›Der Liebesbegriff bei Augustinus«.«⁴⁰

Ihrer eigenen Ahnungslosigkeit wurde Hannah Arendt durch die sich verschärfende politische Situation beraubt. Auch wenn in den zwanziger Jahren politische Ideologien – vor allem der Marxismus und der Nationalismus – das Denken der Philosophen in unterschiedlichster Form beeinflussten, hieß dies noch lange nicht, daß die Philosophen einen Sinn für Realpolitik entwickelt hätten. Im Gegenteil versuchten

39 Hannah Arendt an Benno von Wiese, 3.2.1965, Arendt Papers, Cont. 15, Dok.-Nr. 010 327. Gemeint ist Friedrich Gundolf, der in Heidelberg Germanistik lehrte und zum »Geistertee«, einem Diskutierzirkel im Haus von Max und Marianne Weber, gehörte.

40 Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 117.

einige von ihnen, darunter Heidegger, die Philosophie in die Politik zu tragen, und machten damit kaum angenehme Erfahrungen.

Einer der wenigen unter Arendts Freunden und Bekannten, die sich sehr wohl für Politik interessierten, war folglich auch kein Philosoph, sondern der damalige Vorsitzende der Zionistischen Vereinigung für Deutschland, Kurt Blumenfeld. Doch auch von ihm ließ Arendt sich nicht dazu bringen, sich auf Seiten der Zionisten zu engagieren, denn ihr war die Scheu der deutschen Philosophen von dem Politischen eigen, und sie hegte auch starke Zweifel daran, daß die Gründung eines jüdischen Staates die richtige Antwort auf die Zunahme des Antisemitismus in Deutschland sei. Als sie 1933 jedoch erkannte, daß man die Hände nicht länger in den Schoß legen könne, begann sie, einer zionistischen Widerstandsgruppe zuzuarbeiten.

Zu dieser Zeit hatte Günther Stern im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als Redakteur des Berliner Börsen-Couriers zunehmend mit kommunistisch orientierten Intellektuellen wie Berthold Brecht zu tun. Aufgrund dieser Nähe zu kommunistischen Kreisen floh Stern bereits im Februar 1933, einige Tage nach dem Reichstagsbrand, nach Paris. Arendt blieb in Berlin, denn die beiden hatten sich längst auseinandergeliebt. Nach Sterns Abreise stellte Hannah Arendt ihre Wohnung Menschen zur Verfügung, die sich vor der Gestapo verstecken mußten oder die Flucht ins Ausland planten. Im Auftrag von Kurt Blumenfeld begann sie zudem, in der Berliner Staatsbibliothek antisemitische Äußerungen von Politikern der unteren Ebenen zu sammeln. Die Zitate sollten dem 18. Zionistenkongreß in Prag als Argumentationshilfe dafür dienen, die noch in Deutschland lebenden Juden zur Auswanderung nach Palästina zu bewegen.

Arendt war froh, überhaupt »irgendwas tun« zu können; da sie selbst keiner zionistischen Organisation angehörte, war sie für diese Aufgabe bestens geeignet. Dennoch wurde sie – zusammen mit ihrer Mutter, die zu Besuch in Berlin war – verhaftet und im Polizeipräsidium am Alexanderplatz verhört. Da sich der Code der in ihrem Notizbuch stehenden »geheimen« Eintragungen schnell knacken ließ (es handelte

sich um griechische Zitate), wußten die Beamten nicht recht, was sie mit ihr anfangen sollten. Entscheidend war aber offenbar, daß Arendt den für sie zuständigen Polizeibeamten so um den Finger wickelte, daß er nach acht Tagen für ihre Freilassung sorgte.⁴¹

Daraufhin beschloß Arendt, Deutschland zu verlassen. Längst hatte sie viele Brücken zu den nichtjüdischen Freunden und Bekannten abgebrochen, und der Kontakt zu Heidegger war eingeschlafen. Als zu Beginn der dreißiger Jahre Gerüchte umgingen, Heidegger habe sich im akademischen Leben von Juden distanziert, fragte Arendt brieflich an, was von diesen Vorwürfen zu halten sei. Heidegger stritt alles ab, doch enthielt sein Brief zahlreiche indirekte Angriffe auf jüdische Studenten und Kollegen: »Liebe Hannah! Die Gerüchte, die Dich beunruhigen, sind Verleumdungen [...]. Ich bin dieses Wintersemester beurlaubt und habe deshalb im Sommer schon rechtzeitig bekannt gegeben, daß ich in Ruhe gelassen sein möchte [...] Wer trotzdem kommt und dringlich promovieren muß und es auch kann, ist ein Jude. Wer monatlich zu mir kommen kann, um über eine laufende größere Arbeit zu berichten [...] ist wieder ein Jude. Wer mir vor einigen Wochen eine umfangreiche Arbeit zur dringenden Durchsicht schickte, ist ein Jude. Die zwei Stipendiaten der Notgemeinschaft, die ich in den letzten 3 Semestern durchsetzte, sind Juden. Wer durch mich ein Stipendium nach Rom erhält, ist ein Jude. – Wer das »enragierten Antisemitismus« nennen will, mag es tun.«⁴²

An diese Art von schlecht kaschiertem Ressentiment war Arendt längst gewöhnt. Lange Zeit später erklärte sie, rückblickend, in einem Interview: »Man denkt heute oft, daß der Schock der deutschen Juden 1933 sich damit erklärt, daß Hitler die Macht ergriff. Nun, was mich und Menschen meiner Generation betrifft, kann ich sagen, daß das ein kurioses Mißverständnis ist. Das war natürlich sehr schlimm.

41 Vgl. Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 164f.

42 Martin Heidegger an Hannah Arendt [Winter 1932/33], (Briefe und andere Zeugnisse, S. 68).

Aber es war politisch. Es war nicht persönlich. Daß die Nazis unsere Feinde sind – mein Gott, wir brauchten doch, bitteschön, nicht Hitlers Machtergreifung, um das zu wissen! Das war doch seit mindestens vier Jahren jedem Menschen, der nicht schwachsinnig war, völlig evident. Daß ein großer Teil des deutschen Volkes dahinterstand, das wußten wir ja auch. Davon konnten wir doch 33 nicht schockartig überrascht sein. [...] [Aber dann] wurde das allgemein Politische ein persönliches Schicksal, sofern man herausging. Zweitens wissen Sie ja, was Gleichschaltung ist. Und das hieß, daß die Freunde sich gleichschalteten! Das Problem, das persönliche Problem war doch nicht etwa, was unsere Feinde taten, sondern was unsere Freunde taten. Was damals in der Welle von Gleichschaltung, die ja ziemlich freiwillig war, jedenfalls noch nicht unter dem Druck des Terrors vorging: das war, als ob sich ein leerer Raum um einen bildete.«⁴³

Besonders bitter dürfte es für Arendt gewesen sein, die Kehrtwendung ihres Lehrers und Liebhabers miterleben zu müssen. Doch als Heidegger 1933 das Rektorat der mittlerweile gleichgeschalteten Universität Heidelberg übernahm, bestätigte er vermutlich nur, was Arendt längst geahnt hatte – daß nämlich auf einen großen Teil der deutschen Freunde kein Verlaß mehr war, und daß man als Jude in Deutschland nicht würde bleiben können. Gemeinsam mit ihrer Mutter floh sie über die tschechische Grenze und gelangte, mit Umweg über die Schweiz, schließlich nach Paris, wo sie bis zur Ankunft der deutschen Besatzungstruppen als »Illegale« lebte und arbeitete.

43 Gaus-Interview, S. 22f.

Emigration und Neuanfang

Im Herbst 1933 erreichte Hannah Arendt Paris und traf dort ihren ebenfalls geflüchteten Ehemann Günther Stern wieder, der sich in Paris schon recht heimisch fühlte, weil er fließend französisch sprach. Die beiden lebten zunächst wieder zusammen, doch war aus der Ehe mittlerweile eine reine Freundschaft geworden. Über Stern bekam Arendt Kontakt zu Arnold Zweig, Bertolt Brecht und Walter Benjamin. In den Seminaren von Alexandre Kojève lernte sie Jean Wahl kennen (mit dem sie sich anfreundete), und auch Jean-Paul Sartre (den sie nicht mochte).

Da sie aber beschlossen hatte, sich auf sichere Distanz zu den Intellektuellen zu begeben, mit denen sie in Deutschland so schlechte Erfahrungen gemacht hatte, suchte sie sich eine Stelle als Sekretärin bei der Organisation Agriculture et Artisanat, die junge auswanderungswillige Juden durch handwerkliche und landwirtschaftliche Schulungen auf die Emigration nach Palästina vorbereitete. Sie begann, die Assimilationsversuche der Juden in Deutschland, Frankreich und anderen Ländern Europas scharf zu kritisieren, und beschäftigte sich erstmals intensiv mit jüdischer Geschichte und mit den Ideen der Zionisten. Bei Chanan Klenbort, einem Kollegen bei Agriculture et Artisanat, der im Auftrag der Organisation Jiddisch und Hebräisch unterrichtete, versuchte sie nun sogar, Hebräisch zu lernen, was sie zuvor nicht für nötig befunden hatte. Dauerhafter als dieser Annäherungsversuch an die wiederbelebte Sprache der Juden war jedoch die daraus resultierende Freundschaft mit Klenbort, die auch in Amerika noch fortbestand.

Später arbeitete Arendt einige Zeit als Privatsekretärin für die Baronin Germaine de Rothschild. Ihre Hauptaufgabe war es, deren Spenden an jüdische Wohltätigkeitseinrichtungen zu überwachen, doch aufgrund von politischen Differenzen mit der größeren Familie Rothschild – deren Mitglieder Arendt für »Parvenus« hielt, die keiner-

lei Solidarität mit den aus Deutschland geflüchteten Juden, geschweige denn mit den Ostjuden empfanden – war Arendt froh, als sie schließlich eine Anstellung bei der Jugend-Aliyah fand. Mit Germaine de Rothschild persönlich hatte sie sich gut verstanden, aber nun hatte sie eine Aufgabe gefunden, der sie sich mit voller Überzeugung widmen konnte.

Die Jugend-Aliyah organisierte die Auswanderung von Kindern und Jugendlichen, deren Eltern selbst nicht auswandern konnten oder wollten, nach Palästina. 1935 wurde Arendt beauftragt, eine Gruppe von Lehrlingen der Jugend-Aliyah auf der Reise in das damalige britische Mandatsgebiet zu begleiten. Mit Zwischenhalt in Marseille und Sizilien reiste die Gruppe mit dem Schiff nach Haifa und von dort aus in die Siedlungen, in denen Arendts Schützlinge untergebracht wurden. Wirkliche Begeisterung lösten bei ihr selbst jedoch nicht die zionistischen Siedlungen, sondern die griechischen und römischen Altertümer aus, die sie unterwegs bei jeder sich bietenden Gelegenheit besichtigte. Trotz ihrer Solidarität mit den zionistischen Organisationen stand für Arendt nach der Reise fest, daß sie persönlich sich ein Leben im Nahen Osten nicht vorstellen konnte. Sie war froh, wieder in Paris zu sein, wo sie ihre alten Freunde und eine Bibliothek hatte, in der sie neben ihrer Tätigkeit für die Jugend-Aliyah ihre historischen Studien zur Geschichte des Antisemitismus, des Imperialismus und der europäischen Nationalstaaten betreiben konnte.

Im Frühjahr 1936 lernte Arendt in Paris Heinrich Blücher kennen. Beide waren noch verheiratet, lebten aber von ihren Ehepartnern mehr oder weniger getrennt: Günther Stern reiste bereits im Juni 1936 nach New York, und Blüchers Frau Natalie Jefroikyn lebte zwar in Paris, aber nicht mit Blücher unter einem Dach. Arendt und Blücher lernten sich über ihren gemeinsamen Freund Chanan Klenbort kennen; offenbar handelte es sich um Liebe auf den ersten Blick, doch ließ Arendt sich noch einige Wochen umwerben, bevor Klenbort schließlich der Rolle der Anstandsdame enthoben und von beiden gemeinsam in Arendts Pariser Zimmer empfangen wurde. Drei Jahre später ließen sich Arendt

und Blücher von ihren jeweiligen Ehepartnern scheiden und heirateten im Januar 1940 in Paris.

Blücher, der aufgrund seiner Mitgliedschaft in der KPD ebenfalls bereits 1933 Deutschland verlassen hatte, war in Berlin das einzige nichtjüdische Mitglied im zionistischen Verein Blau-Weiß gewesen. Dieses kuriose Detail seiner Biographie ist im Hinblick auf seine Ehe mit Arendt nicht ohne Ironie, denn wäre Arendt nicht von Kindesbeinen an gut mit Kurt Blumenfeld, dem Vorsitzenden der Zionistischen Vereinigung für Deutschland, befreundet gewesen, so hätte sie sich kaum für den Zionismus – oder irgendeine andere politische Bewegung – interessiert. Daß sich dies in Paris so radikal änderte, dürfte nicht nur auf die Erfahrung der Emigration, sondern auch auf den Einfluß Blüchers zurückzuführen sein.

Blücher war ein enger Freund Heinrich Brandlers gewesen, der 1923 die Führung der KPD übernommen und 1928 die KPO (Kommunistische Partei Deutschlands – Opposition) gegründet hatte, der sich auch Blücher anschloß. Allerdings hatte Blüchers Freundschaft mit Brandler stark gelitten, als dieser mehrere Jahre in Moskau verbrachte und Blücher sich intellektuell anders entwickelte, als die parteipolitische Schulung seines Freundes es vorsah. In der Pariser Zeit ging Blücher deshalb zunehmend auf Distanz zu seinem ehemaligen politischen Weggefährten und entwickelte sich langsam zu dem, was Arendt einen »ehemaligen Kommunisten« – im Unterschied zum »Ex-Kommunisten« – nannte.

Die Ex-Kommunisten zeichneten sich, wie Arendt es später beschrieb, dadurch aus, daß sie nur die Seite gewechselt, nicht aber ihren ideologischen Fanatismus abgelegt hatten. Dieser Fanatismus äußerte sich nun in einem Antikommunismus, der mit der realen Bedrohung durch den politischen Gegner nichts mehr zu tun hatte, und der deutlich Parallelen zu anderen Ideologien – auch zu der nationalsozialistischen Ideologie – aufwies. So schrieb Arendt während der McCarthy-Zeit an Kurt Blumenfeld: »Die eigentlich verhängnisvollste Rolle spielen die sog[enannten] Ex-Kommunisten, die beweisen wollen, daß die Politik der Vereinigten Staaten seit 1932 von einer kommunisti-

schen Verschwörerbande in der Regierung gemacht worden ist [...] . Merkwürdig, wie immer die gleichen Methoden auftauchen: hierzulande wird, wenn das so weitergeht, bald ein jeder beweisen müssen, daß weder er noch seine Ahnen noch seine Tanten und Onkel [...] je Kommunisten waren. So haben die Nazis bereits den Antisemitismus für totalitäre Organisation gebraucht, nicht indem sie die Juden angriffen, sondern von jedem verlangten, er solle beweisen, daß er *nicht* Jude sei. Phantastisch, absurd, but it works!⁴⁴

Heinrich Blücher war vor seiner Flucht Mitglied der Kommunistischen Partei Deutschlands gewesen, doch obwohl er seine Überzeugungen mit der Flucht keineswegs abgelegt hatte, war er – Arendts Ansicht nach – frei von dieser Form der Ideologie. In den Pariser Jahren hatte er gelernt, daß nicht der Kommunismus, sondern das ideologische Denken an sich das Problem sei. Deshalb wandte er sich von den kommunistischen Institutionen ab, ohne sich von deren Grundidee zu distanzieren. Diese Art, mit der eigenen Vergangenheit umzugehen, dürfte Hannah Arendt sehr beeindruckt haben. Blücher war ein sehr streitbarer Mensch, und die Beziehung lebte, anders als die zu Heidegger oder auch Günther Stern, von der stetigen und zuweilen auch heftigen Auseinandersetzung.

Blücher, der aus proletarischen Verhältnissen stammte, hatte nie studiert, war aber, wie Freunde berichteten, ein offenbar hochbegabter Autodidakt. Da Hannah Arendt beschlossen hatte, sich von den »Intellektuellen« fernzuhalten, kam ihr dies vermutlich gerade recht. Ihr neuer Lebensgefährte war gebildet, aber frei von akademischem Ständesdünkel, und kurz nach dem Krieg berichtete sie Karl Jaspers: »Meine nicht-bürgerliche oder literarische Existenz beruht darauf, daß ich dank meines Mannes politisch denken und historisch sehen gelernt habe und daß ich andererseits nicht davon abgesehen habe, mich historisch wie politisch von der Judenfrage her zu orientieren.«⁴⁵

44 Hannah Arendt an Kurt Blumenfeld, 14.10.1952 (Korrespondenz, S. 68).

45 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 29.1.1946 (Briefwechsel, S. 67).

Rückblickend erklärte Arendt allerdings auch, sie habe bereits kurz vor ihrer Flucht aus Deutschland begriffen, daß man es sich nicht länger erlauben könne, sich nicht für Politik zu interessieren: »Es waren nicht meine persönlichen Judenprobleme, die ich [in der Rahel-Biographie] erörterte. Aber jetzt [d.h. nach der Machtergreifung] war die Zugehörigkeit zum Judentum mein eigenes Problem geworden. Und mein eigenes Problem war politisch. Rein politisch! Ich wollte in die praktische Arbeit und – ich wollte ausschließlich und nur in die jüdische Arbeit. Und in diesem Sinne habe ich mich dann in Frankreich orientiert.« Von nun an galt für sie: »Wenn man als Jude angegriffen ist, muß man sich als Jude verteidigen«. ⁴⁶ Aufgrund dieser Haltung war es für sie selbstverständlich, sich bei den Zionisten zu engagieren, obwohl sie selbst die zionistische Ideologie und Realpolitik gelegentlich heftig kritisierte und keineswegs vorhatte, nach Palästina auszuwandern.

Von 1935 bis 1938 arbeitete Arendt für die Jugend-Aliyah, bis deren Pariser Büro nach London verlegt wurde, um mit dem Children and Youth Aliyah Committee for Great Britain zusammenzuarbeiten. Um Weihnachten 1938 trat Arendt eine neue Stelle bei einer jüdischen Organisation an, die österreichischen und tschechischen Flüchtlingen in Paris half. ⁴⁷ Nach der Reichspogromnacht reiste eine deutsche Freundin Arendts, Lotte Sempell (die mittlerweile Chanan Klenbort geheiratet hatte), nach Königsberg, um Arendts Mutter nach Paris zu holen, die dort auch noch vor Kriegsausbruch ankam.

Als deutsche Truppen am 1. September 1939 in Polen einmarschierten, erklärten England und Frankreich Deutschland den Krieg, und in Frankreich wurden alle deutschen Staatsbürger mit zweifelhafter politischer Vergangenheit interniert. Heinrich Blücher wurde nach Villemalard in der Nähe von Orléans gebracht, wo er zwei Monate lang zum Arbeitsdienst herangezogen wurde. Nach einer Gallenkolik setzte

46 Dieses und das vorherige Zitat: Gaus-Interview, S. 23.

47 Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 218. Es ist nicht ganz klar, um welche Organisation es sich hier handelt.

sich Lotte Sempell Klenbort erfolgreich für Blüchers Freilassung ein, so daß er nach Paris zurückkehren konnte.

Bereits im Mai aber wurden alle deutschen Männer im Alter von siebzehn bis fünfundfünfzig Jahren und alle unverheirateten oder kinderlosen deutschen Frauen aufgefordert, sich im Stadion Buffalo bzw. im Vélodrome d'Hiver einzufinden. Dieses Mal wurde nicht nur Blücher, sondern auch Hannah Arendt interniert und von Paris in ein Lager im südfranzösischen Gurs gebracht. In dem Chaos, das durch die französische Niederlage entstand, gelang es Arendt allerdings, sich Entlassungspapiere zu beschaffen, so daß sie – gemeinsam mit etwa zweihundert weiteren von insgesamt siebentausend Frauen – das Lager verlassen und sich auf die Flucht machen konnte: »Es war eine einmalige Chance, aber sie bedeutete, daß man mit nichts als einer Zahnbürste verschwinden mußte, denn es gab keine Transportmittel.«⁴⁸

Arendt führte von nun an das Leben eines Flüchtlings, doch sollte sich bald herausstellen, daß sie die richtige Entscheidung getroffen hatte, denn die Frauen, die in Gurs geblieben waren, wurden 1942 und 1943 von den deutschen Besatzern in die großen Vernichtungslager gebracht.

Arendt machte sich von Gurs aus auf den Weg nach Montauban, denn sie wußte, daß Lotte Sempell in der Nähe des Ortes zusammen mit einer Freundin ein Haus gemietet hatte. Da der Bürgermeister des Ortes Sozialist war und es für angebracht hielt, die in seiner Stadt lebenden Flüchtlinge nicht auszuweisen, entstand dort eine Art Zentrum für Flüchtlinge, und tatsächlich traf Arendt ihren Mann, der in Montauban eine Mittelohrentzündung behandeln lassen wollte, dort auf der Straße wieder. Blüchers Lager war evakuiert worden, als die Deutschen Paris besetzten, und auf dem Marsch nach Süden hatten die französischen Wächter die Internierten laufen lassen.

Wie viele alte Bekannte fand sich auch Arendts Mutter, die aufgrund ihres Alters nicht interniert worden war, in Montauban ein, und

48 Hannah Arendt in einem Brief an den Herausgeber des »Midstream«, Sommer 1962, S. 87, zitiert nach: Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 226.

gemeinsam mit ihr bemühten sich die Blüchers um Visa für die Einreise in die Vereinigten Staaten. Dank der Intervention von Günther Stern, der seit 1936 in den USA lebte, erhielten sie drei der letzten begehrten Notvisa, doch nur mit viel Glück und Geistesgegenwart schafften sie es, die Reise anzutreten.

Elisabeth Young-Bruehl berichtet: »Mit Fahrrädern fuhren sie illegal nach Marseille hinein, um die Papiere abzuholen. Alles ging gut, bis ihnen eine Nachricht auf ihr Hotelzimmer geschickt wurde: Blücher sollte sich bei der Rezeption melden. Sie wußten, daß die Polizei keinen großen Rückstand haben konnte. Blücher ging nach unten, spielte den Ahnungslosen, gab seinen Schlüssel ab und verließ das Hotel, bevor irgendwer ihn anhalten konnte. Arendt folgte ihm kurze Zeit darauf. Als sie sicher war, daß Blücher unbehelligt in einem Café saß, ging sie ins Hotel zurück, zahlte die Rechnung und nahm ein Frühstück zu sich. Als der Hotelbesitzer auf sie zukam, um sie nach dem Verbleib ihres Mannes auszufragen, machte sie ihm eine heftige Szene, wobei sie zuerst schrie, daß ihr Mann schon auf der *préfecture* sei, und dann den Hotelier beschuldigte: ›Daran sind Sie schuld.‹ Darauf holte sie Blücher ab, und sie verließen Marseille auf der Stelle.«⁴⁹

In Marseille trafen Arendt und Blücher auch Walter Benjamin, der auf Veranlassung seiner Kollegen vom Institut für Sozialforschung in New York ein Notvisum für die Vereinigten Staaten erhalten hatte. Er bekam auch ein Durchreisevisum für Spanien, doch als er versuchte, die Grenze zu überqueren, waren die Durchreisevisa gerade für ungültig erklärt worden. Nicht wissend, daß die Bestimmungen einige Wochen später wieder gelockert werden sollten, nahm sich Benjamin, der bereits durch eine Herzmuskelentzündung geschwächt war, noch in der gleichen Nacht das Leben.

Arendt und Blücher nutzten ihrerseits im Januar 1941 eine vorübergehende Lockerung in der französischen Flüchtlingspolitik und fuhren mit dem Zug nach Lissabon, wo sie sich drei Monate später nach New

49 Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 231.

York einschiffen – im Gepäck die Manuskripte von Walter Benjamin, die dieser ihnen in Marseille anvertraut hatte.

Hannah Arendt und Heinrich Blücher kamen im Mai, Martha Arendt im Juni 1941 in New York an, wo sie zunächst wieder auf die Unterstützung von alten Freunden und Bekannten angewiesen waren. Arendt suchte sich sehr schnell eine Stelle als »Au-pair-Mädchen« bei einer Familie in Massachusetts, wo sie zwei Monate lang blieb und intensiv Englisch lernte. Bis sie englische Texte selbst schreiben konnte, sollten jedoch noch einige Jahre vergehen. Nach ihrer Rückkehr nach New York schrieb sie deshalb zunächst Artikel für eine deutsche Emigrantenzeitschrift, den »Aufbau«. Hier vertrat sie vor allem dezidierte Standpunkte zur jüdischen Politik und setzte damit das Engagement der Pariser Jahre fort.

Nun forderte sie allerdings nicht mehr nur die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina, sondern auch die Aufstellung einer jüdischen Armee im Kampf gegen das nationalsozialistische Deutschland: »Eine jüdische Armee ist keine Utopie, wenn Juden aller Länder sie verlangen und bereit sind, in sie als Freiwillige einzutreten. Utopisch aber ist die Vorstellung, wir könnten in irgendeiner Weise von der Niederlage Hitlers profitieren, wenn diese Niederlage nicht auch uns verdankt ist.«⁵⁰

Auch die politischen Entwicklungen in Palästina verfolgte Arendt nach wie vor sehr genau. Der Staat Israel war noch nicht gegründet, doch zeichnete sich nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs langsam ab, daß es irgendeine Art von nationalstaatlicher Lösung für den Konflikt hergeben würde. Die Sowjetunion unterstütze den wachsenden Widerstand der Palästinenser gegen die jüdische Einwanderung, der als antiimperialistisch galt und zur Befreiung der unterdrückten Völker

50 Hannah Arendt: Die jüdische Armee. Der Beginn einer jüdischen Politik?, in: Der Aufbau, 14. November 1941, zitiert nach: Eike Geisel (Hg.): Hannah Arendt. Die Krise des Zionismus (im folgenden zitiert als: Die Krise des Zionismus), Berlin 1989, S. 167ff.

der sogenannten Dritten Welt betragen sollte. Die USA hingegen befürworteten die Gründung eines jüdischen Staates unter anderem deshalb, weil ihr am Rückzug der »araberfreundlichen« Mandatsmacht England aus dem Nahen Osten gelegen war.

Innerhalb der zionistischen Bewegung hatten sich längst zwei Hauptströmungen herausgebildet: Die Revisionisten plädierten für die nationale Unabhängigkeit eines jüdischen Staates auf dem Mandatsgebiet und für eine Politik der Stärke gegenüber dem arabischen Widerstand. Andere Gruppierungen favorisierten eine Art Kulturzionismus, der die Besinnung auf jüdische Traditionen und Gemeinsamkeiten fördern sollte, ohne in einen blinden Nationalismus zu verfallen wie einige andere europäische Völker. Hier wurde auch die Gründung eines binationalen Staates mit gleichen Rechten für alle – d.h. für jüdische, christliche und muslimische – Staatsbürger nicht ausgeschlossen. Auf dem 1946 in Genf stattfindenden Zionistenkongreß, dem ersten nach dem Ende des Kriegs, wurde mit großer Mehrheit das Biltmore-Programm angenommen, das die Teilung des Mandatsgebiets Palästina und die anschließende Errichtung eines jüdischen Staates vorsah; dennoch wurden nach wie vor zahlreiche kritische Stimmen laut, die vor einer solchen Teilung und den Risiken warnten, denen ein kleiner jüdischer Staat inmitten einer feindlich gesinnten arabischen Umwelt ausgesetzt sein würde. Erschwerend wirkte zudem, daß von der Mandatsmacht Großbritannien erheblicher Widerstand gegen diesen Plan zu erwarten war – auch wenn die Regierung der USA im Gegenzug die freie Einwanderung von Juden nach Palästina forderte.

Zu den Gegnern eines rein jüdischen Staates gehörte auch die Gruppe um Judah Magnes, die versuchte, den jüdisch-arabischen Friedensprozeß zu stärken. Arendt unterstützte von Amerika aus aktiv diese Gruppe, unter anderem durch ihre mit großer Schärfe vorgebrachte Kritik an den revisionistischen Strömungen innerhalb der zionistischen Bewegung und an deren Politik gegenüber den im Mandatsgebiet lebenden Arabern. Sie war der Meinung, daß die jüngsten Ereignisse deutlich gezeigt hätten, daß die Zeiten der Nationalstaaten vorbei seien

und daß die Gründung eines jüdischen Nationalstaates in Palästina ein historischer Fehler, ja ein Anachronismus sei. Den Revisionisten warf sie vor, »wie alle extremen Nationalisten« zu reden, und die anderen jüdischen Siedler verkannten ihrer Ansicht nach das eigentliche Problem: »Statt sich zur politischen Speerspitze des jüdischen Volkes zu machen, entwickelten die Palästina-Juden eine Selbstbezogenheit, auch wenn ihre ausschließliche Beschäftigung mit eigenen Angelegenheiten verschleiert wurde durch die Bereitschaft, Flüchtlinge aufzunehmen, die ihnen helfen würden, ein stärkerer Faktor in Palästina zu werden.«⁵¹

Arendt selbst unterstützte deshalb, wie sie in einem im Mai 1948 veröffentlichten Artikel mit dem Titel »Es ist noch nicht zu spät« erklärte, den Vorschlag, einen binationalen Staat unter Einbeziehung der arabischen Bevölkerung zu gründen: »Der Alternativvorschlag eines föderativen Staates [...] ist sehr viel realistischer [als der eines jüdischen Nationalstaates]; trotz des Umstands, daß in ihm die Errichtung einer gemeinsamen Regierung für zwei verschiedene Völker vorgesehen ist, vermeidet er die problematische Mehrheiten-Minderheiten-Konstellation, ein definitionsgemäß unlösbares Problem. Eine föderative Struktur müßte darüber hinaus auf jüdisch-arabische Gemeinderäte gegründet sein, was hieße, daß der jüdisch-arabische Konflikt auf der untersten und vielversprechendsten Ebene, auf der Ebene persönlicher Nähe und Nachbarschaft gelöst werden würde. Ein föderativer Staat könnte schließlich die natürliche Vorstufe einer späteren, umfassenderen föderativen Struktur des Mittleren Ostens und der Mittelmeerregion sein.«⁵²

Der von Arendt favorisierte Plan wurde bekanntlich nie umgesetzt. Allerdings war sie zu Beginn ihrer Zeit in Amerika zunächst mit ganz anderen weltpolitischen Problemen befaßt, denn Ende 1942 kamen

51 Hannah Arendt: Der Zionismus aus heutiger Sicht [1945], zitiert nach: Die Krise des Zionismus, S. 38.

52 Hannah Arendt: Es ist noch nicht zu spät [Mai 1948], zitiert nach: Die Krise des Zionismus, S. 104.

dort die ersten Nachrichten über die Vernichtungslager an. Viel später erklärte Arendt in einem Interview, wie sie und ihr Mann auf die Nachrichten reagierten: »[E]rst haben wir es nicht geglaubt. Obwohl mein Mann und ich eigentlich immer sagten, wir trauen der Bande alles zu. Dies aber haben wir nicht geglaubt, auch weil es ja gegen alle militärischen Notwendigkeiten und Bedürfnisse war. Mein Mann ist ehemaliger Militärhistoriker, er versteht etwas von den Dingen. Er hat gesagt, laß Dir keine Geschichten einreden, das können sie nicht mehr! Und dann haben wir es ein halbes Jahr später doch geglaubt, weil es uns bewiesen wurde. Das ist der eigentliche Schock gewesen. Vorher hat man sich gesagt: Nun ja, man hat halt Feinde. Das ist doch ganz natürlich. Warum soll ein Volk keine Feinde haben? Aber dies ist anders gewesen. Das war wirklich, als ob der Abgrund sich öffnet. Weil man die Vorstellung gehabt hat, alles andere hätte irgendwie noch einmal gutgemacht werden könne, wie in der Politik ja alles einmal wieder gutgemacht werden kann. Dies nicht. Dies hätte nie geschehen dürfen. Und damit meine ich nicht die Zahl der Opfer. Ich meine die Fabrikation der Leichen und so weiter – ich brauche mich ja darauf nicht weiter einzulassen. Dieses hätte nicht geschehen dürfen. Da ist irgend etwas passiert, womit wir alle nicht mehr fertig werden.«⁵³

In einem Brief, den Arendt 1947 an Kurt Blumenfeld schrieb, erinnerte sie sich, welchen Schock diese Nachrichten auslösten: »Ich bin einfach kein Briefeschreiber und kann alles schlecht nur ausdrücken, einfach weil mir meist das Herz zu schwer ist und mir zu mies ist vor *tout le monde*. Sieh mal, es ist einfach so, daß ich über die Vernichtungsfabriken nicht wegkommen kann, und zwar in jener Region des brutal Tatsächlichen, in welcher diese neueste Fabrikationsart noch nicht einmal mehr etwas mit Juden zu tun hat. Oder mit Deutschen. Dabei bin ich sonst ganz fröhlich, weil man ja nie etwas gegen seine eigene Vitalität tun kann [...] Kurz, ich habe meine Art von Melancholie, aus der ich nur durch Nachdenken mich rausgrappeln kann, und zum

53 Gaus-Interview S. 24f.

Nachdenken gerade brauche ich enorm viel Zeit [...]. Und so, statt Briefe zu schreiben, wie ich sollte, sitze ich im Lehnstuhl und stiere vor mich hin.«⁵⁴

Doch Arendt stierte keineswegs nur vor sich hin. Zwar hatte sie sich bei ihrer Flucht aus Deutschland geschworen, sich der intellektuellen Welt fernzuhalten, doch schon kurz nach der Ankunft in Amerika erhielt sie auf Vermittlung des Historikers Salo W. Baron die Gelegenheit, einen Aufsatz über die Dreyfus-Affäre zu schreiben, der in der von Baron herausgegebenen Zeitschrift ›Jewish Social Studies‹ veröffentlicht wurde. Die Vorarbeiten für diesen Aufsatz hatte sie in den Pariser Jahren geleistet, und dessen Veröffentlichung dürfte ihr auch Ansporn gewesen sein, mehr aus dem Stoff zu machen. So begann sie, an dem Werk zu arbeiten, mit dem sie sich nicht nur in der akademischen Welt einen Namen machte: Die ›Origins of Totalitarianism‹, in der deutschen Übersetzung: ›Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft‹.

Gleichzeitig begann Arendt 1944, die Commission on European Jewish Cultural Reconstruction zu leiten, und für sie eine Liste der jüdischen Kulturgüter in den von Deutschland besetzten Ländern zusammenzustellen, die nach Kriegsende an ihren ursprünglichen Ort zurückgebracht werden sollten. Von 1948 bis 1952 war sie Geschäftsführerin der Jewish Cultural Reconstruction, in deren Auftrag sie 1949 und 1950 mehrere Monate lang in Europa die noch existierenden jüdischen Kulturgüter sammelte und für deren Rückgabe an die rechtmäßigen Besitzer sorgte. Von 1946 bis 1948 arbeitete Arendt zudem als Lektorin im New Yorker Büro von Schocken Books. Schon vorher hatte sie Salman Schocken, den sie aus Berlin kannte, gelegentlich in verlegerischen Fragen beraten. Nun erhielt sie eine feste Anstellung und war vor allem für die Herausgabe der Tagebücher Franz Kafkas verantwortlich.

54 Hannah Arendt an Kurt Blumenfeld, 19.7.47, zitiert nach: ...in keinem Besitz verwurzelt. Hannah Arendt und Kurt Blumenfeld. Die Korrespondenz, hg. von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling, Berlin 1995 (im folgenden zitiert als: Korrespondenz), S. 43.

Kafka war zu der Zeit noch nicht übermäßig bekannt, doch Arendt hatte sich schon lange für sein Werk interessiert und auch einen Aufsatz über ihn geschrieben, der im ›Partisan Review‹ veröffentlicht wurde.⁵⁵

Außerdem hatte Arendt seit 1944 zahlreiche Artikel veröffentlicht, die den Grundstock für die ›Origins of Totalitarianism‹ bildeten.⁵⁶ 1951 veröffentlichte sie im New Yorker Verlag Harcourt Brace Jovanovich ihr erstes großes Buch, in dem sie – in englischer Sprache – die Ergebnisse ihrer Studien in Paris und New York zu einer großen Synthese verarbeitete. Im gleichen Jahr erhielten Arendt und Blücher die Staatsbürgerschaft Vereinigten Staaten, so daß sie nach achtzehn Jahre währender Staatenlosigkeit endlich wieder über einen Paß verfügte. Ganz offensichtlich hatte sie in ihrem Buch über die Totale Herrschaft auch die eigenen Erfahrungen mit dem Dasein eines staatenlosen Flüchtlings verarbeitet. Flüchtlinge, erklärte sie später, seien Menschen, die »von ihren Feinden in Konzentrationslager und von ihren Freunden in Internierungslager gesteckt werden.«⁵⁷ Um so dankbarer war sie, daß die Behörden der USA diesem Dasein ein Ende setzten und ihr wieder den mit einem Paß verbundenen Schutz einer Regierung gewährten.

Noch vor diesem Einschnitt hatte Arendt eine lange Dienstreise nach Europa unternommen. Während dieser Reise besuchte sie Karl Jaspers, der gemeinsam mit seiner jüdischen Ehefrau Gertrud den

55 Hannah Arendt: Franz Kafka: A Re-evaluation, in: Partisan Review 11 (1944) Heft 4, S. 412–422; deutsch in: Hannah Arendt: Die verborgene Tradition, Frankfurt a.M. 1976, S. 88–107.

56 Darunter The Jew as Pariah: A Hidden Tradition; Race-Thinking before Racism; Imperialism, Nationalism, Chauvinism; Parties, Movements and Classes; The Stateless People; Expansion and the Philosophy of Power; The Concentration Camps; ›The Rights of Man‹: What Are They?; The Imperialist Character und Totalitarian Movement. Die genauen Angaben finden sich in der vollständigen Bibliographie der Werke Arendts im Anhang von Elisabeth Young-Bruehls Biographie (S. 718–730).

57 Zitiert nach Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 223. Young-Bruehl zitiert nach eigener Angabe wiederum das Gaus-Interview. Im Text der Buchausgabe findet sich diese Stelle jedoch nicht.

Krieg unbeschadet überstanden hatte, und mit dem Arendt bereits seit 1945 in engem Briefkontakt stand. Jaspers war einer der wenigen, die ein feines Gespür für die veränderte zwischenmenschliche Situation hatte: »Das letzte Bild«, schrieb er im Dezember 1945, »das von Ihnen zu uns drang, war: in Paris, von Zimmer zu Zimmer ruhelos umziehend [...]. Wie wunderbar würde es Ihnen vorkommen, wenn Sie hier in unsere Wohnung kämen: dieselben Räume, als ob nichts geschehen wäre. Sie könnten wieder an meinem Schreibtisch auf dem Stuhl sitzen, wie einst als Doktorandin. Und doch ist alles anders, nur ein gespenstisches Fortdauern von Äußerem aus der Vergangenheit in diese verwandelte Welt.«⁵⁸

Zwischen Arendt und Jaspers entspann sich in den folgenden Jahren ein echtes Gespräch, in dem die jeweiligen Ansichten respektiert und diskutiert wurden. Fundamentale Meinungsverschiedenheiten gab es zum Beispiel hinsichtlich der »Schuldfrage«, die Jaspers sehr am Herzen lag und über die er 1946 ein ganzes Buch veröffentlichte.⁵⁹ Dieses Buch aber stieß vor allem bei Heinrich Blücher auf Ablehnung. Es sei »trotz aller Schönheit und Noblesse ein verdammtes und verhegeltes, christlich-pietistisch-muckerisches nationalisierendes Gewäsch«, schrieb er seiner Frau, die gerade ihren Urlaub in Hannover, New Hampshire verbrachte. Ein »christlich scheinheiliges Gequatsche« enthalte das Buch, ein »ethisches Reinigungsgebabbel«, das Verantwortung vernichte, statt sie zu übernehmen. Hier werde »das wahre deutsche Wesen gesucht, das sich vom falschen deutschen Wesen wahrscheinlich nur dadurch unterscheidet, daß es womöglich noch wesenloser ist.«⁶⁰

Nicht in dieser Schärfe, aber doch deutlich wies Arendt – sozusagen im Namen ihres Mannes – Jaspers in ihrem nächsten Brief

58 Karl Jaspers an Hannah Arendt, 2.12.1945 (Briefwechsel, S. 61f.).

59 Karl Jaspers: *Die Schuldfrage*, München 1987.

60 Heinrich Blücher an Hannah Arendt, [15.7.]1946 (Briefe Arendt – Blücher, S. 146f.).

darauf hin, »daß ein Übernehmen der Verantwortung in mehr bestehen müsse als in dem Akzeptieren der Niederlage und der damit verbundenen Konsequenzen«; es bedürfe »einer positiven politischen Willenserklärung an die Adresse der Opfer«. ⁶¹

Erheblich schwieriger gestaltete sich die Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, den Arendt erst im Februar 1950 in Freiburg wiedersah. Nach ihrer Flucht aus Deutschland hatte Arendt ihn weitgehend ignoriert, und wenn sie sich über ihn äußerte, so äußerte sie sich sehr abfällig. In einem 1946 veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel ›Was ist Existenzphilosophie?‹ schrieb Arendt, der Tiefstand politischen Denkens in den deutschen Universitäten habe nunmehr »so genaue Parallelen in der deutschen Romantik [...], daß man an zufällige Koinzidenz rein personal bedingter Charakterlosigkeit kaum glauben« könne. Und in einer Fußnote erklärte sie, Heidegger sei der »faktisch (hoffentlich) letzte Romantiker – gleichsam ein gigantisch begabter Friedrich Schlegel oder Adam Müller, deren komplette Verantwortungslosigkeit bereits jener Verspieltheit geschuldet war, die teils aus dem Geniewahn und teils aus der Verzweiflung stammt«. ⁶²

In einem Brief an Jaspers berichtete sie, Jean-Paul Sartre habe ihr erzählt, »daß Heidegger 4 Wochen [...] nach der deutschen Niederlage an einen Professor der Sorbonne [...] geschrieben, von einem ›Mißverständnis‹ zwischen Deutschland und Frankreich gesprochen und seine Hand zur deutsch-französischen ›Verständigung‹ geboten habe. Er bekam natürlich keine Antwort. [...] Die verschiedenen Interviews, die er dann gegeben hat, werden Sie ja kennen. Nichts als törichte Lügnerereien, mit einem, wir mir scheint, ausgesprochen pathologischen Einschlag. Aber das ist eine alte Geschichte.« ⁶³

61 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 17.8.1946 (Briefwechsel, S. 89).

62 Hannah Arendt: Was ist Existenzphilosophie? [1946], Frankfurt a.M. 1990, S. 28f.

63 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 9.7.1946 (Briefwechsel, S. 84).

Im September 1949 beklagte sie sich erneut bei Jaspers über Heidegger: »Was Sie [bei Heidegger] Unreinheit nennen, würde ich Charakterlosigkeit nennen, aber in dem Sinne, daß er buchstäblich keinen hat, bestimmt auch keinen besonders schlechten. [...] Dies Leben in Todtnauberg, auf Zivilisation schimpfend und Sein mit einem y schreibend, ist ja in Wahrheit nur das Mauselloch, in das er sich zurückgezogen hat, weil er mit Recht annimmt, daß er da nur Menschen zu sehen braucht, die voller Bewunderung anpilgern; es wird ja so leicht nicht einer 1200 Meter steigen, um eine Szene zu machen. Und wenn es einer doch täte, so würde er lügen, das Blaue vom Himmel, und sich darauf verlassen, daß man ihn nicht ins Gesicht einen Lügner nennen wird. Er hat wohl geglaubt, daß er sich auf diese Manier von der Welt billigst loskaufen könne, aus allem Unangenehmen rausschwindeln, und nur Philosophie machen. Und dann ist ihm natürlich prompt diese ganze verzwickt-kindische Unehrllichkeit doch in das Philosophieren geschlagen.«⁶⁴

Dabei war Heidegger in ihren Augen noch nicht einmal eine große Ausnahme. In einem Artikel mit dem Titel ›Besuch in Deutschland‹ beschrieb sie – mit offener Besorgnis, aber auch mit viel Ironie – die Haltung der deutschen Bevölkerung: »Inmitten der Ruinen schreiben die Deutschen einander Ansichtskarten von den Kirchen und Marktplätzen, den öffentlichen Gebäuden und Brücken, die es gar nicht mehr gibt. Und die Gleichgültigkeit, mit der sie sich durch die Trümmer bewegen, findet ihre genaue Entsprechung darin, daß niemand um die Toten trauert; sie spiegelt sich in der Apathie wieder, mit der sie auf das Schicksal der Flüchtlinge in ihrer Mitte reagieren oder vielmehr nicht reagieren. Dieser allgemeine Gefühlsangel, auf jeden Fall aber die offensichtliche Herzlosigkeit, die manchmal mit billiger Rührseligkeit kaschiert wird, ist jedoch nur das auffälligste äußerliche Symptom einer tief verwurzelten, hartnäckigen und gelegentlich bru-

64 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 29.9.49 (Briefwechsel, S. 178).

talen Weigerung, sich dem tatsächlich Geschehenen zu stellen und sich damit abzufinden.«⁶⁵

Am dritten Januar 1950, wenige Tage vor dem Wiedersehen, äußerte Arendt in einem Brief an Heinrich Blücher die Vermutung, daß auch Heidegger hier keine große Ausnahme machen werde: »Ob ich [Heidegger] sehen werde, weiß ich noch nicht, überlasse alles dem Zufall. Seine Briefe an Jaspers, die er mir zu lesen gab, alle wie früher: das gleiche Gemisch von Echtheit und Verlogenheit oder besser Feigheit, wobei beides gleich ursprünglich ist. Mir ist bei Jaspers die Lust auf Heidegger ein wenig vergangen.«⁶⁶

65 Hannah Arendt: Besuch in Deutschland, in: Dies.: Zur Zeit. Politische Essays, München 1989, S. 44 (englisch: The Aftermath of Nazi Rule. Report from Germany, in: Commentary 10 (1950) October, S. 342–353).

66 Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 3.1.1959 (Briefe Arendt – Blücher, S. 190).

1951: Ein Buch über den Totalitarismus und ein Wiedersehen in Freiburg

Mehr als fünfundzwanzig Jahre waren vergangen, seit Arendt ihr Studium bei Heidegger in Marburg begonnen hatte. Mehr als zwanzig Jahre waren vergangen, seit der Kontakt eingeschlafen war und beide so unterschiedliche Wege eingeschlagen hatten. Doch als Hannah Arendt sich im Februar 1950 im Rahmen ihrer Deutschlandreise in Freiburg aufhielt, bestellte sie Martin Heidegger in ihr Hotel, und er fand sich noch am gleichen Tag bei ihr ein.

Am nächsten Tag schrieb sie an Heidegger: »Als der Kellner Deinen Namen sagte [...], war es als stünde plötzlich die Zeit stille. Da kam mir blitzartig zu Bewußtsein, was ich vorher nicht mir und nicht Dir und keinem zugestanden hätte, daß mich der Zwang des Impulses, nachdem [Hugo] Friedrich mir die Adresse gegeben hatte, gnädig bewahrt hat, die einzig wirklich unverzeihliche Untreue zu begehen und mein Leben zu verwirken. Aber eines sollst Du wissen (da wir ja nicht viel und nicht übermäßig offen miteinander verkehrt haben), hätte ich es getan, so nur aus Stolz, d.h. aus purer reiner verrückter Dummheit. Nicht aus Gründen. [...] Die Holzwege liegen auf dem Nachttisch, den Heraklit habe ich sehr glücklich angefangen. Selig bin ich mit dem *polla ta deina* [...] – das ist vollendet gelungen.«⁶⁷

67 Hannah Arendt an Martin Heidegger, 9.2.1950 (Briefe und andere Zeugnisse, S. 76). »*Polla ta deina*« sind die ersten Worte des Chors im 2. Akt von Sophokles' *Antigone*, die Heidegger ins Deutsche übertrug; vgl. hierzu die Anmerkung der Herausgeberin der Briefe Arendt – Heidegger, Ursula Ludz, auf S. 285: »Diese [Übertragung] ist, nach Heideggers Worten, im Sommersemester 1935 anläßlich der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* entstanden [...] und in zwei verschiedenen Fassungen erhalten. Die jeweiligen Anfangszeilen lauten: ›Vielfältig Unheimliches waltet / Und nichts unheimlicher als der Mensch‹ (*Heidegger–Jaspers-Briefwechsel*, S. 158); ›Vielfältig das Unheimliche, nichts doch / über den Menschen hinaus Unheimlicheres regend sich regt‹ (Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 40, S. 155, und Bd. 13, S. 35). Welche Fassung H. A. gelesen hat, ist nicht bekannt.«

Heidegger faßte den Eindruck, den das Wiedersehen hinterließ, im März 1950 in ein Gedicht:

Fünf Jahrfünfte

Ist denn diese
überwährte Ferne
im Geheimnis solcher Zeit
doch die Wiese
aller stillsten Sterne,
die den goldenen Herbst verleiht?

Schon im Februar hatte Heidegger das oben zitierte Gedicht über »Das Mädchen aus der Fremde« verfaßt, und Arendt ließ sich gern wieder von ihm umschmeicheln – auch wenn sie ihre Ehe mit Heinrich Blücher nicht im geringsten gefährdet sah. Unmittelbar nach dem Treffen berichtete sie ihm: »Wir« – d.h. Arendt und Heidegger – »haben, scheint mir, zum ersten Mal in unserm Leben miteinander gesprochen, mit dem Resultat, daß ich selbst da an meinen verflixten Stups [Heinrich Blücher]denken mußte, der alles richtig beurteilen kann. Heute früh kam dann noch eine Auseinandersetzung mit seiner [Heideggers] Frau – die macht ihm seit 25 Jahren, oder seit sie auf irgendeine Weise die Bescherung aus ihm rausgekriegt hat, offenbar die Hölle auf Erden. Und er, der doch notorisch immer und überall lügt, wo er nur kann, hat ebenso offenbar, d.h. wie sich aus einem vertrackten Gespräch zu dritt ergab, nie in all den 25 Jahren geleugnet, daß dies nun einmal die Passion seines Lebens gewesen sei.«⁶⁸

Die beiden Briefe an Heidegger und Blücher miteinander in Einklang zu bringen, ist nicht ganz einfach; schließlich ist in dem einen die Rede von der »Bestätigung eines ganzen Lebens«, während

68 Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 8.2.1950 (Briefe Arendt – Blücher, S. 207f.).

Heidegger in dem zweiten als »notorischer Lügner« bezeichnet wird. Vermutlich erkannte Arendt, daß sie selbst nie wirklich von den Wegen abgewichen war, die der »heimliche König im Reich des Denkens« ihr in jungen Jahren gezeigt hatte, und zeigte sich trotz aller persönlichen und politischen Differenzen dafür erkenntlich.

Politische Differenzen, die gleichwohl nicht diskutiert wurden, gab es jedenfalls zuhauf. Heidegger gab zu, daß er »im Politischen weder begabt noch bewandert« sei – aber »inzwischen lernte ich und künftig möchte ich noch mehr lernen, auch im Denken nichts auszulassen.« Noch im gleichen Brief wird deutlich, daß es Heidegger an politischem Feingefühl durchaus mangelte: »Zugleich zwingt uns [Deutsche] jetzt die wachsende Bedrohung durch die Sowjets, heller zu sehen, heller auch als jetzt der Westen sieht. Denn jetzt sind *wir* die unmittelbar Bedrohten. Stalin braucht den Krieg, den Du meinst, nicht erst zu erklären. Er gewinnt jeden Tag eine Schlacht. Ich mache mir auch darüber nichts vor, daß ich mit meinem Denken zu den Bedrohtesten gehöre, die zuerst ausgelöscht werden. Wir können nicht nur ›physisch‹ in wenigen Tagen überrollt sein [...] . Also Pessimismus? Also Verzweiflung? Nein! Aber ein Denken, das bedenkt, inwiefern die nur historisch vorgestellte Geschichte nicht notwendig das wesentliche Menschsein bestimmt, daß Dauer und ihre Länge kein Maß ist für das Wesende; daß ein halber Augenblick *der Jähe* ›seiender‹ sein kann; daß der Mensch auf dieses ›Seyn‹ sich vorbereiten und ein anderes Gedächtnis lernen muß; daß ihm gar mit all dem ein Höchstes bevorsteht; daß das Schicksal der Juden und der Deutschen ja seine eigene Wahrheit hat, die unser historisches Rechnen nicht erreicht.«⁶⁹

Heidegger weigerte sich, das Schicksal der Juden und der Deutschen gegeneinander aufzurechnen – und zwar deshalb, weil es ihm nicht in den Sinn kam, überhaupt nach historischer Verantwortung zu fragen. Arendt sah über diese Art von Kommentaren zur Weltgeschichte geflis-

69 Martin Heidegger an Hannah Arendt, 12.4.1950 (Briefe und andere Zeugnisse, S. 94f.).

sentlich hinweg. (Heidegger selbst hielt diese vermutlich für angemessen, da Arendt ja auch gerade über den Totalitarismus in Nazi-Deutschland *und* in Stalins Sowjetunion schrieb.) Und anlässlich Heideggers achtzigstem Geburtstag entschuldigte sie sogar öffentlich Heideggers »Fehltritt« der Jahre 1933 und 1934, in denen er Rektor der gleichgeschalteten Freiburger Universität gewesen war und sich offenbar für die nationalsozialistische Sache hatte begeistern lassen. Er war, schrieb sie, »noch jung genug, um aus dem Schock des Zusammenpralls, der ihn nach zehn kurzen hektischen Monaten vor fünfunddreißig Jahren auf seinen angestammten Wohnsitz zurücktrieb, zu lernen und das Erfahrene in seinem Denken anzusiedeln«. Bei den wenigen wirklich großen Denkern – wie Heidegger und Platon – sei »es letztlich gleichgültig, wohin die Stürme ihres Jahrhunderts sie verschlagen mögen«. ⁷⁰

Der gewichtigste Grund dafür, daß Arendt sich bereit fand, Heidegger zu verteidigen, dürfte ihre persönliche Loyalität gegenüber dem Menschen gewesen sein, der sie das Denken gelehrt hatte wie kein anderer. Heideggers phänomenologische Herangehensweise und vor allem die Intensität und Transitivity seines Denkens (»Heidegger denkt nicht »über« etwas; er denkt etwas«⁷¹) haben bei Arendt tiefe Spuren hinterlassen. Diese Spuren lassen sich in allen ihren Werken finden, denn sie betreffen nicht den Inhalt, sondern die philosophischen und methodologischen Grundlagen des Geschriebenen. Und schließlich heißt es in ihren handschriftlichen »Notizen zu Heidegger«, die sich im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar befinden, der Dank sei die »höchste Gabe« unseres Wesens und »höchster *Dank*: das Denken«. ⁷²

70 Hannah Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: Menschen in finsternen Zeiten, S. 183f.

71 Ebd., S. 175. Vgl. auch Hannah Arendt: Denktagebuch XXVI, Nachlaß Hannah Arendt im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar, S. 41: »Heidegger: der transitive Gebrauch des Wortes: Denken.«

72 Hannah Arendt: Notizen zu Heidegger, Nachlaß Hannah Arendt im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar, Handschriftenabteilung.

Daß sie das Denken von Heidegger gelernt hatte, läßt sich schon an den ›Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft‹ gut zeigen, doch bei dem Treffen in Freiburg kam das Buch, dessen Manuskript zum Zeitpunkt des Wiedersehens bereits fertiggestellt war, offenbar nicht zur Sprache. Da Heideggers Englisch schlecht war und da er ohnehin »Bücher nur von hinten«⁷³ las, hätte er das Buch erst mit Erscheinen der ersten deutschen Übersetzung im Jahr 1955 lesen können.

Für Arendt markierte die Veröffentlichung der ›Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft‹ einen Wendepunkt in ihrer akademischen Karriere, der so einschneidend war wie das Wiedersehen mit Heidegger für ihr Privatleben. In diesem dreiteilig angelegten Buch untersucht Arendt zunächst die Geschichte des Antisemitismus in Deutschland und Frankreich seit dem 19. Jahrhundert, dann die Geschichte des Imperialismus und schließlich die von ihr so bezeichnete »totale Herrschaft«, die sie als neue Staatsform in Ergänzung zu den aus der klassischen politischen Theorie seit Aristoteles überlieferten Staatsformen (Monarchie, Tyrannis, Aristokratie, Oligarchie, Demokratie und Pöbelherrschaft) bezeichnet. Alle drei Teile des Buches sind nur notdürftig durch die Chronologie zusammengehalten; Kritiker haben immer wieder moniert, das gesamte Buch sei chaotisch aufgebaut. In der Tat ist es, methodisch betrachtet, weder eine Geschichte noch eine Theorie, sondern eine Art Phänomenologie der totalen Herrschaft.

Während der Arbeit war Arendt dieser Umstand offenbar kaum bewußt. Als das Buch bereits im Druck war, notierte sie jedoch in ihr Denktagebuch: »*Methode in den Geschichtswissenschaften*: alle Kausalität vergessen. An ihrer Stelle: Analyse der Elemente des Ereignisses. Zentral ist das Ereignis, in dem sich die Elemente jäh kristallisiert haben. Titel meines Buches grundfalsch; hätte heißen müssen: *The Elements of Totalitarianism*.«⁷⁴

73 Hannah Arendt an Martin Heidegger, 9.2.1950 (Briefe und andere Zeugnisse, S. 77f.).

74 Hannah Arendt: Denktagebuch IV (Mai 1951 – Juni 1951), S. 37f.

Methodisch betrachtet ist das Buch, ebenso wie Arendts 1929 veröffentlichte Dissertation über Augustinus, ein Beitrag zur Phänomenologie; was jedoch den Untersuchungsgegenstand betrifft, so hatte Arendt seit 1929 ganz neue Wege beschritten, die vor allem durch die in der Zwischenzeit gemachten politischen Erfahrungen vorgegeben waren. Obwohl sie selbst die Tatsache der jüdischen Geburt zuvor als reines Faktum begriffen hatte, das für ihr Leben und Denken keine Rolle spielen sollte, mußte sie nun feststellen, daß ihre antisemitische Umwelt das ganz anders sah. In Deutschland war sie als Jüdin nicht mehr sicher, in Frankreich wurde sie wegen ihrer deutschen Staatsangehörigkeit als feindliche Ausländerin interniert, und auch die Vereinigten Staaten ließen nur eine begrenzte Zahl europäischer Flüchtlinge ins Land. Die Geschichte hatte, wie Arendt es im Vorwort zu den »Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft« formulierte, die Juden »ins Sturmzentrum der Ereignisse des zwanzigsten Jahrhunderts« geworfen.⁷⁵

Was Arendt jedoch nicht aus ihren eigenen Erfahrungen ableitete, sondern von Heidegger übernahm, war der Gedanke, daß man Geschichte nicht einfach chronologisch erzählen könne, sondern daß man sie fragmentieren müsse, damit man »im Fragment« die historische Wahrheit erkennen könne. Folglich wird bei Arendt Vergangenes nicht als Kette von Ereignissen dargestellt, die sich generisch miteinander verbinden lassen, sondern als Sammlung von historischen Teilansichten: Über die Dreyfus-Affäre, über das gesellschaftliche Leben im Frankreich des 19. Jahrhunderts, über Benjamin Disraeli, den ersten und einzigen jüdischen Premierminister in der Geschichte Großbritanniens, über den Rassentheoretiker Gobineau, über die »Aporien der Menschenrechte«, über die imperialistischen Bewegungen, über Nationalismus und Bürokratie, über die Massen- und die Klassengesellschaft, über den totalitären Staatsapparat und die Konzentrationslager.

75 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 388.

Den inneren Zusammenhalt dieser Fragmente gewährleistet allein Arendts Intention, die totale Herrschaft als neue Staatsform zu beschreiben und historisch zu ihren Ursprüngen zurückzuverfolgen. Die totale Herrschaft zeichne sich aus durch das Führerprinzip, den Bewegungscharakter, durch die »Zwiebelstruktur« ihres Herrschaftsapparates und das gewollte organisatorische Chaos (Ämterdoppelung, Kompetenzunklarheiten), durch die Zentralität einer Ideologie, die Ausübung von Terror und durch die Einrichtung von Konzentrationslagern, in denen die totalitäre Struktur quasi im Mikrokosmos fortbestehe.

Konkret geht es um das nationalsozialistische Deutschland und um die Sowjetunion unter Stalin, der noch lebte, als das Buch in den USA veröffentlicht wurde. Kritisiert wurde an diesem Buch aber immer wieder, daß Arendt der Untersuchung des Stalinismus weit weniger Platz einräumte als der des Nationalsozialismus. Diese Kritik kam paradoxerweise vor allem aus den Reihen der Faschismusforscher, die es vorzogen, Nazi-Deutschland mit dem faschistischen Italien oder Japan zu vergleichen, und für die der Faschismus eine Verfallsform des bürgerlichen Kapitalismus ist – was einen Vergleich mit der Sowjetunion natürlich ausschließt. Kritisiert wurde aber auch immer wieder, daß das Buch nicht einzuordnen sei, da es nach den Maßstäben des Historikers völlig chaotisch, nach den Maßstäben des Politikwissenschaftlers wiederum zu historisch angelegt sei.

Ebenso wie Walter Benjamin suchte Arendt die historische Wahrheit im Zitat; das Zitat repräsentiert dabei das (Heideggersche) Fragment, das aus seinem eigenen Zusammenhang herausgerissen und in einem anderen Zusammenhang gestellt wird, damit seine wahre Bedeutung ans Licht kommen kann: »Die wahre Methode, die Dinge sich gegenwärtig zu machen, ist, sie in unserem Raum (nicht uns in ihrem) vorzustellen. (So tut der Sammler, so auch die Anekdote.) Die Dinge, so vorgestellt, dulden keine vermittelnde Konstruktion aus ›großen Zusammenhängen‹. [...] Nicht wir versetzen uns in sie, sie treten in unser Leben.«⁷⁶

Walter Benjamin war, wie Arendt es beschreibt, ein Meister darin, »eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen, [...] ein bestimmtes Leben aus der Epoche, [...] ein bestimmtes Werk aus dem Lebenswerk. Der Ertrag besteht darin, daß *im* Werk das Lebenswerk, *im* Lebenswerk die Epoche und *in* der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist und aufgehoben.«⁷⁷ Methodisch stand Benjamin, wie Arendt folgerte, weniger den Marxisten als den Existenzphilosophen nahe, denn er betrieb auf seine Weise eine Art Phänomenologie, die mit den großen Entwürfen des historischen Materialismus (und auch mit denen Hegels) nicht unter einen Hut zu bringen war.

Seine Methode war die des »Perlentauchens«; er suchte in den tiefen Wassern der Vergangenheit nach Ereignissen, deren Bedeutung sich dem, der zurückblickt, offenbart, nach Momenten historischer Wahrheit, die sich im Lauf der Zeit von selbst herauskristallisiert. Für Arendt war das Benjaminsche »Perlentauchen« nicht nur deshalb wichtig, weil es die Chronologie als irreführende Strategie historischen Denkens ablöste, sondern weil es eine ganz neue Art des Umgangs mit der Vergangenheit ermöglichte. Notwendig geworden war dieser neue Umgang aufgrund des von ihr diagnostizierten Traditionsbruchs: »Der Bruch«, schrieb sie 1953 in ihr Denktagebuch, »war vorgezeichnet im Generationsbruch nach dem Ersten Weltkrieg, aber nicht vollzogen, insofern das Bewußtsein des Bruches noch das Gedächtnis an die Tradition voraussetzte und den Bruch prinzipiell reparabel machte. Der Bruch erfolgte erst nach dem 2. Weltkrieg, als er als Bruch gar nicht mehr notiert wurde.«⁷⁸

Das Perlentauchen bot ihr nun die Möglichkeit, Geschichte nicht mehr so zu tradieren, wie dies vorher geschehen war, sondern sie gegen

76 Ebd., S. 273.

77 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Werke Bd. I/2, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1980, S. 703.

78 Hannah Arendt, Denktagebuch XIII (Januar – Februar 1953), S. 10.

den Strich zu kämmen. Überliefert werden nun nicht mehr die »großen Taten großer Männer«, sondern einzelne Ereignisse, die die Weichen für die katastrophalen Entwicklungen des zwanzigsten Jahrhunderts stellten.

Eng verknüpft mit dieser Art der historischen Phänomenologie – die Heidegger selbst fern lag, weil er tatsächliche Ereignisse dem Bereich der vulgären Geschichte zuschrieb und sie weitgehend ignorierte – ist der Begriff des Ereignisses. Ein Ereignis entsteht Arendts Ansicht nach immer aus einer Handlung, und jede Handlung ist ein Neuanfang in dem Sinn, daß sie unvorhersehbar war. Handlungen lassen sich deshalb auch nicht durch historisches Verstehen oder ableitendes Erklären fassen, und damit kommt Arendt dem Heideggerschen Begriff des Ereignisses recht nah, bei dem das dezisionistische Element des Handelns, die Fähigkeit, spontan eine freie Entscheidung zu treffen, besonders hervorgehoben wird: »Der Augenblick ist dasjenige, was als der Entschlossenheit entspringend allererst und einzig den Blick für das hat, was die Situation des Handelns ausmacht.«⁷⁹

Wie Heidegger ist Arendt davon überzeugt, daß in diesen Augenblicken Geschichte gemacht wird, denn ohne sie gäbe es nur die »tödliche Monotonie des Immergleichen«.⁸⁰ Das Ereignis ist »das einzige Licht, das wir haben, und es beleuchtet, wie alle Ereignisse, die ihr Licht in den Geschehniszusammenhang der Geschichte werfen, nicht nur sich selbst, sondern seine eigene Vergangenheit und seine unmittelbare Zukunft.«⁸¹

Auch wenn Arendt nicht mit historischer Methode, sondern mit Heideggerscher Phänomenologie an ihren Stoff heranging, so war dieser Stoff doch genau das, was Heidegger als »Vulgärgeschichte« abgetan

79 Martin Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt a.M. 1975, S. 407.

80 Vgl. Hannah Arendt: The Nature of Totalitarianism (Arendt Papers, Cont. 76), S. 7: »there would be no history at all without events, but only the dead monotony of sameness unfolded in time«.

81 Hannah Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 422.

hätte. Auf diese Weise kommen in den ›Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft‹ gerade die beiden Faktoren zusammen, die Arendts Leben und Denken in ganz massiver Weise geprägt hatten: Das Studium bei Heidegger und die persönlichen Erfahrungen, die sie im Exil und in der Internierung, mit dem Dasein der Flüchtlinge und Staatenlosen machen mußte. Das Ergebnis aber verwirrte ihre Leser und brachte sie zu dem Urteil, daß es sich hier um ein chaotisches Buch handele, das man (wie Karl Jaspers anmerkte) besser verstehe, wenn man den letzten Teil zuerst lese – weil man nämlich erst nach der Lektüre des dritten Teils wirklich verstehen könne, zu welchem Zweck der erste und der zweite Teil eigentlich geschrieben wurden.⁸²

Dem zum Trotz wurde das Buch allgemein als einer der ersten großen Versuche aufgenommen, die Entstehung und Wirkungsweise der totalitären Systeme des zwanzigsten Jahrhunderts zu verstehen. Das Buch wurde als Beitrag zur politischen Theorie akzeptiert und in eine Reihe mit Carl Joachim Friedrichs ›Totalitarian Dictatorship‹ und Zbigniew Brzezinskis ›Permanent Purge‹ gestellt. Und schließlich trug es Arendt auch die Ehre ein, als erste Frau im Rahmen der Christian-Gauss-Seminare eine Vorlesungsreihe in Princeton halten zu dürfen.

Mit diesem akademischen Durchbruch waren die ›finsternen Zeiten‹ für sie beendet. Nachdem sie 1958 ihr nächstes Buch – eine Theorie der menschlichen Tätigkeiten – veröffentlicht hatte, wurde ihr von der Universität Princeton sogar eine ordentliche Professur angeboten. Arendt nahm das Angebot an und unterrichtete dort, bis sie 1963 ins Committee on Social Thought der University of Chicago berufen wurde.

82 Karl Jaspers: Geleitwort zu der deutschen Erstausgabe der Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 9f. – Vgl. auch: Steven E. Aschheim: Hannah Arendt and Karl Jaspers: Friendship, Catastrophe and the Possibilities of German-Jewish Dialogue, in: Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations of National Socialism and other Crises, New York (New York University Press) 1996.

Vom tätigen Leben und von der Liebe zur Welt

Im akademischen Leben hatte Arendt Ende der fünfziger Jahre fast alles erreicht, was unter den gegebenen Umständen zu erreichen war. Sie hatte ein politisches Buch geschrieben, das zwar viel kritisiert wurde, das aber auch als Standardwerk zum Thema Totalitarismus anerkannt wurde; sie hatte Vorlesungen in Princeton, an der New Yorker New School for Social Research und in Chicago gehalten, und es war abzusehen, daß sie über kurz oder lang eine ordentliche Professur bekommen würde. Die Schwierigkeiten mit der neuen Sprache hatte sie längst überwunden. Sie schrieb und sprach fließend Englisch, auch wenn sie ihren breiten deutschen Akzent – wie so viele Einwanderer – beibehielt.

Aus dieser neuen Sicherheit heraus fand Arendt die Ruhe, sich an ein Grundlagenwerk zur politischen Theorie zu begeben. Aus einem Projekt, das ursprünglich als Kritik des Marxismus und seiner philosophischen Grundlagen konzipiert worden war, wurde im Lauf der fünfziger Jahre eine umfassende Handlungstheorie, die 1958 unter dem Titel ›The Human Condition‹ (deutsch: ›Vita activa oder Vom tätigen Leben‹) veröffentlicht wurde. Darin entwickelte Arendt eine Theorie der menschlichen Tätigkeiten, die sie in Arbeiten, Herstellen und Handeln einteilte, während sie in ihrem Spätwerk ›Vom Leben des Geistes‹ die Vita contemplativa einteilte in Denken, Wollen und Urteilen. Grundbedingungen dieser Tätigkeiten sind Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität.

Als Arbeit bezeichnet Arendt in ›Vita activa‹ die Tätigkeiten, die der Aufrechterhaltung der physischen Existenz dienen, wie die Erzeugung und Zubereitung von Nahrung bzw. alle regelmäßig zu erledigenden häuslichen Tätigkeiten. Das Herstellen hingegen bringt Gegenstände hervor, die dauerhafter Natur sind: Möbel, Werkzeuge und andere Gebrauchsgegenstände und auch Kunstwerke. Während das Arbeiten zyklischer Natur ist, hat der Prozeß des Herstellens immer einen Anfang

und ein Ende. Im Gegensatz zu beiden ist das Handeln die einzige Tätigkeit, die ohne materielle Vermittlung allein auf der Grundlage der Sprache vonstatten geht, und seine spezifische Grundbedingung ist die Pluralität. Für Arendt ist es die einzige der drei Tätigkeiten, die den Menschen vom Tier unterscheidet – anders als für Marx, der die Arbeit als das identifiziert, was beide unterscheidet. Der Handlungsraum *par excellence* ist die griechische Agora, auf der alle öffentlichen Angelegenheiten durch Diskussionen (und Abstimmungen) geregelt werden. Der Raum des Politischen, der als Raum überhaupt erst durch Handlungen konstituiert wird, steht mitsamt seinen Verfallsformen im Zentrum von Arendts Interesse.

Neben dem Raum des Politischen gibt es den privaten und den gesellschaftlichen Raum. Dem privaten Raum werden das Haus, die Familie und die reproduktiven Tätigkeiten zugeordnet, während die Gesellschaft Arendts Ansicht nach eine erst seit Beginn der Neuzeit bekannte Sphäre ist, die die alte Trennung von privaten und öffentlichen bzw. politischen Angelegenheiten durcheinander brachte. Diese Definition des Zwitterphänomens »Gesellschaft« bildet die Grundlage der implizit vorgebrachten These, die Weltgeschichte sei eine Art Verfallgeschichte des Politischen.

Bei den alten Griechen war, so Arendt, das Handeln die angesehenste der Tätigkeiten, während man in der Moderne, unter anderem aufgrund des Einflusses von Marx, die Arbeit für die wichtigste der Tätigkeiten halte. Arbeit (und Herstellen) aber gehörten nicht in den Bereich des Politischen, sondern in den der Ökonomie, und es sei geradezu erschreckend, daß moderne Menschen »jeden Volkskörper und jedes politische Gemeinwesen im Abbild der Familie verstehen, dessen Angelegenheiten und tägliche Geschäfte wie ein ins gigantische gewachsener Haushaltsapparat verwaltet und erledigt werden«.⁸³

Die Folge sei, daß nicht das sprachliche Handeln, sondern die reinen Selbsterhaltungsprozesse das Leben dominierten: »In ihrem letzten

83 Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1989, S. 31f.

Stadium verwandelt sich die Arbeitsgesellschaft in eine Gesellschaft von Jobholders, und diese verlangt von denen, die ihr zugehören, kaum mehr als ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht [...] . Es ist durchaus denkbar, daß die Neuzeit, die mit einer so unerhörten und unerhört vielversprechenden Aktivierung aller menschlichen Vermögen und Tätigkeiten begonnen hat, schließlich in der tödlichsten, sterilsten Passivität enden wird, die die Geschichte je gekannt hat.«⁸⁴

Auf den ersten Blick hat ›Vita activa‹ ebensowenig wie die ›Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft‹ etwas mit dem zu tun, was Arendt während des Studiums von Heidegger gelernt hatte. Dennoch schrieb sie ihm anlässlich der Veröffentlichung der deutschen Übersetzung im Jahr 1960: »Du wirst sehen, daß das Buch keine Widmung trägt. Wäre es zwischen uns je mit rechten Dingen zugegangen – ich meine zwischen, also weder Dich noch mich –, so hätte ich Dich gefragt, ob ich es Dir widmen darf; es ist unmittelbar aus den ersten Freiburger Tagen entstanden und schuldet Dir in jeder Hinsicht so ziemlich alles. So wie die Dinge liegen, schien mir dies unmöglich; aber auf irgendeine Weise wollte ich Dir doch wenigstens den nackten Tatbestand sagen.«⁸⁵ Dem Brief lag eine kurze Notiz bei:

Re Vita Activa:

Die Widmung dieses Buches ist ausgespart.

Wie sollte ich es Dir widmen,

dem Vertrauten,

dem ich die Treue gehalten

und nicht gehalten habe,

Und beides in Liebe.

84 Ebd., S. 315.

85 Hannah Arendt an Martin Heidegger, 28.10.1960 (Briefe und andere Zeugnisse, S. 149).

Stets hatte Arendt gezögert, Heidegger ihre Werke zu lesen zu geben, und ›Vita activa‹ war das erste ihrer Bücher, das sie ihm direkt zukommen ließ. Als sie im Sommer 1961 nach Europa reiste, schlug sie Heidegger brieflich ein Treffen vor, doch Heidegger reagierte nicht. Während ihres Aufenthalts in Deutschland wurde Arendt zu einem Abendessen bei dem Freiburger Völkerrechtler Joseph Kaiser eingeladen, zu dem auch der Philosoph Eugen Fink erwartet wurde, den Arendt aus Jugendzeiten kannte. »Nun aber Fink:«, berichtete Arendt in einem Brief an Karl Jaspers, »Lehnte die Einladung ›brüsk‹ ab, er wünsche mich nicht zu sehen, und zwar unter deutlichstem Hinweis auf Heidegger, der es ihm offenbar verboten hatte. [...] Heidegger hat mir noch vor einem Jahr seine damals erschienenen Sachen mit Widmung geschickt. Ich habe ihm daraufhin die ›Vita activa‹ geschickt. C'est tout.«⁸⁶

Kurze Zeit später gab Arendt zu, sie selbst habe ihren Teil dazu beigetragen, daß Heidegger ihre Werke bis dahin nicht zur Kenntnis genommen hatte: »Ich weiß, daß es ihm unerträglich ist, daß mein Name in der Öffentlichkeit erscheint, daß ich Bücher schreibe etc. Ich habe ihm gegenüber mein Leben lang gleichsam geschwindelt, immer so getan, als ob all dies nicht existiere und als ob ich sozusagen nicht bis drei zählen kann, es sei denn in der Interpretation seiner eigenen Sachen; da war es ihm immer sehr willkommen, wenn sich herausstellte, daß ich bis drei und manchmal sogar bis vier zählen konnte. Nun war mir das Schwindeln plötzlich zu langweilig geworden, und ich habe eins auf die Nase gekriegt. Ich war einen Augenblick lang sehr wütend, bin es aber gar nicht mehr. Bin eher der Meinung, daß ich es irgendwie verdient habe – nämlich sowohl für Geschwindelthaben wie für plötzliches Aufhören mit dem Spiel.«⁸⁷

Bei genauerem Hinsehen wird schnell klar, inwiefern die ›Vita activa‹ auf die »ersten Freiburger Tage« zurückgeht. Auch bei der

86 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 6.8.1961 (Briefwechsel, S. 484).

87 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 1.11.1961 (Briefwechsel, S. 494).

Untersuchung der menschlichen Tätigkeiten bediente sich Arendt der phänomenologischen Methode; darüber hinaus spielte sie mit ihrer Darstellung der egalisierten Jobholdergesellschaft, deren Existenz durch keinerlei Ereignisse mehr unterbrochen wird, auf die von Heidegger bereits in seinem Frühwerk ›Sein und Zeit‹ kritisch beschriebene »Diktatur des Man« und die allgemeine »Verlassenheit« in der modernen Gesellschaft an.

Schon in ihrem ersten Buch war Arendt davon ausgegangen, daß Geschichte von frei agierenden Menschen gemacht wird, die zwar bestimmten strukturellen Bedingungen unterworfen sind, die aber innerhalb eines gewissen Spielraums über die Möglichkeit verfügen, völlig neue Ereignisse und Entwicklungen auszulösen. Die totalitären Systeme waren ihrer Ansicht nach organisierte Versuche, diese Spontaneität des Handelns auszuschalten und totalitäre Gesellschaften »herzustellen« wie einen Tisch oder Stuhl.

In ›Vita activa‹ lieferte Arendt nachträglich das handlungstheoretische Fundament für diese historische Interpretation. Dabei griff sie auch Heideggers Kritik des technischen Fortschritts auf, wobei es ihr jedoch nicht um eine Kritik der Technik an sich ging bzw. um eine Kritik dessen, was Heidegger das »Gestell« nannte, denn Arendt sah im Fortschritt der Technik auch eine Möglichkeit, den Menschen für die Politik frei zu machen. Sie sorgte sich vielmehr, man könne in der Jobholdergesellschaft (wie in den totalitären Staaten, nur mit schleichenden Mitteln) das *Prinzip* des (technischen) Herstellens auf die Politik übertragen und damit den eigentlichen Raum des Politischen zerstören – denn im Gegensatz zum geplanten Herstellen lebt das politische Handeln von der Spontaneität und der Freiheit der Akteure.

Arendts Unterscheidung zwischen dem Handeln und dem Sich-Verhalten in der Jobholdergesellschaft ist eng verwandt mit Heideggers Unterscheidung zwischen dem »eigentlichen« und dem »uneigentlichen« Sein. Für Arendt allerdings sind die Momente der »Eigentlichkeit«, die sie selbst auch kaum so bezeichnen würde, nicht so rar wie für Heidegger.

Als Handlung, die den Fluß des Alltäglichen und Immergleichen unterbricht, bezeichnet sie nicht nur die »großen Taten großer Männer«, sondern auch die ganz normalen Sprachhandlungen, soweit sie das öffentliche Leben betreffen. Insofern stellt ihre Handlungstheorie zwar einen Versuch der Anwendung Heideggerscher Kategorien und Grundbegriffe dar, gleichzeitig aber auch eine Erweiterung und Veränderung dieser Kategorien.

Das gleiche gilt auch für Heideggers Vorstellung vom Dasein als Sein-zum-Tode. Da der Mensch sich der zeitlichen Begrenztheit seines Lebens bewußt ist, lebt er ständig »in Sorge«, und der Tod wird zum bestimmenden Element des Lebens. Bei Arendt dagegen wird das Leben nicht durch den Tod, sondern durch die Geburt bzw. die »Gebürtlichkeit« oder »Natalität« dominiert. Anders als Heidegger behandelte sie die Geburt nicht nur als ein dem Tod komplementäres Phänomen, sondern als Prinzip des menschlichen Denkens und Handelns, denn jeder Gedanke und jede Handlung sei ein Neuanfang. Heidegger hatte gemeint, ein Anfang sei das »Unheimlichste und Gewaltigste«, und alles, was danach komme, sei »Verflachung als bloße Verbreiterung, [...] Nichtinnehaltenkönnen des Anfangs, [...] Verharmlosung und Übertreibung«. ⁸⁸ Arendt aber, die aufgrund ihres eigenen Lebensweges viel mehr Grund für Pessimismus und politische Resignation gehabt hätte, sah nach wie vor das ungeheure Potential, das in der allgegenwärtigen Möglichkeit des Neuanfangs steckt.

Ein besonders gutes Beispiel dafür, wie bedeutend diese Möglichkeit des Neuanfangs für Arendt war, finden wir in ihrem Bericht über den Eichmann-Prozeß von 1961. In diesem Bericht schilderte Arendt die Vernehmung des Schriftstellers Abba Kovner, der aufgefordert wurde, über den ehemaligen Wehrmachtssoldaten Anton Schmidt zu berichten, der zwischen Herbst 1941 und Frühjahr 1942 jüdischen Partisanen ohne

88 Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1987, S. 119; vgl. auch Martin Heidegger: Grundfragen der Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 45, Frankfurt a.M. 1984, S. 36, 125f.

Gegenleistung gefälschte Papiere und Wehrmachtswagen verschafft hatte. Arendt kommentierte Kovners Aussage mit den Worten: »in diesen zwei Minuten, die wie ein plötzlicher Lichtstrahl inmitten dichter, undurchdringlicher Finsternis waren, zeichnete ein einziger Gedanke sich ab, klar, unwiderlegbar, unbezweifelbar: wie vollkommen anders alles heute wäre, in diesem Gerichtssaal, in Israel, in Deutschland, in ganz Europa, vielleicht in allen Ländern der Welt, wenn es mehr solcher Geschichten zu erzählen gäbe.«⁸⁹

Einer der Gründe, warum es nur wenige solche Geschichten zu erzählen gab, war ihrer Ansicht nach, daß die meisten Menschen in der Zeit des Nationalsozialismus durch ideologische Verblendung und Terror dazu gebracht worden waren, nur noch ihrem monotonen Alltag nachzugehen und nicht mehr darüber nachzudenken, ob man den Lauf der Dinge aufhalten und in eine andere Richtung lenken könne.

In den Gewichtigungen, die Heidegger dem Tod und Arendt der Natalität gab, kam wahrscheinlich auch die ganze Unterschiedlichkeit ihrer persönlichen Naturelle zum Ausdruck. Heidegger verbrachte fast sein ganzes Erwachsenenleben in Freiburg, von wo aus er sich so oft wie möglich auf seine Hütte in Todtnauberg im Schwarzwald zurückzog, um in Ruhe denken zu können. Arendt dagegen verbrachte Jahre damit, von einem Ort zum anderen zu ziehen und sich auf die unmöglichsten Lebensumstände immer wieder neu einzustellen. Dabei gab sie zu, daß ihr selbst das eigene Flüchtlingsdasein nicht nur Kummer gemacht habe: »Das war manchmal ein bißchen schwierig, man war sehr arm, und man war verfolgt, man mußte fliehen, und man mußte sich durchschwindeln und was immer; wie das halt so ist. Aber wir waren jung. Mir hat es sogar noch ein bißchen Spaß gemacht. Das kann ich gar nicht anders sagen.«⁹⁰ Und im Sommer 1952 schrieb sie an Kurt Blumenfeld: »wenn die Weltgeschichte nicht so beschissen wäre, wäre es eine Lust zu leben. Das ist's aber auf jeden Fall. Der Meinung war

89 Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem, München 1987, S. 276.

90 Gaus-Interview, S. 25.

ich sogar in Gurs, wo ich mir die Frage [ob man sich das Leben nehmen solle] ernsthaft vorlegte und spaßhaft beantwortete.«⁹¹

Heideggers Gedanken über das Sein-zum-Tode spielten in Arendts Analysen des Nationalsozialismus, obwohl dies durchaus naheliegend gewesen wäre, keine Rolle. Und auch wenn sie die ›Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft‹ mit der Bemerkung schloß, die »organisierte Verlassenheit« (ebenfalls ein Heideggerscher Begriff) sei »erheblich bedrohlicher als die unorganisierte Ohnmacht aller, über die der tyrannisch-willkürliche Wille eines einzelnen herrscht«, so wies sie doch auch noch darauf hin, daß der Anfang das »eigentliche Versprechen des Endes an uns« sei. »Dieser Anfang ist immer und überall da und bereit. Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines jeden Menschen.«⁹²

Wohl aus diesem Grund hatte Arendt eigentlich auch vorgehabt, ihr Buch ›Amor mundi‹ zu betiteln. Darin sollte nicht nur ihre ablehnende Haltung gegenüber der christlichen Weltverachtung zum Ausdruck kommen, sondern auch die Tatsache, daß sie selbst das Leben allen Katastrophen zum Trotz liebte, denn sie war der festen Überzeugung, daß ein neuer Anfang immer und überall möglich sei.

91 Hannah Arendt an Kurt Blumenfeld, 6.8.1952 (Korrespondenz, S. 62).

92 Hannah Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 730.

Menschen in finsternen Zeiten

Schon in jungen Jahren hatte Arendt ein großes Faible für Biographien entwickelt. Wann immer sich die Gelegenheit bot – anlässlich des Erscheinens von Büchern, zu Preisverleihungen und Geburtstagen oder auch als Nachrufe –, verfaßte sie kurze Texte, in denen sie versuchte, die »Essenz« eines Menschenlebens zu erfassen. Wie sie es in ›Vita activa‹ formuliert hatte wurden zu allen Zeiten – und auch in den von Brecht so genannten »finsternen Zeiten« unseres Jahrhunderts – Menschen geboren, die durch ihr Handeln und auch durch ihr Denken und Schreiben deutliche Spuren in der Welt hinterließen. Arendt machte es offenbar besondere Freude, über diese Menschen zu schreiben, doch selten waren die Ergebnisse ihrer Studien biographisch im eigentlichen Wortsinn. Vielmehr verfaßte Arendt essayistische Porträts, wie sie dies bereits bei Rahel Varnhagen versucht hatte.

Eine Sammlung dieser Porträts, die aus ganz unterschiedlichen Anlässen geschrieben wurden, erschien erstmals 1968 unter dem Titel ›Men in Dark Times‹ in dem amerikanischen Verlag Harcourt, Brace and World. Der Sammelband enthielt Essays über Gotthold Ephraim Lessing, Rosa Luxemburg, Angelo Giuseppe Roncalli, Karl Jaspers, Tania Blixen, Hermann Broch, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Waldemar Gurian und Randall Jarrell. In die 1989 erschienene deutsche Übersetzung des Bandes wurden auch Essays über Martin Heidegger, Robert Gilbert, Nathalie Sarraute und W. H. Auden aufgenommen.

Der erste der in diesem Sammelband vereinten Texte enthält bereits die Quintessenz dessen, was die so überaus unterschiedlichen Personen für Arendt miteinander verband. In ihren ›Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten‹, dem Wortlaut der Rede, die Arendt im Jahr 1959 anlässlich der Verleihung des Lessingpreises der Stadt Hamburg gehalten hatte, wies sie darauf hin, daß Lessing die Freundschaft als das »zentrale Phänomen der Menschlichkeit« be-

zeichnet hatte.⁹³ Die Freundschaft war ihm wichtiger als die Wahrheit; selbst wenn es je eine »beweisbare« politische Lehre gegeben hätte, so wäre Lessing nicht bereit gewesen, ihr eine Freundschaft zwischen zwei Menschen zu opfern: »Er hätte sich sofort auf die Seite der Menschen geschlagen und sich um die gelehrte oder ungelehrte Diskussion hüben und drüben nicht mehr sehr viel gekehrt. Das war Lessings Menschlichkeit.«⁹⁴ In tiefer Übereinstimmung mit Lessings Wertschätzung der Freundschaft auch um den Preis der »Wahrheit« (an deren Existenz im Singular Arendt ohnehin nicht glaubte) schloß sie ihre Rede mit einem Zitat aus einem privaten Brief des Dichters: »Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen!«⁹⁵

Um Freundschaften im weiteren Sinn geht es auch in all den Essays, die in »Menschen in finsternen Zeiten« auf die Lessing-Rede folgen. Viele der beschriebenen Personen waren Freunde Arendts; darunter Karl Jaspers, Hermann Broch, Martin Heidegger, Walter Benjamin, Robert Gilbert, W. H. Auden und Randall Jarrell. Die anderen waren Wahlverwandte wie Rahel Varnhagen, allen voran Lessing, Isak Dinesen alias Tania Blixen und Rosa Luxemburg. Die Anlässe für Arendts Essays über Freunde waren unterschiedlichster Natur. In einigen Fällen waren es Nachrufe, wie bei Waldemar Gurian, W. H. Auden und, wenn auch mit einiger Verspätung, bei Walter Benjamin. Mit diesen Nachrufen wollte Arendt dazu beitragen, daß die Nachwelt ihre Freunde so in ihr Gedächtnis aufnehmen konnte, wie sie selbst sie wahrgenommen hatte. Gerade bei Walter Benjamin lag ihr dies sehr am Herzen, denn schon vor seinem Tod hatte sie die Mitglieder der Frankfurter Schule, mit denen Benjamin zusammengearbeitet hatte, im Verdacht gehabt, seine

93 Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, in: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, S. 27.

94 Ebd., S. 47.

95 Ebd., S. 48. Vgl. Lessing an Albert Heinrich Reimarus, 6. April 1778, in: Gotthold Ephraim Lessing: Sämtliche Schriften, Stuttgart 1886–1924, Bd. 18, S. 269.

Arbeiten – aus Neid oder auch, weil sie zu unmarxistisch waren – nicht mit der gebotenen Sorgfalt herausgeben zu wollen.

Benjamins Thesen ›Über den Begriff der Geschichte‹ hatte sie mit nach Amerika genommen und dort in seinem Auftrag an Max Horkheimer und Theodor Adorno weitergegeben. Im August 1941 schrieb sie ihrem Mann, sie sei »schrecklich verzweifelt und verängstigt, daß sie es nicht drucken wollen. Und so wahnsinnig wütend, daß [sie] sie alle miteinander glatt morden könnte.« Die Mitglieder des Frankfurter Instituts für Sozialforschung bezeichnete sie unverblümt als »Schweinebande«, der man einen »Vortrag über Loyalität gegen tote Freunde [...] wohl nicht halten« könne.⁹⁶ Das Manuskript ›Über den Begriff der Geschichte‹ wurde 1942 in dem Gedenkbuch ›Walter Benjamin zum Gedächtnis‹ veröffentlicht; die Herausgabe der Gesammelten Schriften jedoch wurde tatsächlich bis 1955 hinausgezögert.

Der Wunsch, Walter Benjamin gegen die »Frankfurter« zu verteidigen, war einer der Gründe, aus denen Arendt 1968 einen Vortrag über ihn im New Yorker Goethe House hielt und diesen anschließend in der Zeitschrift ›The New Yorker‹ veröffentlichte. In gewisser Hinsicht bildet dieser Essay das Kernstück der Sammlung ›Menschen in finsternen Zeiten‹, denn Benjamins Leben war für sie »trotz mancher Absonderlichkeit im einzelnen ein so reines Zeugnis für die finsternen Zeiten und Länder des Jahrhunderts, wie das Werk, das mit so viel Verzweiflung diesem Leben abgezwungen wurde, paradigmatisch bleiben wird für die geistige Situation der Zeit.«⁹⁷

Benjamin war ein unglücklicher Mensch, der, wie Arendt es beschrieb, ein seltenes Talent dafür besaß, in lebenspraktischen Dingen alles falsch zu machen: »[S]ein Ungeschick leitete ihn mit einer nachtwandlerisch anmutenden Präzision jeweils an den Ort, an dem das

96 Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 2.8.1941 (Briefe Arendt – Blücher, S. 127f.).

97 Hannah Arendt: Walter Benjamin, in: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, S. 191.

Zentrum eines Mißgeschicks sich befand oder doch wenigstens befinden konnte«. ⁹⁸ Daß der Zeitpunkt seines selbst gewählten Todes dem unglücklichen Umstand geschuldet war, daß er genau an dem Tag versuchte, die spanische Grenze zu überqueren, an dem dies schlechterdings unmöglich war, wurde bereits erwähnt; glaubt man Arendt, so war diese Wahl des falschen Ortes und des falschen Zeitpunkts in seinem Leben nicht die Ausnahme, sondern die Regel.

Benjamin hatte viel Pech, aber er selbst tat auch das seine dazu, keine normale akademische Laufbahn zu absolvieren, denn »die altfränkische Postreise über die Stationen der hiesigen Universität«, zitiert Arendt Benjamin, war erklärtermaßen nicht sein Weg. ⁹⁹ Und obwohl er ständig damit beschäftigt war, Vorsichtsmaßnahmen gegen alle möglichen Mißgeschicke zu ergreifen, so scheute er sich doch nicht, Friedrich Gundolf, einen der wichtigsten Vertreter des Kreises um Stefan George, in seinem Aufsatz über Goethes Wahlverwandtschaften so vernichtend zu kritisieren, daß er auf dessen akademische Unterstützung mit Sicherheit nicht mehr zählen konnte.

Benjamin war ein Einzelgänger, doch um seinen Lebensunterhalt zu sichern, band er sich an das Frankfurter Institut für Sozialforschung. Ohne feste Anstellung war er jedoch der Gnade der dort ansässigen Koryphäen ausgeliefert, die von ihrem »Recht zur Willkür« auch des öfteren Gebrauch machten. Ein Essay über Baudelaire wurde als zu undialektisch bewertet und Benjamin zur Überarbeitung zurückgegeben, die überarbeitete Fassung wurde als vulgärmarxistisch abgetan und ebenfalls nicht veröffentlicht. Für Benjamin hatte seine »Unfähigkeit zum Marxismus« vor allem finanzielle Einbußen zur Folge; Arendt veranlaßte sie zu der Bemerkung, Benjamin dürfe »wohl der seltsamste Marxist gewesen sein, den diese an Seltsamkeiten nicht arme Bewegung hervorgebracht hat«. ¹⁰⁰

98 Ebd., S. 192.

99 Ebd., S. 193.

100 Ebd., S. 200.

Was Arendt an Benjamin schätzte, war seine sich immer wieder durchsetzende Immunität gegenüber allen ideologischen Strömungen. Sein Materialismus bestand nämlich nicht in irgendeiner Art von Überbau-Denken, sondern in seiner Faszination daran, daß »das Geistige und seine materielle Erscheinung sich miteinander verschwisterten – und zwar so innig, daß es erlaubt schien, überall Entsprechungen, »correspondances«, zu entdecken, die sich gegenseitig erhellten und illuminierten, wenn man sie nur richtig einander zuordnete, so daß sie schließlich keines deutend-erklärenden Kommentars mehr bedurften. Es ging ihm um das Zusammengehören von einer Straßenszene, einer Börsenspekulation, einem Gesicht, einem Gedanken, um den verborgenen Duktus, der sie zusammenhält und an dem der Historiker oder der Philologe erkennt, daß sie alle dem gleichen Zeitraum zuzurechnen sind.«¹⁰¹

Eben dies könnte man mit Fug und Recht auch von Arendts Werk sagen, woraus wir schließen können, daß es sich bei Walter Benjamin nicht nur um einen Freund, sondern auch um einen intellektuellen Wahlverwandten handelte, und daß Arendts Freundschaft gleichermaßen dem Werk wie der Person galt, die es geschaffen hatte. Dabei ist das Werk keineswegs als Lehre oder als in sich abgeschlossenes System zu verstehen, das Arendt für sich hätte übernehmen können. Zutreffender wäre es wohl zu sagen, daß Benjamin für sie eine Art geistiges Zuhause war: Er stammte aus der gleichen Welt, er sprach und schrieb die gleiche Sprache, er ging mit dem gleichen phänomenologischen Blick an die Dinge heran, lehnte die gleichen Dogmen ab und erkannte, wie Arendt, daß sein Verhältnis zu seiner jüdischen Herkunft nicht nur durch den Antisemitismus und die damit entstehenden praktischen Probleme bestimmt war, sondern durch den Umstand, daß ihm »alle Traditionen und Kulturen gleich fragwürdig geworden waren.«¹⁰²

Für Arendt wie für Benjamin stellte sich immer wieder die Frage, wie man im positiven Sinne Jude sein könne, denn der Weg der Väter

101 Ebd., S. 200f.

102 Ebd., S. 227.

und Großväter, die ihre geistige Kraft dem Studium von Talmud und Thora gewidmet hatten, blieb ihnen weitgehend versperrt. Einige ihrer Freunde wurden deshalb Zionisten, einige Marxisten, einige befaßten sich, wie Gershom Scholem, auf wissenschaftliche Weise mit dem Judentum, und einige gingen in die USA, denn nur dort mußte man sich (in Arendts Worten) die politische Gleichberechtigung nicht mit sozialer Assimilation erkaufen. Hätte Benjamin sich 1940 in Port Bou nicht entschlossen, seinem Leben ein Ende zu setzen, wäre er vermutlich den gleichen Weg gegangen wie Arendt, doch wäre auch dieser Weg wohl nur eine Notlösung gewesen.

Nicht nur Walter Benjamin, sondern auch vielen anderen Freunden gegenüber hielt Arendt in der Öffentlichkeit die Treue. Sie pries und verteidigte sie, auch wenn sie im Privaten heftige Kritik an ihnen übte. Dies gilt zum Beispiel für Hermann Broch, dessen dichterisches Werk sie in einem Nachruf mit viel Respekt zusammenfaßte und interpretierte, obwohl sie auch massive Kritik an einigen seiner Werke formulierte. Sie scheute sich offensichtlich, diese Kritik Broch gegenüber in aller Härte auszusprechen, und überließ dies ihrem Mann, der in solchen Dingen weniger zurückhaltend war. Während Arendt auf Europareise war, führte dieser eine heftige Auseinandersetzung mit dem gemeinsamen Freund, über die er im Januar 1950 brieflich Bericht erstattete: »Ach so, Broch. Er hatte einen langen Brief an den [...] Aufbau geschrieben und war wunder wie stolz, was er da alles großartig gesagt habe [...]. Da er mein Urteil wollte, habe ich mich entschlossen, es ihm einmal zu geben. I gave him hell. Erst habe ich gezeigt, daß alles mißverständlich ist, daß er keine Ahnung hat, was Totalitarismus ist, und habe ihm alle seine netten United Nations-Erfindungen erbarungslos als unpolitischen Mist charakterisiert. Dann habe ich ihm gesagt, der Beweis für sein unpolitisches Denken sei, daß er auf seinem eigenen Gebiete keinen politischen Stand mache. [...] Kurz, es war eine Schlächtereie von über einer Stunde. [...] Broch gab alles zu, erklärte, ich hätte ihm das ganz großartig klargemacht, es sei einfach die Wahrheit, und er wolle sich doch immer nur [ein]mischen, weil er es

nicht aushalten könne, den Dingen ihren Gang zu lassen. Er schenkte mir ein Pfund Tabak und war ungeheuer nett zu mir. [...]. Na Liebling, das mußte ja einmal kommen, und mich tröstet nur, daß Du es nicht hast tun müssen. Schon ich habe entsetzlich gelitten und dabei gesehen, wie gern ich ihn habe.«¹⁰³

Arendt scheute die offenen Konfrontation mit Freunden, doch in ihrer Ehe waren heftige Auseinandersetzungen nichts seltenes. Sie waren nicht Ausdruck von Streitsucht und Disharmonie, sondern Ausdruck derjenigen menschlichen Fähigkeit, die Arendts Theorie zufolge den Menschen mehr als jede andere Fähigkeit adelt: die Fähigkeit, Meinungen zu haben und sie gegebenenfalls zu ändern. Beunruhigt war Arendt eher dann, wenn die Auseinandersetzung nicht mehr funktionierte. So sorgte sie sich außerordentlich um Heinrich Blücher, als der ihr während einer Europareise kaum Briefe schickte, und beklagte sich bitter bei ihm: »Ich kann nicht verstehen, daß Du so wenig Einbildungskraft hast, daß Du Dir absolut nicht vorstellen kannst, wie mir zumute ist, so in der Welt wie ein verlorengegangenes Rad am Wagen herumzusausen, ohne jegliche Verbindung mit einem Zuhause, mit etwas, worauf Verlaß ist. [...] Wenn Dir die Beziehung zu mir noch nicht einmal die Überwindung zum regelmäßigen Nachrichtengeben wert ist, was soll ich da sagen?«¹⁰⁴

Das einzige, was Arendt noch mehr Kummer bereitete als die fehlende Auseinandersetzung war das Gefühl von Mitleid, wie sie es spät in ihrem Leben W. H. Auden gegenüber empfand. Auden hatte ihr einen Heiratsantrag gemacht, kurz nachdem Heinrich Blücher am 31. Oktober 1970 gestorben war. In einem Brief an ihre Freundin Mary McCarthy berichtete Arendt, Auden habe ausgesehen wie ein Clochard, als er zu ihr kam. »Ich bin fast außer mir, wenn ich an die ganze Sache

103 Heinrich Blücher an Hannah Arendt, 26.1.1950 (Briefe Arendt – Blücher, S. 195f.).

104 Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 30.1.1950 (Briefe Arendt – Blücher, S. 200f.).

denke«, schrieb sie; »Ich hasse Mitleid, habe Angst davor, das war schon immer so, und ich glaube, ich habe noch nie jemanden gekannt, der in diesem Maße Mitleid in mir erregt hat.«¹⁰⁵

Wenn auch auf andere Weise als bei Hermann Broch oder Walter Benjamin spielt in dem Nachruf auf Auden, den Arendt nach seinem Tod im Jahr 1973 schrieb, die Freundschaft eine ganz besondere Rolle. »Ich bin Auden erst spät in seinem und meinem Leben begegnet«, schrieb sie, »zu einer Zeit also, da die einfache, wissende Vertrautheit einer in jungen Jahren geschlossenen Freundschaft nicht mehr erreichbar ist, weil man zu wenig Lebenszeit hat oder erwartet, welche man miteinander teilen könnte. So waren wir sehr gute, aber nicht intime Freunde. Mehr noch: Eine gewisse Reserviertheit bei ihm war dazu angetan, Intimität zu erschweren. Nicht daß ich mich je dagegen aufgelehnt hätte; nein, ich habe sie gerne als notwendig respektiert, als die Verschlossenheit des großen Dichters, der sich früh beigebracht haben mußte, nicht in Prosa unverbindlich und beiläufig über Dinge zu reden, die er viel angemessener in der verdichteten Sprache der Poesie zu sagen vermöchte.«¹⁰⁶

Auden gehörte zu Arendts Freunden und Wahlverwandten, und obwohl die Freundschaft nicht sehr eng gewesen war, schrieb Arendt doch mit ungebrochener Bewunderung von dem toten Dichterfreund. Mit ebenso ungebrochener Zustimmung schrieb sie auch über die Schriftstellerin Tania Blixen alias Isak Dinesen, die sie selbst nicht gekannt hatte. Allerdings hatte sie eine Lesung Dinesens in New York besucht und zeigte sich sehr beeindruckt von ihrem Erzähltalent – denn die alte Dame las nicht vor, sondern erzählte die Geschichten aus ihrem Buch ›Jenseits von Afrika‹ noch einmal neu: »Sie kam, sehr sehr alt, schrecklich hinfällig, wunderschön gekleidet; sie wurde zu einer Art

105 Hannah Arendt an Mary McCarthy, 22.11.1970, zitiert nach: Carol Brightman (Hg.): Hannah Arendt, Mary McCarthy. Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975, München 1997 (im folgenden zitiert als: Im Vertrauen), S. 393.

106 Hannah Arendt: Ich erinnere an Wystan H. Auden, in: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, S. 324.

Renaissance-Sessel geführt, bekam ein Glas Wein, und dann fing sie an, ohne Vorlage Geschichten zu erzählen, fast Wort für Wort, wie sie im Buch stehen. [...] Sie war wie eine Erscheinung von Gott weiß wo oder wann. Und sogar noch überzeugender als in den Büchern. Also: eine große Dame.«¹⁰⁷

Dinesens Erzählkunst hatte viel mehr als nur Unterhaltungswert. Ihre Art, sich die Geschichten selbst immer und immer wieder zu erzählen, machte sie in Arendts Augen zu einer großen Dichterin, auch wenn – oder gerade weil – Dinesen ursprünglich nichts weniger vorgehabt hatte, als eine Dichterin zu werden. Sie war als junge Frau mit ihrem Mann, dem Baron Bror Blixen, nach Afrika gegangen, um dort Kaffee anzubauen. Ihr Mann trank, betrog sie und infizierte sie mit dem Syphilis-Erreger. Dinesen überlebte die Krankheit, wurde aber unfruchtbar und distanzierte sich von ihrem Mann, der nun nur noch wenig Zeit in dem gemeinsamen Haus verbrachte. Dinesen fand einen Liebhaber in dem britischen Abenteurer Denys Finch-Hatton, dem sie zur Unterhaltung Geschichten erzählte. Da Finch-Hatton keinerlei Absichten hegte, sich niederzulassen und eine Familie zu gründen, konnte ihn nichts »fesseln und zurücklocken als die Flamme der Leidenschaft. Und der sicherste Weg, diese am Leben zu halten – gegen die verstreichende Zeit und die unvermeidliche Wiederholung, gegen die Gefahr, einander und alle Erzählungen nur zu genau zu kennen –, lag darin, unerschöpflich zu sein im Erfinden neuer Geschichten.«¹⁰⁸

Dinesen verlor ihre Farm und ihren Geliebten, der in Afrika mit seinem Flugzeug abstürzte. Und erst als sie in ihre dänische Heimat zurückgekehrt war, »mit nichts in Händen als Trauer, Sorgen und Erinnerungen, wurde sie zu der Künstlerin, errang sie jenen ›Erfolg‹, den sie sonst niemals errungen hätte.«¹⁰⁹ So wie sich Rahel Varnhagen

107 Hannah Arendt an Richard Wandschneider, 16.7.1964, zitiert nach Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 55.

108 Hannah Arendt: Isak Dinesen, in: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, S. 120.

109 Ebd., S. 116.

dem Leben ausgesetzt hatte, wie dem »Regen ohne Schirm«, brauchte Dinesen zum Geschichtenerzählen »nur das Leben und die Welt [...]«; denn die Welt steckt voller Geschichten, voll von Ereignissen, Vorfällen und seltsamen Geschehnissen, die nur darauf warten, erzählt zu werden, und der einzige Grund, warum sie gewöhnlich nicht erzählt werden, liegt, Isak Dinesen zufolge, in mangelnder Vorstellungskraft; denn nur wer sich vorstellen kann, was ohnehin geschieht, und es in der Phantasie wiederholt, wird die Geschichten erkennen, und nur wer die Geduld hat, sie wieder und wieder zu erzählen (»Je me les raconte et reraconte«), wird sie gut erzählen können. Gerade das hatte sie ihr Leben lang getan, aber nicht, um eine Künstlerin zu werden, nicht einmal, um jenen weisen und alten Geschichtenerzählern zu gleichen, denen wir in ihren Büchern begegnen. [...] Die Belohnung für das Geschichtenerzählen liegt darin, etwas loslassen zu können. »Wenn der Erzähler der Geschichte gegenüber treu ist [...], wird am Ende die Stille sprechen [...].«¹¹⁰

Im Werk Isak Dinesens fand Arendt eine erzähltheoretische Begründung für ihre Annahme, daß man Vergangenheit nicht wissenschaftlich, sondern nur durch einen Kristallisationsprozeß erfassen könne. Die Methode, sich Geschichten immer und immer wieder selbst zu erzählen, führte ihrer Ansicht nach dazu, daß schließlich nur noch das wirklich Essentielle übrig bleibt und deutlich hervortritt. Auf diese Weise werde nicht nur die historische oder biographische »Spreu vom Weizen« getrennt, sondern auch eine »Versöhnung mit der Wirklichkeit« ermöglicht, in der der eigentliche Sinn des Geschichtenerzählens liege.

Mit Isak Dinesen identifizierte Arendt sich wohl nicht zuletzt deshalb, weil sie selbst bereits mehrfach versucht hatte, Abschnitte aus ihrer Vergangenheit mit erzählerischen Mitteln zu verarbeiten. Als neunzehnjährige hatte sie das autobiographische Fragment mit dem Titel »Die Schatten« verfaßt, und sie hatte sich angewöhnt, ihre persönlichen Erfahrungen in Gedichte zu fassen. Fast dreißig Jahre später versuchte Arendt, ihre Beziehung zu Heidegger durch das Schreiben einer Fabel

110 Ebd., S. 115f.

zu verarbeiten, die erst vor wenigen Jahren entdeckt und veröffentlicht wurde. Sie steht unter dem Titel ›Heidegger der Fuchs‹ in ihrem ›Denktagebuch‹ und hat folgenden Wortlaut:

»Es war einmal ein Fuchs, dem gebrach es so sehr an Schläue, daß er nicht nur in Fallen ständig geriet, sondern den Unterschied zwischen einer Falle und einer Nicht-Falle nicht wahrnehmen konnte. Dieser Fuchs hatte noch ein Gebrechen, mit seinem Fell war etwas nicht in Ordnung, so daß er des natürlichen Schutzes gegen die Unbilden des Fuchsen-Lebens ganz und gar ermangelte. Nachdem dieser Fuchs sich seine ganze Jugend in den Fallen anderer Leute herumgetrieben hatte und von seinem Fell sozusagen nicht ein letztes Stück mehr über war, beschloß er sich von den Füchsen recht ganz und gar zurückzuziehen und ging an die Errichtung des Fuchsbaus. In seiner haarsträubenden Unkenntnis über Fallen und Nicht-Fallen und seiner unglaublichen Erfahrung mit Fallen kam er auf einen unter Füchsen ganz neuen und unerhörten Gedanken: Er baute sich eine Falle als Fuchsbau, setzte sich in sie, gab sie für einen normalen Bau aus (nicht aus Schläue, sondern weil er schon immer die Fallen der anderen für Baue gehalten hatte), beschloß aber auf seine Weise schlau zu werden, und seine selbst gefertigte Falle, die nur für ihn paßte, zur Falle für andere auszugestalten. Dies zeugte wieder von großer Unkenntnis des Fallenwesens: in seiner Falle konnte niemand recht sein; weil er ja selbst drin saß. Dies ärgerte ihn; schließlich man weiß doch [sic!], daß alle Füchse gelegentlich trotz aller Schläue in Fallen gehen. Warum sollte es eine Fuchsenfalle, noch dazu vom in Fallen erfahrensten aller Füchse hergerichtet, nicht mit den Fallen der Menschen und Jäger aufnehmen können? Offenbar, weil die Falle sich als solche nicht klar genug zu erkennen gab. Also verfiel unser Fuchs auf den Einfall, seine Falle am schönsten auszuschnücken, und schnell klare Zeichen zu befestigen, die ganz deutlich sagten: Kommt alle her, hier ist eine Falle, die schönste Falle der Welt. Von da an war es ganz klar, daß in diese Falle sich kein Fuchs je unabsichtlicherweise hätte verirren können. Dennoch kamen viele. Denn diese Falle diente ja unserem Fuchse als Bau. Wollte man ihn im Bau,

wo er zu Hause war, besuchen, mußte man in seine Falle gehen. Aus der freilich konnte jeder herauspazieren außer ihm selbst. Sie war ihm wortwörtlich auf den Leib geschnitten. Der fallenbewohnende Fuchs aber sagte stolz: so viele gehen in meine Falle, ich bin der beste aller Füchse geworden. Und auch daran war etwas Wahres: niemand kennt das Fallenwesen besser, als wer zeitlebens in einer Falle sitzt.«¹¹¹

Heidegger saß in der Falle, doch auch Arendt hatte einst zu denen gehört, die in seinem Bau ein und aus gegangen waren, und erst mit sehr viel Abstand war sie in der Lage – wie Isak Dinesen nach ihrer Rückkehr nach Dänemark –, die Dinge so zu formulieren, wie sie sie schließlich der Nachwelt hinterlassen wollte. Bis Arendt sich öffentlich über Heidegger äußerte, vergingen weitere sechzehn Jahre, denn erst im Jahr 1969 hielt sie im Bayerischen Rundfunk eine Rede anlässlich seines achtzigsten Geburtstages, die anschließend in der Zeitschrift ›Merkur‹ abgedruckt wurde.

In die englische Erstausgabe von ›Men in Dark Times‹ konnte diese Rede nicht aufgenommen werden, da sie erst nach Erscheinen des Buches gehalten wurde. In die deutsche Übersetzung wurde sie aus gutem Grund aufgenommen, auch wenn berechtigter Zweifel daran besteht, ob Arendt selbst damit einverstanden gewesen wäre; denn schließlich handelte es sich hier weder um eine klassische Freundschaft oder Wahlverwandtschaft, sondern eher um eine persönliche und intellektuelle Haßliebe.

Der Titel der Essaysammlung bezog sich auf die »finsternen Zeiten« der Geschichte, in denen »der Raum des Öffentlichen sich verdunkelt und der Bestand der Welt so fragwürdig wird, daß die Menschen von der Politik nicht mehr verlangen als daß sie auf ihre Lebensinteressen und Privatfreiheit die gehörige Rücksicht nehme«.¹¹² Und der Titel spielt auch an auf die raren Momente der Menschlichkeit in diesen

111 Hannah Arendt, Denktagebuch XVII (Juli 1953), S. 15–18 (zitiert nach: Briefe und andere Zeugnisse, S. 382f.).

112 Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing, in: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, S. 26.

finsteren Zeiten, denn in ihnen entfaltet sich, »wenn es gut geht, eine Menschlichkeit eigener Art«. Wir finden sie, so Arendt, »eigentlich bei allen verfolgten Völkern und allen versklavten Menschengruppen, und es muß im Europa des achtzehnten Jahrhunderts« – also zu Lessings Zeiten – »sehr nahe gelegen haben, sie gerade bei den Juden zu erfahren. Diese Menschlichkeit ist das große Vorrecht der Pariavölker, sie ist das, was die Parias dieser Welt immer und unter allen Umständen allen anderen voraushaben können. Dies Vorrecht ist teuer genug bezahlt; ihm entspricht oft ein so radikaler Weltverlust, [...] daß man in extremen Fällen, in denen das Pariatum über Jahrhunderte angedauert hat, von wirklicher Weltlosigkeit sprechen kann.«¹¹³ Leider habe diese Art der Menschlichkeit »die Stunde der Befreiung noch niemals auch nur um eine Minute überlebt. Das heißt nicht, daß sie nichts sei, sie macht in der Tat die Erniedrigung tragbar; aber es heißt, daß sie politisch schlechterdings irrelevant ist.«¹¹⁴

Es gibt aber noch eine andere Art der Menschlichkeit, die nicht durch Unterdrückung generiert wird, sondern die in der Freundschaft zwischen Ungleichen zum Ausdruck kommt. Sie manifestiert sich im Gespräch, in der gemeinsamen Sorge um die öffentlichen Angelegenheiten, denn nur »indem wir darüber sprechen, vermenschlichen wir das, was in der Welt, wie das, was in unserem eigenen Innern vorgeht, und in diesem Sprechen lernen wir, menschlich zu sein.«¹¹⁵

Lessings überragende Menschlichkeit zeigte sich, wie Arendt es formulierte, daran, daß er auch in den finstersten Zeiten nicht das Gespräch, den Dialog über die Frage, was richtig und was falsch sei, verweigerte: »Keine Einsicht in das Wesen des Islam oder das Wesen des Judentums oder das Wesen des Christentums hätte ihn davon abhalten können, sich mit einem überzeugten Mohammedaner oder einem frommen Juden oder einem gläubigen Christen in eine Freundschaft

113 Ebd., S. 27f.

114 Ebd., S. 32.

115 Ebd., S. 41.

und das Gespräch der Freundschaft einzulassen. Gegen eine Lehre, welche die Freundschaft zwischen zwei Menschen prinzipiell unmöglich macht, hätte er vor seinem so sicheren, aber ganz ungebundenen Gewissen keine zwingenden Beweise gebraucht, um sie als Irrlehre auch ›objektiv‹ zu entlarven.«¹¹⁶

Beide Formen der Freundschaft waren Martin Heidegger fremd. Er war kein Paria, und als ihm 1933 das Rektorat der gleichgeschalteten Universität Heidelberg angetragen wurde, schlug er sich nicht auf die Seite der Menschen, sondern stellte sich hinter die von ihm nicht als solche erkannte »Irrlehre«. Schnell ließ er sich dazu hinreißen, sich von seinen jüdischen »Freunden« zu distanzieren. Er hielt sich an das 1933 erlassene Gesetz zur Wiederherstellung des deutschen Berufsbeamtentums und verwies sogar seinen jüdischen Freund und Lehrer Edmund Husserl der Universität. Als sein Hauptwerk ›Sein und Zeit‹ Anfang der vierziger Jahre neu aufgelegt wurde, strich er auf Drängen des Verlags ohne nennenswerten Widerstand die Widmung an Husserl, der 1938 gestorben war.¹¹⁷

Die Tatsache, daß er sich – wenn man sein Verhalten großzügig interpretiert – so leicht blenden ließ, zeugt zumindest davon, daß er unter eben dem Weltverlust litt, der die »finsternen Zeiten« gerade ausmachte. Dies traf Hannah Arendt hart, denn mit jeder echten Freundschaft zwischen Deutschen und Juden wäre ihrer Ansicht nach in der Zeit des Nationalsozialismus »ein Stück Menschlichkeit in einer unmenschlich gewordenen Welt verwirklicht worden«.¹¹⁸

Daß Heidegger trotzdem in der deutschen Ausgabe von ›Men in dark times‹ in die Reihe von Arendts Freunden und Wahlverwandtschaften aufgenommen wurde, läßt sich wohl damit rechtfertigen, daß sie sich in ihrer Rede zu seinem achtzigstem Geburtstag doch noch dazu durch-

116 Ebd., S. 46f.

117 Vgl. Rüdiger Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 301f.

118 Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing, in: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, S. 40.

rang, ihn öffentlich zu verteidigen. Nun stellte sie ihn mit denjenigen in eine Reihe, die nach dem Ersten Weltkrieg »mehr oder minder ausdrücklich um den Traditionsbruch und die ›finsternen Zeiten‹, die angebrochen waren, wußten« und die daher entschlossen waren, die stau- bige Gelehrsamkeit der gelehrten Philosophen hinter sich zu lassen und der eigentlichen »Sache des Denkens« den Vorzug zu geben.¹¹⁹

Die Wege, die dieses Denken nahm, durften, wie Arendt in Anspielung auf Heideggers gleichnamiges Buch erklärte, »ruhig ›Holz- wege‹ sein, die ja, gerade weil sie nicht zu einem außerhalb des Waldes gelegenen Ziel führen und ›jäh im Unbegangenen aufhören‹, demjeni- gen, der den Wald liebt und in ihm sich heimisch fühlt, ungleich ge- mäßter sind als die sorgsam angelegten Problemstraßen, auf denen die Untersuchungen der zünftigen Philosophen und Geisteswissenschaftler hin- und hereilen.«¹²⁰

Heidegger war ein *Denker*, und in der Natur des Denkens liegt es, so Arendt, daß es »das Nahe entfernt und das Entfernte in die Nähe zieht«.¹²¹ Einfacher gesprochen: Man kann nur nachdenken, wenn man sich von dem Gegenstand, über den man nachdenkt, zurückzieht. Aus eben diesem Grund hatte Aristoteles, in Anspielung auf Platons Schiffbruch in Syrakus, die Philosophen gewarnt, nicht die »Könige in der Welt der Politik« spielen zu wollen. Platon hatte als alter Mann dreimal die Tyrannen Dionysios I. und Dionysios II. in Sizilien auf- gesucht und vergeblich versucht, ihnen beim Philosophieren auf die Sprünge zu helfen, denn er meinte, daß nur der philosophisch versierte Herrscher ein guter Herrscher sei. Mit diesem Platon verglich Arendt den Heidegger, der den Nationalsozialisten nachlief und dafür den Wohnsitz des Denkers verließ. In diesem Moment habe er »einmal der Versuchung nachgegeben [...], seinen ›Wohnsitz‹ zu ändern und sich

119 Hannah Arendt, Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, S. 174.

120 Ebd., S. 175.

121 Ebd., S. 180.

in die Welt der menschlichen Angelegenheiten ›einzuschalten‹ – wie man damals so sagte. Und was die Welt betrifft, so ist es ihm noch um einiges schlechter bekommen als Plato, weil der Tyrann und seine Opfer sich nicht jenseits der Meere, sondern im eigenen Lande befanden. Was ihn selbst anlangt, so steht es, meine ich, anders. Er war noch jung genug, um aus dem Schock des Zusammenpralls, der ihn nach zehn kurzen hektischen Monaten vor fünfunddreißig Jahren auf seinen angestammten Wohnsitz zurücktrieb, zu lernen und das Erfahrene in seinem Denken anzusiedeln.«¹²²

Den Grund für Heideggers Verfehlung suchte Arendt nicht in seiner Persönlichkeit, sondern in der *déformation professionnelle* des Philosophen, der naturgemäß von Politik keine Ahnung habe. Doch immerhin habe er dem Fehltritt die Entdeckung des Willens als des Willens zum Willen und damit als des Willens zur Macht zu verdanken. Zum Denken aber gehöre die »Gelassenheit«, der Wille zum Nichtwollen, zu dem Heidegger selbst nach seinem politischen Experiment zurückgefunden habe.

Der eigentliche Grund, warum Arendt Heidegger verteidigte, war aber offensichtlich nicht die Größe seines philosophischen Werkes, sondern die Tatsache, daß sie ihm trotz all der Fehler, die er gemacht hatte, als *Freund* begegnete. Dies ist erstaunlich, denn die Art von Dialog, wie sie ihn mit Karl Jaspers und Hermann Broch, mit Kurt Blumenfeld, mit vielen der New Yorker Freunde und auch mit ihrem Mann, Heinrich Blücher, geführt hatte, gab es in der Beziehung zu Heidegger ganz offensichtlich nicht. Bis zu seinem Tod spendete sie ihm ausschließlich Lob und Anerkennung für sein Werk, und auch seine unqualifizierten Kommentare zur weltpolitischen Lage blieben unwidersprochen.

Bei Männern wie Platon und Heidegger, schloß sie ihre Geburtsrede am 26. September 1969, sei es »letztlich gleichgültig, wohin die Stürme ihres Jahrhundert sie verschlagen mögen. Denn der Sturm,

122 Ebd., S. 183.

der durch das Denken Heideggers zieht – wie der, welcher uns nach Jahrtausenden noch aus dem Werk Platos entgegenweht – stammt nicht aus dem Jahrhundert. Er kommt aus dem Uralten, und was er hinterläßt, ist ein Vollendetes, das, wie alles Vollendete, heimfällt zum Uralten.«¹²³

Arendt behandelte Heidegger als Freund – nicht als einen »jungen« Freund, wie W. H. Auden, sondern als alten Freund, mit dem einen das Leben zusammengeschweißt hatte und dem man Loyalität schuldig war. Aus diesem Grund formulierte sie ihre Kritik in der Geburtstagsrede so, daß man sie auch als Schmeichelei auffassen konnte. In jedem Fall hinterließ Arendt bei Heidegger den Eindruck, sie habe »vor allen anderen die innere Bewegung [seines] Denkens und der Lehrtätigkeit getroffen«, und dies auch gut zum Ausdruck gebracht.¹²⁴

123 Ebd., S. 184.

124 Martin Heidegger an Hannah Arendt, 27.11.1969 (Briefe und andere Zeugnisse, S. 193).

Die Eichmann-Kontroverse

Nachdem Arendt die Arbeit an der ›Vita activa‹ abgeschlossen hatte, wandte sie sich wieder einem historischen Thema zu. Sie schrieb ein Buch über die Revolutionen des achtzehnten Jahrhunderts, in dem sie erklärte, warum sie die Französische Revolution für gescheitert, die Amerikanische hingegen für überaus erfolgreich hielt. Das Manuskript war gerade abgeschlossen, aber noch nicht in Druck gegeben, als Arendt sich auf Anfrage der Zeitschrift ›The New Yorker‹ bereit erklärte, die Berichterstattung über den Prozeß gegen den ehemaligen SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann in Jerusalem zu übernehmen.

Eichmann war im Mai 1960 vom israelischen Geheimdienst in Argentinien festgenommen und nach Jerusalem gebracht worden, wo ihm im April 1961 der Prozeß gemacht wurde. Er wurde angeklagt, den verbrecherischen Organisationen SS, SD und Gestapo angehört und ab 1941 Verbrechen gegen das jüdische Volk und gegen die Menschheit begangen zu haben. Der Prozeß endete am 11. Dezember 1961 mit der Verkündung des Todesurteils; am 29. Mai 1962 wurde das Urteil in zweiter Instanz bestätigt und Eichmann noch am selben Tag hingerichtet.

Eichmann hatte während der nationalsozialistischen Herrschaft zunächst in der Abteilung Gegnererforschung und Gegnerbekämpfung des Reichssicherheitshauptamtes gearbeitet. Nach dem Anschluß Österreichs im Jahr 1938 ging er nach Wien und organisierte dort die »Auswanderung« der Juden aus Österreich. Im September 1939 wurde er in das Berliner Reichssicherheitshauptamt zurückbeordert und dort zum Leiter der Abteilung IV B 4 (»Judenangelegenheiten«) befördert. In dieser Position organisierte er die Deportation der Juden aus Deutschland, Österreich, Frankreich, Holland, Dänemark, Italien, Jugoslawien, Bulgarien, Griechenland, Rumänien, Ungarn und der Slowakei.

Da vorauszusehen war, daß dies einer der letzten großen Prozesse gegen Nazi-Verbrecher bleiben würde – und zudem der erste, der in

Israel stattfand –, war es Arendt sehr wichtig, die Verhandlung mit eigenen Augen zu verfolgen. Offenbar hatte sie den Eindruck, daß trotz der vielen Reflexionen über die Vergangenheit noch ein wichtiger Mosaikstein in ihrem Gesamtbild fehlte, nämlich eine Antwort auf die Frage, wie ein »ganz normaler« Mensch dazu kommen konnte, den Mord an Millionen unschuldiger Männer, Frauen und Kinder zu organisieren: »[W]enn es auch juristisch ohne Bedeutung sein mochte, so war es doch von hohem politischem Interesse festzustellen, wie lange ein durchschnittlicher Mensch dazu braucht, seinen eingeborenen Abscheu vor Verbrechen zu überwinden, und wie er sich im einzelnen verhält, wenn er diesen Punkt erreicht hat.«¹²⁵

Die Nürnberger Prozesse und auch die kleineren Prozesse hatte Arendt nur aus der Ferne verfolgt, sich aber bereits unmittelbar nach dem Krieg eingehende Gedanken darüber gemacht, wie man die Verbrechen der Nazis überhaupt angemessen bestrafen könne. Nach dem Erscheinen von Karl Jaspers' Buch ›Die Schuldfrage‹ äußerte sie ihm gegenüber bereits 1946 Zweifel, ob dies überhaupt möglich sei: »Diese Verbrechen lassen sich, scheint mir, juristisch nicht mehr fassen, und das macht gerade ihre Ungeheuerlichkeit aus. Für diese Verbrechen gib es keine angemessene Strafe mehr; Göring zu hängen, ist zwar notwendig, aber völlig inadäquat. Das heißt, diese Schuld, im Gegensatz zu aller kriminellen Schuld, übersteigt und zerbricht alle Rechtsordnungen. Dies ist auch der Grund, warum die Nazis in Nürnberg so vergnügt sind; sie wissen das natürlich.«¹²⁶

Daß Eichmann nun in Jerusalem der Prozeß gemacht wurde, bereitete ihr Unbehagen, da sie meinte, daß der Staat Israel mit dem Prozeß »eine ganze Reihe politischer Nebenabsichten zu verfolgen gedachte« und daß dadurch der Gerichtshof überfordert werde.¹²⁷ Zudem zeigte sie sich besorgt darüber, daß Eichmann hier »nur« der Verbrechen gegen

125 Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 128.

126 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 17.8.1946, Briefwechsel S. 90.

127 Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 301.

das jüdische Volk, nicht der Verbrechen gegen die Menschheit bezichtigt wurde. Ihrer Ansicht nach geschah dies nicht aus überzeugenden juristischen Gründen, sondern zur Rechtfertigung der Tatsache, daß Eichmann in Jerusalem vor Gericht gestellt wurde.

Arendt hingegen sprach sich grundsätzlich dafür aus, die neuartigen *crimes against humanity* (ihrer Ansicht nach fälschlich übersetzt als »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« statt als »Verbrechen gegen die Menschheit«) vor einem internationalen Gerichtshof zu richten, und wies alle Begründungen dafür, warum der Prozeß doch in Israel stattfinden sollte, ab: »Zur Rechtfertigung des Eichmann-Prozesses ist oft gesagt worden, daß die Juden in Nürnberg nur als Zuschauer fungiert haben, obwohl das größte während des letzten Krieges begangene Verbrechen sich gegen sie gerichtete habe, und das Urteil des Jerusalemer Gerichts hob denn auch hervor, daß jetzt zum ersten Male die jüdische Katastrophe ›den Mittelpunkt des Verfahrens bildet und daß diese Tatsache den Prozeß von denen unterscheidet, die ihm vorangegangen sind‹, in Nürnberg und anderswo. Aber dies ist bestenfalls die Halbwahrheit. Gerade die jüdische Katastrophe hat die Alliierten veranlaßt, den Begriff vom ›Verbrechen gegen die Menschheit‹ neu einzuführen, zumal [...] der Massenmord an den Juden, wenn es sich um deutsche Staatsangehörige handelte, anders nicht unter Anklage gestellt werden konnte. Und nur die Vorschrift des Statuts, daß dies Verbrechen mit den Kriegsverbrechen zusammen behandelt werden müsse, obwohl es so wenig mit dem Krieg zu tun hatte, daß es in Wirklichkeit die Kriegführung behinderte, ja zu ihr im Widerspruch stand, hat das Nürnberger Tribunal daran gehindert, ihm volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, keineswegs aber die Tatsache, daß die Opfer Juden waren.«¹²⁸

Trotz aller Bedenken reiste Arendt nach Jerusalem, um den Prozeß mit eigenen Augen zu verfolgen. Ihre Reportagen erschienen während des laufenden Verfahrens im ›New Yorker‹ und wurden im Mai 1963

128 Ebd., S. 306f.

als Buch veröffentlicht. Mit ihren Berichten löste Arendt die später als »Eichmann-Kontroverse« bezeichnete öffentliche Debatte aus, in deren Zentrum die im Untertitel des Buches erscheinende These von der »Banalität des Bösen« und einige der historischen Interpretationen Arendts standen – vor allem die Behauptung, die Judenräte hätten durch die Zusammenarbeit mit den Nationalsozialisten unfreiwillig zum Untergang des jüdischen Volkes beigetragen.

Bekanntlich gelangte Arendt bei der Beobachtung Eichmanns zu dem Schluß, daß das Böse – zumindest in diesem speziellen Fall – in der Unfähigkeit zu Denken bestehe, in einer generellen Unfähigkeit, sich vorzustellen, was man eigentlich tut, in einem nahezu pathologischen Mangel an Urteilskraft. Dabei war Eichmann eigentlich nicht dumm, sondern er litt an einem eigentümlichen Sprachdefizit: »In Eichmanns Mund«, beschrieb Arendt, »wirkt das Grauenhafte oft nicht einmal mehr makaber, sondern ausgesprochen komisch. Komisch ist auch Eichmanns heldenhafter Kampf mit der deutschen Sprache, in dem er regelmäßig unterlag – so, [...] wenn er im deutsch geführten Kreuzverhör dem Vorsitzenden erklärte, er habe ›kontra gegeben‹, als Sassen ihn drängte, seine Geschichte ein bißchen aufzufrisieren. Richter Landau, offensichtlich unvertraut mit den Mysterien des Kartenspiels, verstand den Ausdruck nicht, aber Eichmann fiel beim besten Willen kein anderes Wort ein. Komisch sind auch die endlosen Sätze, die niemand verstehen kann, weil sie ohne alle Syntax Redensart auf Redensart häufen. Als Landau ihm sagte, daß es so nicht weiterginge, spürte er wohl dunkel einen Defekt, der ihm schon in der Schule zu schaffen gemacht haben muß – wie ein milder Fall von Aphasie – und entschuldigte sich: ›Amtssprache ist meine einzige Sprache.‹ Doch die Amtssprache war eben gerade deshalb seine Sprache geworden, weil er von Haus aus unfähig war, einen einzigen Satz zu sagen, der kein Klischee war. Hauptmann Less vertraute er auch an, wie er gehofft hatte, im März 1941 zu den ›Einsatzgruppen‹ an die Ostfront zu kommen, da sein eigenes Büro damals ganz ›tot‹ gewesen war: es gab keine Auswanderungen mehr, und Deportationen waren noch nicht angelau-

fen. [...] Diese Seiten des Verhörs sind deshalb so komisch, weil all das im Ton eines Menschen vorgebracht wird, der völlig sicher ist, daß er »normales, menschliches« Mitgefühl für all sein Pech finden wird.«¹²⁹

Daß Arendt Eichmann als »komisch« bezeichnete, nahm man ihr sehr übel; noch größer aber war der Ärger bei vielen ihrer Leser darüber, daß sie ihm absprach, im traditionellen Wortsinn »böse« zu sein: »Eichmann war nicht Jago und nicht Macbeth, und nichts hätte ihm ferner gelegen, als mit Richard III. zu beschließen, »ein Bösewicht zu werden«. Außer einer ganz ungewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, was seinem Fortkommen dienlich sein konnte, hatte er überhaupt keine Motive; und auch diese Beflissenheit war an sich keineswegs kriminell, er hätte bestimmt niemals seinen Vorgesetzten umgebracht, um an dessen Stelle zu rücken. Er hat sich nur, um in der Alltagssprache zu bleiben, *niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte*. Es war genau das gleiche mangelnde Vorstellungsvermögen, das es ihm ermöglichte, viele Monate hindurch einem deutschen Juden im Polizeiverhör gegenüber zu sitzen, ihm sein Herz auszuschütten und ihm wieder und wieder zu erklären, wie es kam, daß er es in der SS nur bis zum Obersturmbannführer gebracht hat und daß es nicht an ihm gelegen habe, daß er nicht vorankam. Er hat prinzipiell ganz gut gewußt, worum es ging, und in seinem Schlußwort vor Gericht von der »staatlicherseits vorgeschriebenen Umwertung der Werte« gesprochen; er war nicht dumm. Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit – etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist –, die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden. Und wenn dies »banal« ist und sogar komisch, wenn man ihm nämlich beim besten Willen keine teuflisch-dämonische Tiefe abgewinnen kann, so ist es darum doch noch lange nicht alltäglich. Es dürfte gar nicht so oft vorkommen, daß einem Menschen im Angesicht des Todes und noch dazu unter dem Galgen nichts anderes einfällt, als was er bei Beerdigungen sein Leben lang zu hören bekommen hat, und daß er über diesen »erhebenden Worten« die

129 Ebd., S. 77ff.

Wirklichkeit des eigenen Todes unschwer vergessen kann. Daß eine solche Realitätsferne und Gedankenlosigkeit in einem mehr Unheil anrichten können als alle die dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen, das war in der Tat die Lektion, die man in Jerusalem lernen konnte. Aber es war eine Lektion und weder eine Erklärung des Phänomens noch eine Theorie darüber.«¹³⁰

Arendts Absicht war es nicht, Eichmann als typischen Nazi oder das Böse generell als banal zu klassifizieren. Für sie war er ein Sonderfall, auch wenn sie mit ihrer Beschreibung einiges dazu beitrug, den nationalsozialistischen Schreibtischtäter als Typus zu etablieren. Von einem großen Teil ihrer Leser wurde ihr jedoch unterstellt, sie habe nicht nur Eichmann, sondern das ganze nationalsozialistische System als »banal« klassifizieren und dessen Greuel verharmlosen wollen. Während sie Eichmanns Taten herunterspiele, habe sie für die Staatsanwälte, für die israelische Regierung und die gesamte zionistische Bewegung nur Kritik und Zynismus übrig.

In der Tat hatte Arendt dem Generalstaatsanwalt Gideon Hausner und dem israelischen Premierminister David Ben Gurion vorgeworfen, sie nähmen den Prozeß nur zum Anlaß, die Leiden des jüdischen Volkes an die Weltöffentlichkeit zu bringen. Das sei zwar an sich nicht falsch, doch sei der Prozeß gegen Eichmann nicht der richtige Ort dafür, denn ein Prozeß sei einzig und allein dazu da, die persönliche Schuld des Angeklagten zu klären.

»Der zentrale Fehler«, schrieb sie ihrem Mann, der in New York geblieben war, »ist nicht nur, daß Eichmann völlig vergessen ist, sein Name oft für Tage nicht genannt wird (sehr typisch z.B.: Nachdem die Anklage etwa 29 Bände! von Hans Frank auf den Tisch des Gerichts gelegt hatte, erhob sich Servatius und fragte: Kommt in diesen Bänden der Name Eichmann vor? Antwort: Nein, sondern vor allem, daß die Juden der Welt ihre Leiden erzählen wollen und darüber vergessen, daß sie ja die Taten darzustellen haben. [...]).«

130 Ebd., S. 15f.

Kurz darauf berichtet Arendt »Ich sehe gerade, daß die Deutsche Gemeinschaft (radikal rechts) verlangt: ein internationales Gericht für Eichmann und keine ›Schauprozesse wie den in Jerusalem‹. Das Schlimmste ist, sie haben recht; dies ist kein Prozeß. [...] Der Staatsanwalt klagt nicht Eichmann an, sondern die ganze Welt; der Verteidiger verteidigt Gott weiß welche Interessen hinter den Kulissen, aber nicht Eichmann. Das Urteil weiß jeder ohnehin.«¹³¹

Dem Generalstaatsanwalt warf Arendt überdies vor, er habe eine Art innerjüdischer Diskriminierung etabliert, derzufolge der Tod der jüdischen Nobelpreisträger und anderer Personen des öffentlichen Lebens tragischer gewesen sei als der Tod weniger bekannter Personen. In ihrem Urteil schloß sie sich dem holländischen Berichterstatter Harry Mulisch an, dem sich während des Prozesses folgende Fragen aufgedrängt hatten: »Würde, falls die Juden ein kulturloser Stamm, etwa so wie die ebenfalls ausgerotteten Zigeuner, gewesen wären, ihr Tod weniger schlimm gewesen sein? Steht Eichmann als Menschenvernichter oder als Kulturzerstörer vor Gericht? Ist ein Menschenmörder schuldiger, wenn dabei auch eine Kultur verlorengelht? Und als er dem Generalstaatsanwalt Hausner diese Frage stellt, kommt heraus: Er findet ja – ich nein.«¹³²

Ironischerweise hatte aber auch Arendt zu den ›Privilegierten‹ gehört, die durch Vermittlung des Emergency Rescue Committee, das vor allem den intellektuellen und politisch aktiven Juden zur Flucht verhalf, ein amerikanisches Notvisum erlangten. Ihre Tätigkeit für die Jugend-Aliyah dürfte dabei eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben.

131 Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 6.5.1961 (Briefe Arendt – Blücher, S. 530f.) und Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 8.5.1961 (Briefe Arendt – Blücher, S. 534).

132 Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 132. Vgl. auch ebd., S. 172: »Es gibt nicht wenige, besonders unter den Gebildeten, die heute noch öffentlich die Tatsache beklagen, daß Deutschland Einstein aus dem Lande gejagt hat – ohne zu begreifen, ein wie viel größeres Verbrechen es war, Hänchen Cohn von nebenan zu töten, auch wenn er kein Genie war.«

Was die Kontroverse um Arendts Buch wirklich eskalieren ließ, war jedoch nicht die Kritik am Gericht und der politischen Handhabung des Prozesses, sondern die Frage, ob die Juden für die Vernichtung eines großen Teils ihres Volkes mitverantwortlich seien oder nicht. Die ›Encyclopedia Judaica‹ erhob diese Frage gar zum eigentlichen Thema des Arendtschen Berichts.¹³³

Interessanterweise wurde das Thema der »Mitschuld« der Juden zuerst nicht von Arendt, sondern von Staatsanwalt Hausner aufgebracht, der die Zeugen fragte: »Warum habt ihr nicht Widerstand geleistet?«, »Warum seid ihr in den Zug eingestiegen?«, »Also da stehen 1000 Leute gegen einige hundert Mann Bewachungspersonal, warum habt ihr sie nicht angegriffen? [...]«.¹³⁴ Arendt hingegen erklärte diese Fragen für sinnlos: »Das klang alles sehr schön und einleuchtend und war doch grundfalsch. Denn keine nichtjüdische Gruppe und kein anderes Volk haben sich unter den gleichen Umständen anders verhalten.«¹³⁵

Dennoch stellte sich auch Arendt die Frage, was passiert wäre, wenn die Juden jegliche Zusammenarbeit mit den Nazis total verweigert hätten bzw. wenn es die dafür notwendige Infrastruktur gar nicht gegeben hätte: »Wäre das jüdische Volk wirklich unorganisiert und führerlos gewesen, so hätte die ›Endlösung‹ ein furchtbares Chaos und ein unerhörtes Elend bedeutet, aber angesichts des komplizierten bürokratischen Apparats, der für das ›Auskämmen‹ von Westen nach Osten notwendig war, wäre das Resultat nur in den östlichen Gebieten, die ohnehin der Kompetenz der ›Endlöser‹ nicht unterstanden, gleich schrecklich gewesen, und die Gesamtzahl der Opfer hätte schwerlich die Zahl von viereinhalb bis sechs Millionen Menschen erreicht. ([...] In Holland nämlich, wo der Joodsche Rad sehr rasch wie alle anderen holländischen Behörden zu einem ›Werkzeug der Nazis‹ wurde, sind insgesamt 103 000 Juden auf die übliche Weise, also unter Mitarbeit

133 Encyclopedia Judaica, Bd. 3, Jerusalem 1971, S. 406.

134 Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 35f.

135 Ebd., S. 35f.

des Judenrats, deportiert worden. Von ihnen sind 519 übriggeblieben. Hingegen sind von den etwa 20 000–25 000 Juden, die sich dem Zugriff der Nazis, und das hieß auch des Judenrats, entzogen und untertauchten, immerhin 10 000 am Leben geblieben.)«¹³⁶

Arendt stützte sich mit ihrem Urteil auf die Thesen der Historiker Raul Hilberg und Gerald Reitlinger, die unabhängig voneinander zu dem Ergebnis gekommen waren, daß die Überlebenschancen der Juden deutlich stiegen, wenn sie nicht den Anweisungen ihrer Gemeindevorstände folgten, sondern einfach abtauchten.¹³⁷ Dennoch war es für die betroffenen Personen verständlicherweise kaum möglich, sich durch diese Art des historischen Rechnens nicht angegriffen zu fühlen. Wenn Arendt auch rein spekulativ ein gutes Argument vorbrachte, so mangelte es ihr doch sichtlich an Fingerspitzengefühl im Umgang mit den überlebenden Opfern.

Auffällig ist immerhin, daß Arendt von ihrem Vorsatz, daß im Prozeß nur die Taten der Täter, nicht das Verhalten der Opfer zur Debatte stehen sollten, nur eine einzige Ausnahme machte. Der Grund dafür war, daß ihrer Ansicht nach das Verhalten der Judenräte den tiefsten Einblick in die »Totalität des moralischen Zusammenbruchs« gewährte, den »die Nazis in allen, vor allem auch den höheren Schichten der Gesellschaft ganz Europas verursacht haben – nicht allein in Deutschland, sondern in fast allen Ländern, nicht allein unter den Verfolgern, sondern auch unter den Verfolgten.«¹³⁸ Die »Rolle der jüdischen Führer bei der Zerstörung ihres eigenen Volkes« sei »für Juden zweifellos das dunkelste Kapitel in der ganzen dunklen Geschichte« gewesen.¹³⁹

136 Ebd., S. 162.

137 Vgl. Raul Hilberg: Die Vernichtung der europäischen Juden, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1990, S. 624–626 und Gerald Reitlinger: Die Endlösung. Hitlers Versuch der Ausrottung der Juden Europas 1939–1945, Berlin 1957, S. 372, 379, 385. Vgl. auch Isaiah Trunk: Judenrat. The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation, New York 1972.

138 Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 162.

139 Ebd., S. 153.

Allerdings war Arendt davon überzeugt, daß die Frage der Mitverantwortung der jüdischen Gemeindevorstände und der Judenräte auch ohne ihr Zutun aufgekommen wäre und daß ihre Äußerung nur als Auslöser für eine längst überfällige Debatte fungiert habe. Dies geschah mehr oder weniger unfreiwillig, denn sie hatte kaum damit gerechnet, daß ihr Bericht einen solchen Sturm der Empörung und eine Debatte auslösen würde, die mehrere Monate lang die gesamte jüdische und auch Teile der nichtjüdischen Öffentlichkeit in Atem halten würde und die die Rezeption von Arendts Gesamtwerk entscheidend geprägt hat.

Die eigentliche Kontroverse begann damit, daß Arendts alter Bekannter Siegfried Moses sie im Namen des Rates der Juden in Deutschland wissen ließ, man werde die in ihrem Buch aufgestellten Thesen öffentlich bekämpfen. Dem schlossen sich auch die Antidiffamierungsliga der Bnai Brith und der New Yorker ›Aufbau‹ an, für den Arendt einst selbst gearbeitet hatte. Jacob Robinson, einer der Ankläger im Jerusalemer Prozeß, schrieb ein Buch, in dem er alle ihre (vermeintlichen) Fehler und Irrtümer aufzählte und das in den folgenden Jahren als Nachschlagewerk für Arendt-Gegner fungierte. Generalstaatsanwalt Gideon Hausner flog nach New York, wo er gemeinsam mit Nahum Goldmann, dem Präsidenten der zionistischen Weltorganisation vor fast tausend von der Vereinigung der Überlebenden von Bergen-Belsen geladenen Gästen sprach, und auch der Richter Michael Musmanno attackierte Arendt in einem in der ›New York Times Book Review‹ erschienenen Artikel.¹⁴⁰

Im Frühjahr 1963, als die Kontroverse richtig in Gang kam, beschloß Arendt, ihren Kritikern nicht zu antworten. Sie wollte sich von der Arbeit an den zwei Büchern ›Eichmann in Jerusalem‹ und ›Über die Revolution‹ und auch von einem Autounfall, bei dem sie schwer verletzt worden war, erholen. Sie fuhr nach Europa und besuchte Jaspers in der Schweiz, bevor sie sich mit ihrem Mann in Neapel traf und eine lange

140 Michael Musmanno: Man with Unspotted Conscience, in: New York Times Book Review, 19.5.1963, S. 40f.

Reise durch Italien und Griechenland machte. Als sie zurückkehrte, erwarteten sie Berge von Post, und es dauerte Wochen, bis sie alle ihr wichtig erscheinenden Briefe beantwortet hatte.

Hatte sie sich schon während ihres Lehrauftrags in Berkeley beklagt, sie könne es nicht ertragen, ständig in der Öffentlichkeit erscheinen zu müssen, so wurde ihr nun das Leben zur Hölle. Auf die Verteidigung ihres Standpunkts bei größeren Versammlungen verzichtete sie mit Ausnahme eines Auftritts an der Columbia University. Was sich aber nicht vermeiden ließ, waren die Auseinandersetzungen mit ihren Freunden. Einige stellten sich hinter sie, wie Karl Jaspers und Mary McCarthy. Einige kündigten ihr jedoch die Freundschaft auf, darunter Gershom Scholem, ein alter Freund aus Berliner Zeiten. Nach allem, was wir über ihre Wertschätzung der Freundschaft wissen, liegt auf der Hand, daß dies sie besonders schwer traf; dennoch war sie in diesem Fall nicht bereit, ihre Äußerungen zurückzuziehen oder zu relativieren.

Scholem warf ihr einen Mangel an »Ahavat Israel« (Liebe zum jüdischen Volk) vor und ließ sie verstehen, daß sie für seine Begriffe nicht genug Solidarität mit der israelischen Regierung gezeigt hatte. Arendt entgegnete, daß ihr die Liebe zu ihrem Volk tatsächlich nichts bedeute: »Erstens habe ich nie in meinem Leben irgendein Volk oder Kollektiv ›geliebt‹, weder das deutsche noch das französische, noch das amerikanische, noch etwa die Arbeiterklasse oder was es sonst noch so gibt. Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig. Zweitens aber wäre mir diese Liebe zu den Juden, da ich selbst jüdisch bin, suspekt. [...] Das Großartige dieses Volkes ist es einmal gewesen, an Gott zu glauben, und zwar in einer Weise, in der Gottvertrauen und Liebe zu Gott die Gottesfurcht bei weitem überwog. Und jetzt glaubt diese Volk nur noch an sich? Was soll daraus werden? – Also, in diesem Sinne ›liebe‹ ich die Juden nicht und ›glaube‹ nicht an sie, sondern gehöre nur natürlicher- und faktischerweise zu diesem Volk.«¹⁴¹

141 Hannah Arendt und Gershom Scholem: Ein Briefwechsel über Hannah Arendts Buch ›Eichmann in Jerusalem‹, in: Neue Zürcher Zeitung, 20.10.1963, S. 5.

Die Freundschaft mit Mary McCarthy wurde durch die Auseinandersetzungen um Arendts Buch eher noch gefestigt. Einige Monate nach dem Erscheinen von Arendts Artikelserie im ›New Yorker‹ hatte McCarthy ihren Roman ›The Group‹ veröffentlicht, der ebenfalls Anlaß zu heftiger Kritik gegeben hatte. Arendt war ihrer Freundin besonders dankbar dafür, daß diese trotz der unangenehmen Erfahrungen, die sie selbst gemacht hatte, den Mut aufbrachte, sich öffentlich mit ihr zu solidarisieren.

»Ich möchte Dir irgendwie helfen«, schrieb Mary McCarthy Arendt im September 1963, »und nicht nur durch Zuhören. [...] Ob Du nun reagierst oder nicht (und ich halte es immer noch für das Beste, irgendwo zu antworten, auch wenn es nicht in der P[artisan] R[evue] ist), ich werde den Jungs etwas schreiben, zum Veröffentlichen.«¹⁴² Sie spielte hier auf eine Rezension des Eichmann-Buches an, die Lionel Abel im ›Partisan Review‹ veröffentlicht hatte. Ihre Entgegnung und Verteidigung des Buches erschien in der darauffolgenden Nummer der Zeitschrift unter dem Titel ›The Hue and Cry‹ (›Zeter und Mordio‹), und Arendt war über ihre Solidarität sehr erfreut.¹⁴³

Sie selbst sah weiterhin von einer Entgegnung auf Abels Rezension und auch auf die anderen Stellungnahmen ab, da sie der Ansicht war, sie habe keine Deutung des Geschehens vorgelegt, über die man verschiedener Ansicht sein könne, sondern nur beschrieben, was sie gesehen und gehört hatte: »Mein Buch ist ein Bericht und läßt deshalb alle Fragen danach, warum die Dinge so passiert sind, wie sie passierten, außer Betracht. Ich beschreibe die Rolle der Judenräte. Es war nicht meine Absicht und auch nicht meine Aufgabe, diese ganze Angelegenheit zu erklären – weder mit Bezug auf die jüdische Geschichte noch mit Bezug auf die moderne Gesellschaft im allgemeinen. [...] Mein

142 Mary McCarthy an Hannah Arendt, 24.9.1963 (Im Vertrauen, S. 235).

143 Lionel Abel: *The Aesthetics of Evil: Hannah Arendt on Eichmann and the Jews*, in: *Partisan Review* 30 (1963) 2, S. 211–230 und Mary McCarthy: *The Hue and Cry*, in: *Partisan Review* 31 (1964) 1, S. 82–94.

›Grundgedanke‹ von Eichmanns Mittelmäßigkeit ist viel weniger ein Gedanke als eine wahrheitsgetreue Beschreibung eines Phänomens. Ich bin sicher, daß aus diesem Phänomen viele Schlußfolgerungen gezogen werden können, und die allgemeinste, die ich zog, ist angedeutet: ›Banalität des Bösen‹. Darüber möchte ich vielleicht einmal schreiben, und dann würde ich über das Wesen des Bösen schreiben, aber es wäre vollkommen falsch gewesen, das im Rahmen des Berichts zu tun.¹⁴⁴

Was Martin Heidegger betrifft, so sollte man meinen, daß er mit der Auseinandersetzung um Arendts Bericht von allen Freunden und Bekannten am wenigsten zu tun hatte. Aus der öffentlichen Kontroverse hielt er sich in der Tat völlig heraus, und der Briefkontakt zwischen Arendt und Heidegger war zwischen 1954 und 1965 so gut wie eingeschlafen. Dennoch spielte Heidegger auch hier wieder eine wichtige Rolle, denn als Arendt behauptete, daß Eichmann nicht böse im dämonischen Sinn sei, sondern daß er vielmehr unter einer Art »Unfähigkeit zu Denken« litt, legte sie einen Begriff des Denkens zugrunde, den Heidegger entscheidend mitgeprägt hatte.

Der Mensch Adolf Eichmann unterschied sich, wenn man Arendts Darstellung folgt, von anderen Menschen dadurch, daß er sich »nicht vorstellen konnte, was er eigentlich tat«, daß er sich Dinge, die er selbst nicht mit eigenen Augen gesehen hatte, nicht ausmalen konnte. Sie stellte sich die Frage, ob »das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehör[e], die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun«.¹⁴⁵

Erst nach dem Tod Heinrich Blüchers wandte sie sich den rein philosophischen Grundlagen des Problems zu, das sie in Jerusalem kurz angeschnitten hatte. In den siebziger Jahren schrieb sie an einem

144 Hannah Arendt an Mary McCarthy, 3.10.1963 (Im Vertrauen, S. 240).

145 Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes Teil 1: Das Denken, München 1989, S. 15.

dreibändigen Werk über das ›Leben des Geistes‹, eine Ergänzung zu ›Vita activa‹ aus den späten fünfziger Jahren. Dem ersten Band mit dem Titel ›Das Denken‹ stellte Arendt zwei Epigraphen voran. Der erste Satz wird Cato dem Älteren zugeschrieben und lautet: »Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset« (»Nie ist der Mensch tätiger, als wenn er nichts tut, und nie ist er weniger allein, als wenn er für sich allein ist«). Der zweite Satz stammt von Platon: »Ein jeder von uns scheint, nachdem er wie im Traum alles wußte, alles wiederum, gleichsam erwacht, nicht zu wissen.«¹⁴⁶

Mit der Wahl dieser Epigraphen wollte Arendt darauf aufmerksam machen, daß der denkende Mensch mit Hilfe der Vorstellungskraft in der Lage ist, sich abwesende Dinge und Menschen unmittelbar zu vergegenwärtigen, daß er also im übertragenen Sinne in seiner Einsamkeit mehr Gesellschaft hat, als in der konkreten Kommunikation, in der er seine Gedanken nicht mehr abschweifen lassen kann, weil er sie auf sein tatsächliches Gegenüber konzentriert. Der Übergang vom Denken zum Handeln sei wie das Erwachen aus tiefem Traum, weil das Handeln von konkreten, das Denken dagegen von hypothetischen Faktoren bestimmt werde.

Diese Charakterisierung geht unmittelbar auf das zurück, was bereits Heidegger – in Anlehnung an Aristoteles – über das Denken gesagt hatte, daß es nämlich gerade in seinem hypothetischen Charakter eng mit der Dichtung verwandt sei. Aufgabe des Dichters sei es nicht, schrieb Aristoteles in der ›Poetik‹, »das, was wirklich geschehen ist, zu erzählen, sondern das, was hätte geschehen können, d.h. was nach Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit möglich ist. Denn der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich nicht dadurch, daß der eine in Versen, der andere in Prosa schreibt; [...] sondern dadurch unterscheiden sie sich, daß der eine erzählt, was wirklich geschehen ist, der andre, was hätte geschehen können. Deshalb ist die

146 Platon, Politikos 277d 2f.

Dichtkunst eine philosophischere und noch ernstere Tätigkeit als die Geschichtsschreibung.«¹⁴⁷

Heidegger seinerseits war der Ansicht, Philosophie und Dichtkunst seien deshalb eng miteinander verbunden, weil sie beide ihren Ursprung im Denken hätten, und dieses Denken sei seiner Natur nach nicht »logisch« – eine Tendenz, die Heidegger der angelsächsischen Philosophie zuschrieb – sondern hypothetisch; es diene der »Entbergung der Wahrheit« und nicht dem Finden von zutreffenden Aussagen über die Wirklichkeit.¹⁴⁸

Niemand hatte von Eichmann erwartet, der »Wahrheit« nachzuspüren; doch Arendts Ansicht nach ging ihm schon die Fähigkeit, überhaupt hypothetisch zu denken, völlig ab. Er habe nur das faktisch Gegebene erfassen und sich nicht vorstellen können, welches Leid die Anweisungen, die er von der sicheren Distanz seines Schreibtischs aus gab, den davon Betroffenen verursachten.

Ob dies auf Eichmann tatsächlich zutraf, ist anzuzweifeln. Immerhin erklärte er, als er nach seiner persönlichen Reaktion auf die ersten Vergasungen gefragt wurde: »Das war für mich auch ungeheuerlich. Ich bin keine so robuste Natur, die [...] ohne irgendwelche Reagenz irgend etwas über sich in dieser Art [...] ergehen lassen kann. [...] Ich weiß es auch jetzt noch, wie ich mir darunter sofort die Sache bildlich darstellte, und daß ich irgendwie auch unsicher in meinem Gehabe wurde. Als ob ich irgendeine aufregende, eine aufregende Sache hinter mir hätte, wie das eben schon mal so vorkommt, daß man nachher wie ein leises inneres Zittern, oder so ähnlich möchte ich es ausdrücken, hat.«¹⁴⁹

Aber auch wenn sich herausstellen sollte, daß Arendts These auf Eichmann nicht zutraf, so blieb doch ihre abstrakte Überlegung bestehen, daß das Denken Menschen davon abhalten könne, Böses zu

147 Aristoteles, Poetik, 1451 b 1–3.

148 Vgl. Martin Heidegger: Was heißt Denken?, Stuttgart 1992, S. 12ff.

149 Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 120f.

tun. Heidegger, der alles andere als ein Moralphilosoph war, hätte dem womöglich zugestimmt, doch im Gegensatz zu Arendt interessierte ihn diese Frage nicht. So handelt es sich einmal mehr um einen Fall, in dem Arendt Heideggersches Gedankengut aufnahm und in eine ganz neue und unerwartete Richtung weiterentwickelte.

Was Arendt eigentlich dazu bewegt hatte, sich den Prozeß anzusehen, war die Frage gewesen, was einen »ganz normalen« Menschen zum Massenmörder machen könne. Auf diese Frage fand sie keine überzeugende Antwort. Dennoch gewann sie im Prozeßverlauf eine ganz entscheidende Einsicht in die Natur des moralischen Handelns. In ihrem Buch berichtete sie über die Zeugenaussage eines Schriftstellers namens Abba Kovner. Kovner erzählte vor Gericht die Geschichte des ehemaligen Wehrmachtssoldaten Anton Schmidt, der von Oktober 1941 bis März 1942 jüdischen Partisanen falsche Papiere und Wehrmachtswagen beschafft hatte. Für Arendt stellte sich diese Geschichte als einer der seltenen Fälle dar, in denen Christen den Juden Hilfe anboten, ohne dafür eine Gegenleistung zu erwarten, und entsprechend reagierte, wie sie es beschrieb, das Publikum im Gerichtssaal: »Während der wenigen Minuten, die Kovner brauchte, um über die Hilfe eines deutschen Feldwebels zu erzählen, lag Stille über dem Gerichtssaal; es war, als habe die Menge spontan beschlossen, die üblichen zwei Minuten des Schweigens zu Ehren des Mannes Anton Schmidt einzuhalten. Und in diesen zwei Minuten, die wie ein plötzlicher Lichtstrahl inmitten dichter, undurchdringlicher Finsternis waren, zeichnete ein einziger Gedanke sich ab, klar, unwiderlegbar, unbezweifelbar: wie vollkommen anders alles heute wäre, in diesem Gerichtssaal, in Israel, in Deutschland, in ganz Europa, vielleicht in allen Ländern der Welt, wenn es mehr solcher Geschichten zu erzählen gäbe.«¹⁵⁰

Dies war für Arendt die einzige wirklich wichtige Lehre aus dem Jerusalemer Prozeß: Daß sich »unter den Bedingungen des Terrors die meisten Leute fügen, *einige aber nicht*. So wie die Lehre, die man aus

150 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, S. 276.

den Ländern im Umkreis der »Endlösung« ziehen kann, lautet, daß es in der Tat in den meisten Ländern »geschehen konnte«, aber *daß es nicht überall geschehen ist*. Menschlich gesprochen ist mehr nicht vonnöten und kann vernünftigerweise mehr nicht verlangt werden, damit dieser Planet ein Ort bleibt, wo Menschen wohnen können.«¹⁵¹

Die Beobachtung, daß spontanes Abweichen von vorgegebenen Regeln zwar nicht wahrscheinlich, dennoch aber immer und überall möglich sei, hatte Arendt schon in ›Vita activa‹ formuliert. Es scheint, daß diese Einsicht auch ihr Buch über Eichmann letztlich weit mehr prägte als die ausschließlich auf Eichmann bezogenen These von der »Banalität des Bösen«.

Da Arendts weitergehende Reflexionen über ›Das Denken‹, in denen sie einige ihrer Gedanken über Eichmann weit ausführlicher formulierte, erst Jahre nach der Kontroverse um den Prozeß veröffentlicht wurden, konnte kaum einer ihrer Kritiker einen Zusammenhang zwischen der »Banalität des Bösen«, der Einschätzung Eichmanns und dem philosophischen Hintergrund des Berichts erkennen. Ob die Kontroverse, in deren Zentrum letztlich das Verhältnis der Judenräte zum nationalsozialistischen Machtapparat – also keine philosophische, sondern eine konkrete politisch-historische Angelegenheit – einen anderen Verlauf genommen hätte, wenn Arendt ihre philosophischen Überlegungen früher eingebracht hätte, bleibt fraglich.

151 Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 278.

Über die Revolution

Noch bevor Arendt im April 1961 nach Jerusalem fuhr, um über den Eichmann-Prozeß zu berichten, hatte sie ein anderes Buch fertiggestellt, das den Titel ›On Revolution‹ (deutsch: ›Über die Revolution‹) trug. Aufgrund der Unterbrechung durch den Aufenthalt in Jerusalem und der Wogen, die durch die Kontroverse um Arendts Bericht entstanden, dauerte es jedoch noch einige Zeit bis das Buch im Jahr 1963 – also zeitgleich mit der Buchfassung von ›Eichmann in Jerusalem‹ – in Druck gehen konnte.

In ›Über die Revolution‹ bündelte Arendt ihre positiven Überlegungen zu der Frage, wie ein gutes Gemeinwesen entstehen und funktionieren könne. Dabei handelte es sich eigentlich um eine historische Phänomenologie der Französischen und der Amerikanischen Revolution, die jedoch weit über das rein Historische hinausging. Nach den ›Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft‹ war dies das erste Werk, in dem Arendt die politischen Verhältnisse der Moderne untersuchte; diesmal jedoch nicht – wie in den ›Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft‹ – auf den Spuren des »Traditionsbruchs«, sondern auf den Spuren der politischen Freiheit, die ihrer Ansicht nach in den Revolutionen des achtzehnten Jahrhunderts zum Ausdruck kam und seither die politische Moderne prägte: »Die Geschichte der Revolutionen – vom Sommer 1776 in Philadelphia und vom Sommer 1789 in Paris bis zum Herbst 1956 in Budapest –, die, politisch betrachtet, die eigentliche Geschichte der Neuzeit schreibt, läßt sich in Parabelform als Geschichte eines uralten Schatzes erzählen, der unter den verschiedensten Umständen plötzlich und unerwartet ans Licht kommt, um dann unter anderen mysteriösen Umständen wieder zu verschwinden, als handele es sich um eine Fata Morgana.«¹⁵²

152 Hannah Arendt: *Between Past and Future*, New York (The Viking Press) 1969, S. 5 (meine Übersetzung, A.V.).

Dementsprechend enthält Arendts Buch weder eine umfassende Geschichte noch eine Theorie oder Ideengeschichte der Revolution. Das erklärte Ziel war es, den »Geist« der Revolution da in Worte zu fassen, wo er unverhofft aus den Tiefen der Geschichte an die Oberfläche stieg und für kurze Zeit »die Welt mit Glanz erfüllte«. Arendt wollte herausfinden, »was eine Revolution eigentlich ist, was das Phänomen der Revolution einerseits für den Menschen und den Bereich des Politischen besagt, und was es andererseits heißt, in einer Welt zu leben, die aus Revolutionen geboren ist und von Revolutionen dauernd erschüttert wird.«¹⁵³

Von Historikern wurde das Buch scharf kritisiert. Eric Hobsbawm beispielsweise schrieb: »Das Buch [...] steht und fällt nicht mit den Entdeckungen oder Einsichten der Autorin in spezifische historische Phänomene, sondern mit der Interessantheit ihrer Ideen und Interpretationen. Da diese jedoch nicht auf einem angemessenen Studium des Materials basieren, das zu interpretieren sie vorgeben, ja so ein Studium aufgrund der ihr eigenen Methode sogar auszuschließen scheinen, können sie nicht besonders gut fundiert sein.«¹⁵⁴ Arendt leide an mangelndem Interesse für schlichte Fakten, ja sie ziehe metaphysische Konstruktionen und poetische Gefühle der Realität vor. Ihr Buch sei deshalb eine Art intellektuelles Drama, das man ebensowenig mit historischen Standards messen könne wie Schillers ›Don Carlos‹.

In gewisser Weise hatte Hobsbawm damit den Nagel auf den Kopf getroffen. Tatsächlich hatte Arendt 1958 Karl Jaspers in einem Ton von der Arbeit an dem Buch berichtet, als schreibe sie ein Drama: »Es ist atemberaubend spannend und großartig, nämlich die amerikanische Revolution, die Gründung der Republik, die Verfassung, Madison, Hamilton, Jefferson, John Adams – was für Männer. Und wenn man dann sieht, wie es heute ist – was für ein Abstieg.«¹⁵⁵

153 Hannah Arendt: *Über die Revolution*, München 1986, S. 52f.

154 Eric J. Hobsbawm: *On Revolution*. By Hannah Arendt, New York/London 1963, in: *History and Theory* 4 (1965), S. 253 (meine Übersetzung, A.V.).

155 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 16.11.1958 (Briefwechsel, S. 393).

In jedem Fall handelt es sich bei Arendts Buch nicht um Geschichtsschreibung im traditionellen Sinn, sondern um eine Phänomenologie der Revolution. Die Voraussetzung für das Gelingen einer Revolution ist, so Arendt, zunächst, daß die Legitimität des alten Staates in Frage steht, und daß infolgedessen die Macht quasi »auf der Straße liegt« (nämlich weil Polizei und Militär offensichtlich nicht mehr bereit sind, den Staat zu verteidigen). Aufgabe der Revolutionäre ist es, die Massen im richtigen Moment zum Aufstand zu bewegen und diesen dann in geregelte Bahnen zu lenken. Das heißt vor allem, daß die Macht in Form einer Staatsgründung neu konstituiert werden muß.

Von einer reinen Rebellion oder einem Putsch unterscheidet sich die Revolution dadurch, daß ihr Ziel in der »Gründung der Freiheit« – in der Regel durch den Erlass einer demokratischen Verfassung – besteht. Diese »Neugründung« sei ein spezifisch modernes Phänomen und mit den politischen Umwälzungen der Antike nicht vergleichbar.

Als idealtypische Revolution beschreibt Arendt die Amerikanische, denn die Französische Revolution habe keine dauerhafte Verfassung hervorgebracht. Die Verfassung von 1791 sei jedenfalls bereits bei der Niederschrift kaum mehr gewesen als ein »Fetzen Papier«, »der eine größere Rolle in der Verfassungsgeschichte als in den politischen Ereignissen des Landes spielte. Bevor sie auch nur in Kraft getreten war, hatte sie ihr Ansehen im Volk bereits eingebüßt, und der Gang der Dinge gab dem Volk recht; denn im Zeitraum von wenigen Jahren und Jahrzehnten brach jetzt ein wahre Lawine von Verfassungen über das Land herein, die bis ins zwanzigste Jahrhundert anhielt, und das Ergebnis ist, daß von dem ursprünglichen konstituierenden Sinn dieses ›Instruments‹ so gut wie nichts im Bewußtsein der Völker übriggeblieben ist.«¹⁵⁶

Das Problem der Französischen Revolution sei gewesen, daß man versuchte, die »soziale Frage« mit politischen Mitteln zu lösen, also

156 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, S. 161.

die Armut durch eine Revolution zu bekämpfen. Doch wo Solidarität hätte entstehen sollen, sei nur Mitleid aufgekommen, das politisch zu nichts nütze war. In dieser Hinsicht hätten es die amerikanischen Revolutionäre wesentlich leichter gehabt, da sie im Land des Überflusses nicht gegen die Armut hätten kämpfen müssen.

Der eigentliche Grund aber, warum Arendt die Amerikanische Revolution für die einzig gelungene Revolution hielt, war, daß sie den Menschen die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten ermöglichte. In diesem Zusammenhang gab sie auch ihr vorsichtiges Plädoyer für die Räterepublik als beste aller Staatsformen ab: »Wenn der Endzweck der Revolution die *constitutio libertatis* ist, [...] dann sind diese Elementarrepubliken oder Räte, in deren Rahmen jedermann von seiner Freiheit Gebrauch machen kann und also in einem positiven Sinne frei ist, im Grunde der große Endzweck der Republik selbst [...] Wobei die Grundvoraussetzung dieses wie jedes Rätessystems [...] ist, daß keiner ›glücklich‹ genannt werden kann, der nicht an öffentlichen Angelegenheiten teilnimmt, daß niemand frei ist, der nicht aus Erfahrung weiß, was öffentliche Freiheit ist, und daß niemand frei oder glücklich ist, der keine Macht hat, nämlich keinen Anteil an öffentlicher Macht.«¹⁵⁷

Während die Französische Revolution an ihrer Unfähigkeit, verbindliche politische Strukturen zu schaffen, und an ihrem übertriebenen Zentralismus zugrunde gegangen sei, habe man in den USA ein stabiles föderales System geschaffen, in dem trotz der hierarchischen Struktur die Beteiligung der Bürger am Ganzen gesichert war. Ihre Bewunderung für das Werk der Founding Fathers hinderte Arendt jedoch nicht daran, auch harsche Kritik an ihrer neuen Heimat zu üben. Denn obwohl ›Über die Revolution‹ eine Lobeshymne auf die amerikanische Geschichte und vor allem auf die amerikanische Verfassung war, hielt Arendt es für eine Staatsbürgerpflicht, die aktuellen Zustände in ihrer neuen Heimat engagiert zu kommentieren.

157 Ebd., S. 326.

»Was für ein Abstieg« hatte Arendt schon 1958 geschrieben, als sie »ihr« Amerika mit dem des achtzehnten Jahrhunderts verglich. Konkret dürfte sie damit die Zustände in den Südstaaten gemeint haben, in denen zu ihrem großen Entsetzen noch weitgehende Rassentrennung herrschte. Im Oktober 1957 war eine Schule in der Stadt Little Rock von Nationalgardisten besetzt worden, die die Umsetzung einer von der Regierung erlassenen Integrationsverordnung für die Schulen in den Südstaaten durchsetzen sollten.

Unter dem Eindruck der militärischen Eskalation schrieb Arendt, ihrer Meinung nach sei die per Gesetz erzwungene Integration »um kein Deut besser als die gesetzlich erzwungene Rassentrennung« – vor allem dann nicht, wenn die Leidtragenden unschuldige Schulkinder seien: Hier werde »Kindern – schwarzen und weißen – die Bewältigung eines Problems aufgebürdet [...], das Erwachsene eingeständenermaßen seit Generationen nicht hatten lösen können.«¹⁵⁸ Arendt selbst plädierte dafür, alle Schulen für alle Kinder zu öffnen, es den Eltern aber freizustellen, ob sie ihren Kindern die Integration in die »andere« Gesellschaft zumuten wollten: »Werden die Eltern gezwungen, ihre Kinder gegen ihren Willen in eine integrierte Schule zu schicken, dann sind sie der Rechte beraubt, die ihnen in allen freien Gesellschaften eindeutig zustehen – des persönlichen Rechts, über ihre Kinder zu entscheiden, und des gesellschaftlichen Rechts auf freie Vereinigung. Was die Kinder betrifft, so bedeutet erzwungene Integration für sie einen sehr ernsten Konflikt zwischen Zuhause und Schule, zwischen ihrem privaten und ihrem sozialen Leben, doch während solche Konflikte im Erwachsenenleben gang und gäbe sind, kann man von Kindern nicht erwarten, daß sie damit fertig werden.«¹⁵⁹

Arendt war sich darüber im klaren, daß ihre Forderungen, die Rassentrennung aufzuheben, mit dem Recht der Einzelstaaten auf

158 Hannah Arendt: Little Rock, in: Dies.: Zur Zeit. Politische Essays, München 1989, S. 101f.

159 Ebd., S. 111.

Selbstbestimmung kollidierte. Gerade weil sie es für wichtig hielt, das sensible System von Checks and Balances nicht zu untergraben, plädierte sie dafür, bei der Lösung der »Rassenfrage« nicht gerade mit der Schulfrage zu beginnen, denn hier stünden keine politischen Grundrechte auf dem Spiel, und jeder Eingriff der Bundesregierung sei nur mit verfassungsrechtlichen Argumenten zu begründen.

Viel wichtiger als die Integration an den Schulen erschien Arendt die Forderung, das Verbot der »Mischehen« aufzuheben; daran merkt man deutlich, daß sie immer noch dazu neigte, alle politischen Fragen von der »Judenfrage« her zu sehen. Schließlich wäre es ihr 1933 in Deutschland nicht gestattet gewesen, den nichtjüdischen Heinrich Blücher zu heiraten – ein Zustand, der einer totalitären Regierung eher zu Gesicht stand als der Demokratie der Vereinigten Staaten.

Aufgrund von redaktionsinternem Widerspruch bei der Zeitschrift ›Commentary‹ wurde Arendts Artikel erst 1959 gedruckt, und zwar in der Zeitschrift ›Dissent‹. Er wurde, ähnlich wie der Bericht über den Eichmann-Prozeß, sofort heftig kritisiert. Vor allem liberale weiße Intellektuelle waren der Ansicht, daß die erzwungene Integration ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Gleichberechtigung sei. Der Journalist Sidney Hook warf Arendt obendrein vor, »uns Amerikaner in bezug auf unsere intellektuellen Maßstäbe schulmeistern« zu wollen.¹⁶⁰ Die einzige Kritik jedoch, die sie sich wirklich zu Herzen nahm, war die des schwarzen Bürgerrechtlers Ralph Ellison, der meinte, für die schwarzen Kinder sei die erzwungene Integration »ein harter Test, aber wenn das Kind diese entscheidende Prüfung nicht besteht, dann wird sein Leben noch härter sein.«¹⁶¹

Arendt hatte befürchtet, daß die schwarzen Kinder erzwungenermaßen zu »Parvenus« werden könnten – wie die Juden in den antisemi-

160 Zitiert nach Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 103.

161 Robert Penn Warren (Hg.): Who speaks for the Negro?, New York (Random House) 1965, S. 344, zitiert nach Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 436.

tischen Gesellschaften Europas, die sie nur zu gut kannte –, und daß ihr Selbstwertgefühl darunter massiv leiden würde. Ellison hingegen argumentierte, daß einer der »wichtigsten Schlüssel zum tieferen Sinn der Erfahrung, welche die Neger machen, [...] in der Idee, im *Ideal* des Opfers [liege].« Die schwarzen Eltern seien sich »der Obertöne eines Initiationsritus, den solche Ereignisse für die Kinder tatsächlich darstellen, sehr wohl bewußt, und sie wissen auch, daß es hier um die Konfrontation mit den Schrecken des gesellschaftlichen Lebens geht, die durch keine Maske des Mysteriösen mehr verhüllt sind. Und in der Weltanschauung vieler dieser Eltern [...] wird von dem Kind erwartet, daß es sich dem Schrecken stellt und dabei seine Furcht und Wut beherrscht, und das *gerade deshalb*, weil es ein schwarzer Amerikaner ist.«¹⁶² Ralph Ellison gegenüber gab Arendt zu, daß sie die bei den Schwarzen hinter der Forderung stehende Opferhaltung nicht verstanden hatte.¹⁶³

Als Arendt 1959 der Preis der Longview Foundation für den herausragendsten Zeitungsartikel des Jahres zugesprochen wurde, war sie höchst erstaunt. In einer öffentlichen Entgegnung an ihre Kritiker blieb sie dabei, daß den Kindern nicht die Verantwortung für eine bessere Zukunft aufgebürdet werden solle, denn die »Idee, daß man die Welt verändern kann, indem man die Kinder im Geist der Zukunft erzieht, gehört seit dem Altertum zu den Kennzeichen politischer Utopien. Das Mißliche an dieser Idee ist immer dasselbe gewesen: Sie kann nur dann erfolgreich umgesetzt werden, wenn die Kinder wirklich von ihren Eltern getrennt und in staatlichen Einrichtungen aufgezogen oder in der Schule indoktriniert werden, so daß sie sich gegen ihre eigenen Eltern wenden. Eben dies geschieht in tyrannischen Systemen. Wenn hingegen die Staatsorgane nicht willens sind, die Konsequenzen aus ihren eigenen vagen Hoffnungen und Prämissen zu ziehen, wird das ganze Erziehungsexperiment im besten Fall ohne Ergebnis bleiben,

162 Ebd., zitiert nach Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 435f.

163 Hannah Arendt an Ralph Ellison, 29.7.1965, Library of Congress, zitiert nach: Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 436.

während es im schlimmsten Fall Eltern wie Kinder irritiert und entzweit und beide spüren läßt, daß sie einiger wesentlicher Rechte beraubt sind. Was sich im Süden nach der Entscheidung des Obersten Gerichtshofs ereignete [...], hinterläßt bei einem selbst ein Gefühl von Vergeblichkeit und unnötiger Verbitterung. Es ist, als ob die betroffenen Parteien alle nur zu gut wüßten, daß, unter dem Vorwand, es geschehe etwas, tatsächlich nichts erreicht worden ist.«¹⁶⁴ Damit spielte Arendt darauf an, daß mittlerweile der Gouverneur von Arkansas, Orval Faubus, versucht hatte, die erzwungene Integration um einige Jahre hinauszuzögern und dann die öffentlichen Schulen des Staates nominell zu privatisieren, um sie dem staatlichen Zugriff zu entziehen.

In »Little Rock« ging es um Probleme der amerikanischen Innenpolitik; einige Jahre später meldete sich Arendt noch einmal zu einem aktuellen Problem zu Wort, doch diesmal ging es um die Außenpolitik der Vereinigten Staaten. 1971 veröffentlichte sie einen Aufsatz mit dem Titel »Lying in Politics« (deutsch: »Die Lüge in der Politik«), in dem sie die amerikanische Regierung und vor allem den Einsatz amerikanischer Truppen in Vietnam scharf verurteilte. Anlaß für diese Kritik war das Bekanntwerden der geheimen Pentagon-Papiere über die politischen und militärischen Ziele der US-Regierung in Südostasien, die Arendts Ansicht nach nicht nur vor Lügen und Verdrehungen, sondern auch vor mangelndem historischem Verständnis nur so strotzten: »Zwischen den Tatsachen, die von den Geheimdiensten ermittelt wurden [...] und den Prämissen, Theorien und Hypothesen, aufgrund derer schließlich Entscheidungen getroffen wurden, klaffte ein Abgrund.«¹⁶⁵

Zu diesen Theorien gehöre unter anderem die »Dominotheorie«, der zufolge der Verlust von Laos und Südvietnam an Nordvietnam notwendigerweise die Einrichtung weiterer kommunistischer Staaten in der Region zur Folge haben würde. Diese Theorie war, so Arendt,

164 Hannah Arendt, Little Rock, S. 117.

165 Hannah Arendt: Die Lüge in der Politik, in: Dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik, München 1972, S. 24.

grundfalsch und widersprach den Meldungen der CIA, deren Bericht zufolge die Vereinigten Staaten »sich sofort aus Südvietnam zurückziehen könnten und sich mindestens eine weitere Generation hindurch in ganz Südostasien nichts ändern würde«. ¹⁶⁶ Zudem offenbare die Studie des Pentagons im Fall von Vietnam eine »wahrhaft verblüffende und durchaus ehrliche Unkenntnis« über die historischen Hintergründe: »die eigentlichen Akteure scheinen nicht nur nichts über die wohlbekannten Tatsachen der chinesischen Revolution und über den ihr vorausgehenden jahrzehntealten Konflikt zwischen Moskau und Peking zu wissen. [...] Die Ursache der katastrophalen Niederlage der Politik und der militärischen Intervention Amerikas war wirklich kein ›Morast [...]‹; die Ursache war vielmehr die eigensinnig festgehaltene prinzipielle Mißachtung aller historischen, politischen und geographischen Tatsachen mehr als fünfundzwanzig Jahre lang.« ¹⁶⁷

Anders als im Fall von ›Eichmann in Jerusalem‹ und ›Reflections on Litta Rock‹ befand sich Arendt diesmal nicht in einer Minderheitenposition, sondern sprach laut und deutlich aus, was Millionen von liberalen Amerikanern ohnehin dachten.

Kurz vor ihrem Tod im Jahr 1975 meldete sich Arendt noch einmal in Sachen Amerika zu Wort. Anlässlich der Zweihundertjahr-Feier der Revolution erinnerte sie daran, daß das politische System der Vereinigten Staaten trotz der Dauerkrise, die in den Tagen des Senators Joseph McCarthy und mit dem Vietnamkrieg ihre Entsprechung in der Außenpolitik gefunden habe, bereits seit zweihundert Jahren stabil sei – »und alles, was wir in diesem recht feierlichen Augenblick mit Gewißheit sagen können, ist dies: Egal, wie das Ganze ausgeht, diese zweihundert Jahre der Freiheit mit all ihren Höhen und Tiefen verdienen es, ›gebührend gerühmt zu werden‹ (Herodot).« ¹⁶⁸

166 Die Sun-Times, zitiert in der New York Times, Rubrik »The Week in Review«, 27.6.1971, hier zitiert nach Hannah Arendt, Die Lüge in der Politik, S. 24.

167 Hannah Arendt, Die Lüge in der Politik, S. 30f.

168 Hannah Arendt: 200 Jahre Amerikanische Revolution, in: Dies., Zur Zeit, S. 163.

Heinrich Blücher

Als Arendt ihren Kommentar zur Zweihundertjahrfeier der Vereinigten Staaten schrieb, war Heinrich Blücher bereits seit fünf Jahren tot. Das Buch ›Über die Revolution‹ hatte er während der Entstehungszeit mitdiskutiert und sein Einfluß ist an vielen Stellen unübersehbar, vor allem da, wo es um die Entwicklung der kommunistischen Staaten nach dem Tod Lenins geht; und auch der Jubiläumstext ist noch in seinem Geist geschrieben, denn Blücher war für Arendt nicht nur Freund und Ehemann, er war ihr eine Art geistige Heimat. Während sie mit Heidegger selbst nur verhältnismäßig wenig Zeit verbracht hatte und ihn auch nach dem Wiedersehen in Freiburg 1950 oft jahrelang nicht sah, lebte sie mit Blücher mehr als dreißig Jahre lang auf engstem Raum zusammen, und die Ehe war getragen von täglichen intensiven Diskussionen, über die natürlich keine schriftlichen Quellen, sondern allenfalls Berichte von Freunden Aufschluß geben.

Der Umstand, daß Blücher außer Briefen nichts schrieb, brachte ihm den Spitznamen »Sokrates« ein; folglich ist die Korrespondenz zwischen ihm und Hannah Arendt eine der ganz wenigen Quellen, die uns Einblick in sein Denken und die Natur seiner Persönlichkeit geben. Er galt als exzellenter Redner, doch seine Briefe klingen stets wie ungeschickte und etwas pathetische Versuche, die gesprochene Rede wörtlich niederzuschreiben. Sie lassen aber auch erkennen, daß er ein leidenschaftlich denkender Mann war, und – was Arendt an ihm wie auch an ihrem Freund Kurt Blumenfeld besonders schätzte – »masculini generis« auf eine Weise, die Arendt in ihrem Essay über Rosa Luxemburg an deren Lebensgefährten Leo Jogiches pries: »Er war entschieden ein Mann der Tat, er wußte, was Handeln ist und was Leiden. Es ist verlockend, ihn mit Lenin zu vergleichen, mit dem er eine gewisse Ähnlichkeit hatte, außer in seiner Leidenschaft für Anonymität und für das Drahtziehen im Verborgenen. Diese Neigung für das Konspirative und die Gefahr muß ihm einen zusätzlichen erotischen Reiz verliehen

haben: Er war gewissermaßen ein Lenin *manqué*, einschließlich seiner Unfähigkeit zu schreiben«. ¹⁶⁹

Im Unterschied zu den meisten anderen Freunden und Bekannten Arendts war Blücher ein Berliner Arbeiterkind, das ohne Vater aufgewachsen war und sich alle Bildung, über die er verfügte, selbst angeeignet hatte. Bis zu seiner Emigration im Jahr 1933 war er Kommunist, aber er war – ganz unmarxistisch – schon in jungen Jahren der Meinung gewesen, daß die »Judenfrage« eine der dringlichsten Fragen bzw. der Antisemitismus eines der dringlichsten Probleme seiner Zeit sei.

Arendt und Blücher lernten sich im Sommer 1936 über die gemeinsamen Freunde Lotte Sempell und deren Mann Chanan Klenbort in Paris kennen. Schon einer der ersten Briefe, die Blücher Arendt im August 1936 während ihres Aufenthalts beim Jüdischen Weltkongreß in Genf schrieb, enthält eine politische Rede über die Zustände im Zwischenkriegseuropa, in der er deutlich seine Solidarität mit dem jüdischen Volk zum Ausdruck bringt: »Hier [in Paris] geht man dazu über, die Front Populaire in eine Front Français zu überführen. [...] Wenn nun also die Front Allemand entsteht usw. und keine Bastion internationale mehr gebaut werden könnte – ich ließe mich beschneiden und erklärte mich für die Front Juif.« ¹⁷⁰

Ebenso wie seine Frau war Blücher kein Antizionist, doch er bezweifelte, daß die Gründung eines jüdischen Nationalstaates die »Judenfrage« wirklich lösen würde. »Die Juden«, schrieb er 1936 nach Genf, als Arendt dort den Jüdischen Weltkongreß besuchte »haben ihren nationalen Befreiungskampf, schon aus geographischen Gründen, von vornherein im internationalen Maß zu führen.« Es könne nicht angehen, daß die Juden »nach langem Aufenthalt im Abendlande und nach vieler rühmlicher Anteilnahme am Kampf um die fortschreitende Entwicklung der Freiheit, nun in den Orient zurückgehen, um dort die

169 Hannah Arendt: Rosa Luxemburg, in: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, S. 63.
Vgl. Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 201.

170 Heinrich Blücher an Hannah Arendt, 7.8.1936 (Briefe Arendt – Blücher, S. 37).

alte Barbarei mit der modernen zu vereinen, sondern wir wollen, daß sie in das Morgenland zurückkommen als die Bringer des nun endlich aus dem Westen zurückkehrenden Lichts, mit dem letzten Worte der Freiheit auf den Lippen, mit der Parole der Befreiung aller Ausgebeuteten und Unterdrückten durch und mit dem großen Kampf der einzigen bis zu Ende revolutionären Klasse, der modernen Arbeiterklasse. [...] Unsere Parolen sind ganz gut, es fehlt nur die eine: Jüdische Arbeiter und Werktätige! Laßt uns zusammen mit den arabischen Arbeitern und Werktätigen das Land von den englischen Räubern und der mit ihnen verbündeten jüdischen Bourgeoisie befreien.«¹⁷¹

Seine politischen Überzeugungen diskutierte Blücher gern mit seiner Frau, und sie halfen ihm auch, die schweren Zeiten der Internierung zu überstehen: »Ich bin nicht besonders gesprächig«, heißt es in einem Brief, den er im September 1939 aus dem Lager Villemalard an Arendt schickte, »weil das in Kriegszeiten unangebracht ist. Vor allem sollte man nicht so viel Aufhebens von sich machen. Natürlich gibt es hier genügend Leute, die nur an ihr kleines Privatschicksal denken –, und angesichts dessen bin ich ein wenig in das andere Extrem gefallen.«¹⁷² Offenbar hatte Arendt sich in einem vorangegangenen Brief, der nicht erhalten ist, über seine karge Berichterstattung gewundert.

Blüchers Briefen können wir entnehmen, daß er schon 1936 die Einrichtung einer jüdischen Armee vorgeschlagen hatte – wenn auch nicht im Kampf gegen das nationalsozialistische Deutschland, sondern im Kampf gegen die internationale Reaktion und vor allem gegen die faschistischen Streitkräfte im Spanischen Bürgerkrieg: »Wenn das Radio der Welt erst ein paarmal verkündet haben wird: Mordechai Veiteles, Zugführer des I. Zuges der 2. Kompanie des 1. Jüdischen Freiwilligenbataillons – gefallen vor Saragossa –, dann werden diese jüdischen Namen einen starken Klang haben, der das

171 Heinrich Blücher an Hannah Arendt, 21.8.1936 (Briefe Arendt – Blücher, S. 53f.).

172 Heinrich Blücher an Hannah Arendt, 29.9.1939 (Briefe Arendt – Blücher, S. 95).

dreckige Grinsen auf den Fratzen der Reaktionäre gefrieren läßt zu feiger Furcht.«¹⁷³

In den Briefen, die Blücher nach dem Krieg schrieb, ließ dieser revolutionäre Impetus deutlich nach. Wie viele seiner ehemaligen Genossen mußte er einsehen, daß auch der Sozialismus in der Sowjetunion nicht die erhoffte Befreiung der Arbeiterklasse mit sich gebracht hatte. Im Gegenteil dürfte Blücher mit seiner Frau darin übereingestimmt haben, daß der Stalinismus eine Form der totalitären Herrschaft und dem Nationalsozialismus nicht ganz unähnlich sei. Dennoch verfiel er nicht dem ideologischen Antikommunismus, sondern konzentrierte sich ganz auf seine Lehrtätigkeit am Bard College, an dem er seit August 1952 unterrichtete.

Blücher, dem das Unterrichten große Freude bereitete, wurde in Bard ein Grundkurs für Studienanfänger übertragen, in dem er seinen Studenten die Grundlagen der Philosophie und aller angrenzenden Gebiete seit der Antike vermittelte. Sein Dasein im College beschreibt Elisabeth Young-Bruehl folgendermaßen: »Blücher liebte es, über den schönen Campus von Bard zu schlendern, als sei dieser eine Agora und er selber Sokrates; seine Studenten versammelten sich um ihn, redeten und diskutierten gerne über die Aphorismen und Geschichten, die ihnen ihr Meister bescherte. Um ihn herum entwickelte sich ein Kult, wobei seine Studenten seinen starken Berliner Akzent und seine Schrullen imitierten oder sich selbstgefällig an seinen treffendsten Spitzen ergötzen. ›Pessimisten sind Feiglinge, und Optimisten sind Dummköpfe‹, pflegte er ihnen zu sagen.«¹⁷⁴

Größer hätte der Kontrast zu Martin Heidegger, Arendts erster großer Liebe, kaum sein können. Während Heidegger sich am liebsten auf seine einsame Hütte in Todtnauberg im Hochschwarzwald zurückzog, um dort ungestört denken zu können, lebte Blücher vom Dialog, von der Debatte und auch vom Streit. Provokationen waren in seinen

173 Heinrich Blücher an Hannah Arendt, 21.8.1936 (Briefe Arendt – Blücher, S. 55).

174 Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 377.

Kursen keine Seltenheit; so wird berichtet, er habe von Jesus behauptet, er sei kein Gott und vielleicht sogar ein Idiot gewesen – und das größte Wunder des Christentums sei, daß es sich fast zweitausend Jahre am Leben gehalten habe.¹⁷⁵

Seine Frau liebte zwar die philosophischen Diskussionen mit Blücher und den gemeinsamen Freunden, doch die Lehrtätigkeit strengte sie ungeheuer an. »Wenigstens habe ich«, schrieb sie 1955, als sie einen Lehrauftrag in Berkeley hatte, »inzwischen herausgefunden, was mich hier so unglücklich macht. Ich kann einfach nicht fünfmal in der Woche in der Öffentlichkeit stehen, ja sozusagen nie aus ihr herauskommen. Mir ist, als müßte ich mich selbst suchen gehen. Kein Erfolg hilft mir über das Unglück, ›im öffentlichen Leben‹ zu stehen, hinweg.«¹⁷⁶

Im privaten Leben aber war Blücher mit seiner Streitbarkeit ihr die Luft zum atmen. Vor Heidegger hatte sie ihre eigenen Werke immer zurückgestellt und vorgegeben, etwas dümmere zu sein als sie war. Mit Blücher verband sie die intellektuelle Ebenbürtigkeit und der Respekt vor den Fähigkeiten des anderen: Sie hatte die bessere Ausbildung, dafür legte er eine Leidenschaftlichkeit im Denken und Debattieren an den Tag, die ihresgleichen suchte.

Beide zusammen boten die Vorlage für ein Paar, das der gemeinsame Freund Randall Jarrell in seinem Roman ›Pictures from an Institution‹ beschrieb: »Als ich sie kennenlernte, bemerkte ich, daß er kaum etwas tat, um sie zu besänftigen, zu beschwichtigen oder sie daran zu hindern, daß sie sich Sorgen machte oder aufregte, und so entschied ich, daß sie der Herr im Hause war, aber nach einer Weile stellte ich fest, daß sie sich ihm gegenüber ebenso verhielt: Sie waren eine Doppelmonarchie.«¹⁷⁷

Da beide eine »große Begabung für Freundschaft« hatten, wie Lotte Köhler es in ihrer Einleitung zur Korrespondenz formuliert,

175 Ebd., S. 378.

176 Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 8.3.1955 (Briefe Arendt – Blücher, S. 353).

177 Zitiert nach Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 372.

waren Arendt und Blücher nicht nur eine Doppelmonarchie, sondern auch fester Bestandteil eines großen Freundeskreises. Zu diesem Freundeskreis gehörten die jeweiligen Jugendfreunde Anne Mendelssohn Weil und Robert Gilbert, zudem die Pariser und die New Yorker Bekanntschaften; allen voran Lotte und Chanan Klenbort, Rose Feitelson, Lotte Köhler, Hans Jonas und Hans Morgenthau (genannt: die »Hanse«), die Maler Karl Holty und Alcopley und auch die Schriftstellerin Mary McCarthy.

Da Arendt und Blücher keine Kinder hatten (»als wir jung genug waren, um Kinder zu bekommen, hatten wir kein Geld, und als wir Geld hatten, waren wir zu alt«¹⁷⁸), war ihnen der Freundeskreis eine Art Ersatzfamilie, und die funktionierte bestens. Nachdem sie 1951 in eine große Wohnung am Morningside Drive gezogen waren, hatten sie abends häufig Besuch und stellten ihr Gästezimmer stets den auswärtigen Freunden (wie Hans Jonas oder Mary McCarthy) zur Verfügung.

Wenn Arendt unterwegs war – aufgrund ihrer Lehrverpflichtungen und auch während ihrer längeren Europareisen, die sie oft alleine antrat – erstattete sie ihrem Mann regelmäßig Bericht (und beklagte sich hin und wieder auch über dessen Schreibfaulheit). Sie hielt ihn über ihre Gespräche mit Jaspers auf dem Laufenden, über ihre Begegnungen mit Heidegger und auch mit dessen Frau Elfride, mit der sie sich zwar freundlich arrangierte, die sie aber dennoch für »mordsdämlich« hielt.¹⁷⁹ Sie berichtete über die Städte, in denen sie gelebt hatten, und die sie kaum wiedererkannte.

Später begleitete Blücher sie auf ihren Reisen oder traf sich mit ihr, nachdem sie ihre akademischen Pflichten erfüllt hatte. Auf diese Weise lernte Blücher Karl Jaspers und schließlich auch Martin Heidegger kennen, der sich von ihm durchaus beeindruckt zeigte: »Ich denke noch

178 Diese Äußerung machte Hannah Arendt gegenüber Hans Jonas, zitiert nach Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 373f.

179 Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 8.2.1950 (Briefe Arendt – Blücher, S. 208).

gern an mein Gespräch mit Heinrich über *Nietzsche*. So viel Einsicht und Weitblick sind selten.«¹⁸⁰

In den letzten zehn Jahren wurde die Beziehung zwischen Arendt und Blücher von der Sorge um Blüchers Gesundheit überschattet. 1961 war bei ihm eine Blutung in der weichen Hirnhaut aufgetreten, die nach Auskunft des behandelnden Arztes nur etwa die Hälfte der daran erkrankten Patienten überlebte. Er erholte sich zwar recht gut von dem Schlag, doch als er am 31. Oktober 1970 starb, schrieb Arendt an Mary McCarthy: »Ich glaube nicht, daß ich Dir erzählt habe, daß ich während zehn langer Jahre beständig Angst hatte, daß genau so ein plötzlicher Tod eintreten würde. Diese Furcht grenzte häufig an echte Panik. Wo die Furcht war und die Panik, da ist nun einfach Leere. Manchmal meine ich, ich könne ohne diese Schwere in mir nicht mehr gehen. Und es stimmt, ich fühle mich, als ob ich schwebe.«¹⁸¹

Als Blücher im November 1970 auf dem Friedhof des Bard-College beigesetzt wurde, las einer seiner Kollegen am Grab aus der »Apologie« des Sokrates: »Wir müssen nun gehen, ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben. Was besser ist, weiß allein der Gott.«¹⁸²

Für Arendt war Blüchers Tod ein Verlust, über den sie nicht mehr hinwegkommen konnte. »Wenn ich auch nur ein paar Monate vorausdenke, wird mir schwindlig«, schrieb sie Ende November 1970. »Ich sitze nun in Heinrichs Zimmer und benutze seine Schreibmaschine. Gibt mir etwas, woran ich mich festhalten kann. Das Seltsame ist, daß ich in keinem Augenblick wirklich die Kontrolle verliere. Vielleicht ist dies ein Prozeß der Versteinerung, vielleicht nicht. Weiß nicht.«¹⁸³

Hannah Arendt starb am 4. Dezember 1975 in ihrer Wohnung an einem Herzinfarkt. Sie wurde an der Seite ihres Mannes auf dem Friedhof des Bard College bestattet.

180 Martin Heidegger an Hannah Arendt, 27.11.1969 (Briefe und andere Zeugnisse, S. 193).

181 Hannah Arendt an Mary McCarthy, 22.11.1970 (Im Vertrauen, S. 393).

182 Zitiert nach ebd., S. 392.

183 Ebd., S. 393.

Hannah Arendt zwischen deutscher Philosophie und jüdischer Politik

Die Biographie eines Gelehrten zu schreiben ist nicht ganz einfach, denn anders als bei einem Staatsmann zeichnet sich eine solche Lebensgeschichte oft durch eine merkwürdige Ereignislosigkeit aus. Von Kant wissen wir, daß er einen genau festgelegten Tagesablauf hatte und daß er seine Heimatstadt Königsberg nie verließ. Seinem Biographen bleibt, mangels Ereignissen, kaum etwas übrig, als die ›Abenteuer in seinem Kopf‹ zu schildern. Hannah Arendt ist in dieser Hinsicht ein Glücksfall: Ihr Leben war aufgrund der widrigen Umstände von Flucht und Exil durchaus ereignisreich. Sie war eine Figur nicht nur des geistigen, sondern auch des öffentlichen Lebens, auch wenn sie sich, mit Ausnahme kurzer Zwischenspiele in Paris und in New York, vom aktiven politischen Leben und von der Öffentlichkeit fernhielt.

Theoretisch war sie der Ansicht, daß das größte Glück im öffentlichen Handeln liege. So schrieb sie in ›Über die Revolution:‹ »Die bloße Tatsache, daß der Anspruch auf Teilhabe an öffentlicher Macht mit dem Wort ›Glück‹ bezeichnet wurde, zeigt deutlich, daß die Erfahrung eines solchen Glücks in der Ordnung öffentlicher Angelegenheiten bereits vor der [Amerikanischen] Revolution im Lande verbreitet gewesen sein muß, daß die [*founding fathers*] wußten, daß ihr Glück im Leben nicht vollkommen war, wenn es nur in einem von Glück gesegneten Privatleben bestand.«¹⁸⁴

Arendt selbst aber empfand jeden Auftritt in der Öffentlichkeit als Qual. Am glücklichsten war sie in ihren eigenen vier Wänden, in der Gesellschaft ihrer Freunde und Heinrich Blüchers. Ihm schrieb sie 1955, als sie bereits an der ›Vita activa‹ arbeitete: »Du wirst sehen: Ich werde das eigentliche Reich des Politisch-Öffentlichen darum noch einmal – wann? Egal, irgendwann einmal – beschreiben können, weil

184 Vgl. Hannah Arendt, Über die Revolution, S. 164f.

niemand so genau die Grenzen eines Territoriums abschreiten kann als der, der von außen ganz um es herumgeht.«¹⁸⁵

Zeit Lebens litt Arendt unter Lampenfieber vor öffentlichen Auftritten; allerdings hielt sie es gerade in den finsternen Zeiten für geboten, sich aus dem Studierzimmer heraus in der Welt zu Wort zu melden. Sie war weniger eine Gelehrte – wenn man mit dem Begriff den Charme eines dunklen und verstaubten Studierzimmers assoziiert – als eine Intellektuelle, für die die Grenze zwischen Welt und Studierzimmer zuweilen fließend verlief – ganz gleich, ob sie über das Problem der Flüchtlinge und Staatenlosen schrieb oder über ihre Freunde und Wahlverwandten.

Als Karl Jaspers 1958 der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen wurde, bat er sie, die Laudatio in der Frankfurter Paulskirche zu halten. Arendt lehnte zunächst ab, doch Jaspers erkannte ihre Gründe nicht an.

»Sie sind folgendermaßen«, erklärte Arendt ihrem Mann: »Dies ist ein öffentlich-politischer Akt. Gegen mich spricht 1., daß ich nicht in dieser Reihe der Prominenten stehe. Das wird Dir klar, wenn ich Dir sage, daß die anderen, die in Frage kommen, wenn ich nicht mitmache, Camus sind oder vielleicht [der amerikanische Theologe] Reinhold Niebuhr. 2. Die persönliche Freundschaft zwischen Jaspers und mir hindert; sie hindert aber nur mich, für ihn besteht dieser radikale Unterschied zwischen Privat und Öffentlich nicht. 3. Ich bin eine Frau und eine Jüdin und eine Nicht-Deutsche bzw. eine Emigrantin. All das wird in der Öffentlichkeit einen sehr schlechten Eindruck machen. Jaspers bestreitet dies nicht, aber es macht ihm Vergnügen. (Als ich die Deutschen fragte, wie seid Ihr gerade auf mich verfallen, sagten sie: Es wäre so gut, daß eine Frau zum ersten Mal in der Paulskirche aufträte. [Überschrift: Sommersprossen sind auch Gesichtspunkte!!]) 4. Ich habe Angst«.¹⁸⁶

185 Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 8.3.1955 (Briefe Arendt – Blücher, S. 353).

186 Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 25.5.1958 (Briefe Arendt – Blücher, S. 469f.).

Obwohl sie der Überzeugung war, daß das Miteinander-Reden in der Öffentlichkeit die edelste aller menschlichen Tätigkeiten sei, versuchte Arendt die Zahl ihrer Auftritte in Grenzen zu halten. Manchmal aber zwang sie sich, sich ins Rampenlicht zu begeben, weil sie es für notwendig hielt, die unpolitische Haltung der deutschen Philosophen zu überwinden. Schließlich war sie 1933 nicht nur vor der Gestapo, sondern auch vor Menschen wie Heidegger aus Deutschland geflohen, vor Menschen, die sich nicht aggressiv gegen sie persönlich gewandt hatten, die ihr aber durch ihre aktive oder passive Unterstützung des Naziregimes die Luft zum Atmen genommen hatten. Die Beziehung zu Heidegger, der alles verkörperte, was ihr in intellektueller Hinsicht lieb und teuer war, der aber gleichzeitig dafür sorgte, daß sie Deutschland verlassen mußte, brachte die ganze Widersprüchlichkeit ihrer Existenz immer wieder ans Licht. Insofern war Arendts Bereitschaft, sich trotz des Lampenfiebers der Öffentlichkeit zu stellen, Ausdruck des Willens, sich nicht nur von der unpolitischen Vergangenheit der deutschen Philosophen, sondern auch von ihrer eigenen Vergangenheit, von Heidegger und seinem elitären Seinsbegriff zu emanzipieren.

Seit sie ins Pariser Exil gegangen war, behauptete Arendt von sich selbst, daß sie alle politischen Angelegenheiten »von der Judenfrage her« angegangen sei. Von Arendt als einer *jüdischen* Gelehrten zu sprechen ist dennoch nicht ganz ohne Pikanterie. Schließlich blieb sie nicht nur Heidegger gegenüber letztlich loyal, sondern sie legte auch größten Wert darauf, in bezug auf die »jüdischen Fragen« eine gewisse Neutralität zu wahren. Hierfür zog sie Homer und Herodot als Kronzeugen heran, die die großen Taten sowohl der Griechen als auch der Barbaren beschrieben hatten: »wenn man dieser Unparteiisheit nicht fähig ist, weil man vorgibt, sein eigenes Volk so zu lieben, daß man dauernd Schmeichelvisiten bei ihm ablegt – ja, dann kann man nichts machen. Ich bin der Meinung, daß das keine Patrioten sind.«¹⁸⁷

187 Gaus-Interview, S. 29.

Diese Haltung hat Arendt vor allem im Zusammenhang mit dem Bericht über ›Eichmann in Jerusalem‹ viel Kritik von jüdischer Seite eingetragen. Im Zuge der Kontroverse, die dieses Buch auslöste, kam sie wie nie zuvor in die Verlegenheit, Stellung zu ihrer jüdischen Herkunft zu beziehen, und sogar gute Freunde wie Gershom Scholem bezichtigten sie des jüdischen Selbsthasses und des Verrats am eigenen Volk. Sie hingegen bestand darauf, daß sie zwar faktisch Jüdin sei und sich politisch mit dem jüdischen Volk solidarisiere, daß sie geistig aber – wenn überhaupt aus etwas – »aus der Tradition der deutschen Philosophie« hervorgegangen sei.¹⁸⁸

Dabei war sie Heidegger gegenüber keineswegs unkritisch. Immerhin hatte sie den Kontakt 1933 vollständig abgebrochen, und 1946 bezeichnete sie ihn in einem Aufsatz über die Frage ›Was ist Existenzphilosophie?‹ als den »hoffentlich letzten Romantiker«. Damit ließ sie auf dezente Weise durchblicken, daß sie einen strukturellen Zusammenhang zwischen seinem Engagement für den Nationalsozialismus und seiner intellektuellen Herkunft erkannte: Auf Grund seiner Verbundenheit mit der Literatur und der Geisteshaltung der Romantik sei er für die nationalsozialistische Blut-, Boden- und Heimatideologie anfälliger gewesen als manch anderer. Doch sie erkannte auch, daß sie in der gleichen geistigen Tradition wie Heidegger aufgewachsen und ausgebildet worden war. Mit seinem Handwerkszeug im Gepäck schlug sie jedoch ganz neue Wege ein. Schon zu Beginn der dreißiger Jahre begann sie, sich für Politik und »Vulgärgeschichte« zu interessieren, und dieses Interesse führte unmittelbar zur Entstehung der ›Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft‹. In diesem Buch kritisierte sie zwar niemanden – schon gar nicht Heidegger – persönlich, doch beschrieb sie auf besonders eindringliche Weise die Zustände des zwischen völligem Desinteresse für Politik und einer hoffnungslos romantischen Haltung zum deut-

188 Hannah Arendt und Gershom Scholem: Ein Briefwechsel über Hannah Arendts Buch ›Eichmann in Jerusalem‹, in: Neue Zürcher Zeitung, 20.10.1965, S. 5.

schen Nationalstaat schwankenden deutschen Bildungsbürgertums in den Jahrzehnten vor der Machtergreifung.

Was Hannah Arendt selbst betrifft, so darf man zweifeln, ob sie ohne die politischen Ereignisse der dreißiger und vierziger Jahre je die ›reine‹ Philosophie aufgegeben hätte. Da es für sie als Jüdin unvermeidbar wurde, versuchte sie fortan, die Scheu der deutschen Intellektuellen vor der Politik – quasi ihre *déformation professionnelle* – zu überwinden, und wandte sich nun der profanen Welt des politischen Handelns und historischen Denkens zu. Ihr Ziel war es, ein Modell des politischen Handelns zu entwickeln, das weder dem marxistischen Überbau-Denken des neunzehnten Jahrhunderts noch einem Freund-Feind-Schema verhaftet war, wie es Carl Schmitt in den zwanziger Jahren entworfen hatte. Statt dessen griff Arendt auf die Anfänge des politischen Denkens im antiken Griechenland zurück und entwarf, ausgehend vom Modell der Polis mit der Agora als Ort des öffentlichen Diskurses, eine Theorie des kommunikativen Handelns, die sie auch auf historische Gegenstände anwandte.

Daß die Öffentlichkeit umgekehrt ihre historischen Analysen für die Politik instrumentalisierte, konnte sie kaum verhindern. Durchaus gegen ihren Willen wurden die ›Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft‹ von den westlichen Protagonisten des Kalten Krieges als argumentative Waffe gegen die Sowjetunion unter Stalin funktionalisiert, während ›Eichmann in Jerusalem‹ eine ganze Reihe von tatsächlichen Problemen ans Tageslicht brachte, die von der deutschen Nachkriegsgesellschaft, von den israelischen Staatsgründern und auch von den amerikanischen Juden aus den unterschiedlichsten Gründen bis dahin nicht angerührt worden waren. In Israel wurde das Buch zwar viel diskutiert, aber unter anderem mangels einer hebräischen Übersetzung wenig gelesen. Bis weit in die neunziger Jahre hinein war Arendt dort außerhalb des akademischen Elfenbeinturms mehr oder weniger *persona non grata*. In Deutschland dagegen fand ›Eichmann in Jerusalem‹ von Anfang an erstaunlich viel Zustimmung.

Bereits der Prozeß selbst hatte viele deutsche Beobachter nach Jerusalem gelockt, doch die Gründe dafür muteten Arendt durchaus zweifelhaft an. Israel sei, berichtete sie ihrem Mann, »überflutet von Deutschen, die so philosemitisch sind, daß einen das Kotzen ankommt. So unter anderem mein Tischnachbar hier, der Frankfurter Bürgermeister mit Frau, die gerade ihren Sohn nebst einem Freund in einen Kibbuz eingeliefert haben. Einer der Journalisten ist mir bereits laut schluchzend um den Hals gefallen – mit einem: das haben wir gemacht etc. Wie im Theater. Ebenfalls zum Kotzen.«¹⁸⁹

Jedenfalls war Arendt davon überzeugt, daß sich in Deutschland eigentlich nur die falschen mit der Geschichte auseinandersetzen: »Von allen Seiten und in allen Bereichen ist die deutsche Jugend heute mit Männern konfrontiert, die in Amt und Würden, in maßgeblichen Positionen und öffentlichen Stellungen das Gesicht des Landes bestimmen und in der Tat sich einiges haben zuschulden kommen lassen, ohne sich offenbar schuldig zu *fühlen*. Die normale Reaktion einer Jugend, der es mit der Schuld der Vergangenheit ernst ist, wäre Empörung. Und Empörung wäre zweifellos mit gewissen Risiken verbunden – nicht gerade eine Gefahr für Leib und Leben, doch entschieden ein Handikap für die Karriere. Das alles sehr verständlich; aber wenn diese Jugend von Zeit zu Zeit – bei Gelegenheit des Anne-Frank-Rummels oder anlässlich des Eichmann-Prozesses – in eine Hysterie von Schuldgefühlen ausbricht, so nicht, weil sie unter der Last der Vergangenheit, der Schuld der Väter, zusammenbricht, sondern weil sie sich dem Druck sehr gegenwärtiger und wirklicher Probleme durch Flucht in Gefühle, also durch Sentimentalität entzieht.«¹⁹⁰

Warum Hannah Arendt in den vergangenen fünfzehn Jahren gerade in Deutschland zur Ikone wurde, verlangt nach einer spezifischen Erklärung. Immerhin gibt es hier eine Briefmarke mit ihrem Konterfei, ein Hannah-Arendt-Institut, einen Hannah-Arendt-Preis,

189 Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 15.4.1961 (Briefe Arendt – Blücher, S. 519).

190 Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 298f.

einen Hannah-Arendt-Newsletter und einen ICE, der unter ihrem Namen von Frankfurt nach Hannover (glücklicherweise nicht von Berlin nach Polen) fährt. Diese Art von posthumer Kanonisierung dürfte damit zusammenhängen, daß Arendt sowohl die Qualitätsmaßstäbe deutscher Bildungsbürger als auch die moralischen Maßstäbe der nach dem Krieg sozialisierten deutschen Intellektuellen perfekt bediente.

Es bleibt die Frage, mit welchem Recht man Arendt gerade als »jüdische Denkerin« bezeichnet. Für die Wissenschaft des Judentums, die sich im 19. Jahrhundert in Deutschland etabliert hatte, interessierte Arendt sich mit absoluter Sicherheit überhaupt nicht. Talmud und Thora spielen in ihrem Werk – im Gegensatz zu den Schriften von Platon und Aristoteles, Machiavelli und Kant, Hobbes und Montesquieu – keine Rolle. Ihre Vorbilder und Leitfiguren waren überwiegend säkulare Juden, wie Heinrich Heine und Rahel Varnhagen, Franz Kafka oder Bernard Lazare, und sie orientierte sich an ihnen, nicht weil sie Juden, sondern weil sie »Parias« waren.

Von einem Paria erwartete Arendt, daß er »sich verantwortlich fühle für das, was ihm von der Gesellschaft angetan ward und nicht mehr flüchte in das göttliche Gelächter und die erhabene Überlegenheit des rein Menschlichen. Dann mochte, historisch gesprochen, der jüdische Paria noch so sehr ein Produkt der ungerechten Herrschaft auf Erden sein [...], politisch gesprochen war jeder Paria, der kein Rebell wurde, mitverantwortlich für seine eigene Unterdrückung, und damit mitverantwortlich für die Schändung der Menschheit in ihm.«¹⁹¹

Die Menschheit als abstrakte Größe war Arendt allerdings lange Zeit nicht geheuer gewesen. In ihrer Rede anlässlich der Verleihung des Lessing-Preises der Stadt Hamburg im Jahr 1959 erklärte sie: »Ich betone meine Zugehörigkeit zu der Gruppe der aus Deutschland in verhältnismäßig jungem Alter vertriebenen Juden so ausdrücklich, weil ich gewissen Mißverständnissen zuvorkommen möchte, die sich, wenn

191 Hannah Arendt: Bernard Lazare: Der bewußte Paria, in: Dies., Die verborgene Tradition, S. 57.

man von der Menschlichkeit spricht, nur allzu leicht ergeben. Ich darf in diesem Zusammenhang nicht verschweigen, daß ich lange Jahre hindurch auf die Frage: Wer bist Du? Die Antwort: Ein Jude, für die einzig adäquate gehalten habe, nämlich für die einzige, die der Realität des Verfolgenseins Rechnung trug. Ich hätte sicher eine Haltung, die im Sinne – nicht im Wortlaut – des Nathan auf die Aufforderung: ›Tritt näher, Jude!‹ mit einem: Ich bin ein Mensch antwortet, für ein groteskes und gefährliches Ausweichen vor der Wirklichkeit gehalten. [...] Ich meinte mit meinem ›Ein Jude‹ noch nicht einmal eine geschichtlich belastete oder ausgezeichnete Realität, sondern nichts als die schlichte Anerkennung einer politischen Gegenwart, die eine Zugehörigkeit diktiert hatte, in welcher gerade die Frage der personalen Identität im Sinne des Anonymen, des Namenlosen mitentschieden war. [...] Leider gilt hier der an sich so einfache und doch gerade in Zeiten der diffamierenden Verfolgung so schwer verständliche Grundsatz, daß man sich immer nur als das wehren kann, als was man angegriffen ist. Diejenigen, die solche Identifizierungen einer feindlichen Welt ablehnen, mögen sich der Welt wunderbar überlegen fühlen; aber eine solche Überlegenheit ist dann wirklich nicht mehr von dieser Welt, sie ist die Überlegenheit eines besser oder schlechter ausgestaffierten Wolkenkuckucksheims.«¹⁹²

Auch Martin Heidegger hatte für Arendt lange Zeit zu der feindlichen Welt gehört. Daß sie bereit war, ihm zu verzeihen und ihn sogar öffentlich in Schutz zu nehmen, lag einzig und allein daran, daß sie das Aufkündigen der Freundschaft und der Loyalität ihm gegenüber als Verrat an ihrer eigenen Existenz empfunden hätte, ebenso wie das Leugnen ihrer jüdischen Herkunft für sie dem Verrat an ihrem Volk gleichgekommen wäre.

In historischer Perspektive ist Hannah Arendt wohl gerade deshalb zum beliebten Studienobjekt avanciert, weil sie die deutsche und die jüdische Geisteswelt gleichermaßen repräsentierte – und obendrein hatte

192 Hannah Arendt, Gedanken zu Lessing, S. 34.

sie ein abenteuerliches Leben gelebt, sich in heiklen politischen Fragen zu Wort gemeldet, schmackige Briefe geschrieben und eine lange geheim gehaltene Affäre mit einem der bedeutendsten Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts gehabt, die in den neunziger Jahren Anlaß für zahlreiche Publikationen war, unter anderem für einen Roman mit dem schlichten Titel ›Martin und Hannah‹.¹⁹³ Der Beliebtheitsgrad dieser Publikationen ist unmittelbar auf den Umstand zurückzuführen, daß Hannah Arendt eben nicht nur den Typus des Intellektuellen im Exil, sondern auch den der »schönen Jüdin« auf eine Weise verkörpert, die der Belletristik kaum etwas zu wünschen übrigläßt.

Sie war eine Deutsche und doch keine Deutsche, sie war Jüdin und doch keine Jüdin, sie war die »große Passion« Martin Heideggers – aber eben eine Passion und keine Ehefrau. Sie ist repräsentativ für eine Generation deutscher Juden, die auf dem Papier zwar voll emanzipiert war, de facto aber immer wieder auf die Tatsache ihrer jüdischen Geburt zurückgeworfen wurde. Hannah Arendt war eine »jüdische Intellektuelle«, nicht weil sie die jüdische Tradition studierte, sondern weil sie sich zu jeder Zeit der Unausweichlichkeit und der Fragilität ihrer jüdischen Existenz bewußt war.

193 Catherine Clément: *Martin und Hannah*, aus dem Französischen von Doris von Heinemann, Berlin 2000.

Auswahlbibliographie

Nachlaß

Arendt Papers, Library of Congress, Washington, D.C., Manuscript Division.

Hier befindet sich der überwiegende Teil des Nachlasses (Briefe, Manuskripte, Vorlesungstexte etc.).

Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar.

Hier befinden sich die Korrespondenz mit Martin Heidegger, die ›Denktagebücher‹ Nr. II–XXVIII mit Notizen aus den Jahren 1950–1971 und einige kleinere Texte.

Das ›Denktagebuch I‹ (1942–1950) befindet sich aus ungeklärtem Grund in der Library of Congress.

Gedruckte Texte von Hannah Arendt

Monographien und Sammelbände

Der Liebesbegriff bei Augustin, Berlin 1929.

Arendts schwer lesbare und in Heideggerschem Stil geschriebene Dissertation.

Sechs Essays, Heidelberg 1948.

Enthält folgende Texte: Zueignung an Karl Jaspers; Über den Imperialismus; Organisierte Schuld; Die verborgene Tradition (Vorbemerkung, Heinrich Heine; Schlemihl und Traumweltherrscher; Bernard Lazare: Der bewußte Paria; Charlie Chaplin: Der Suspekter; Franz Kafka: Der Mensch mit dem guten Willen; Juden in der Welt von gestern [Anläßlich der Autobiographie von Stefan Zweig], Franz Kafka).

The Origins of Totalitarianism, New York (Harcourt Brace Jovanovich) 1951.

In der zweiten Auflage von 1958 wurden die Concluding Remarks der Erstausgabe durch das Kapitel Ideology and Terror ersetzt. Die erste deutsche Übersetzung:

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 1955,

enthielt ein Geleitwort von Karl Jaspers und folgte der Ausgabe von 1951. In der zweiten deutschen Auflage von 1958 wurden die Concluding Remarks wie in der englischen zweiten Auflage durch ein Kapitel über »Ideologie und Terror« ersetzt. Für die dritte Auflage von 1966 schrieb Arendt für jeden der drei Hauptteile des Buches (I. Antisemitismus; II. Imperialismus; III. Totale Herrschaft) ein neues

Vorwort, in dem z.T. die Ereignisse seit dem ersten Erscheinen des Buches behandelt wurden.

In diesem ersten großen Buch vergleicht Arendt die politischen Systeme des nationalsozialistischen Deutschland und der Sowjetunion unter Stalin und verfolgt die Ursprünge dieser Systeme ins Europa des 19. Jahrhunderts zurück. Für die Entstehung der neuen Staatsform, die sie in Abgrenzung zur Diktatur als »totale Herrschaft« bezeichnet, macht sie den Antisemitismus und Imperialismus des vorangegangenen Jahrhunderts aus. Als charakteristisch für die totale Herrschaft nennt sie das Führerprinzip, den Bewegungskarakter, die »Zwiebelstruktur« des Herrschaftsapparates kombiniert mit organisatorischem Chaos (Ämterdoppelung, Kompetenzunklarheiten), die Zentralität einer Ideologie, die Ausübung von Terror und die Einrichtung von Konzentrationslagern, die die »Idealform« bzw. das Modell der totalitär beherrschten Gesellschaft darstellen.

Fragwürdige Traditionsbestände im Denken der Gegenwart, Frankfurt a.M.1957.

Enthält folgende Aufsätze: Tradition und die Neuzeit; Natur und Geschichte; Geschichte und Politik in der Neuzeit und Was ist Autorität?

The Human Condition, Chicago (University of Chicago Press) 1958 (deutsch: Vita Activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960).

In ›Vita activa‹ entwickelte Arendt eine Handlungstheorie, auf der alle nachfolgenden Schriften beruhen und deren Grundgedanken bereits in den ›Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft‹ angelegt sind. Sie unterscheidet zwischen den Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln und warnt vor einer Verdrängung des Handelns (der einzigen Tätigkeit, die ohne materielle Vermittlung unmittelbar zwischen Menschen stattfindet) durch Arbeiten und Herstellen, die die Menschheit in eine sterile »Jobholdergesellschaft« abgleiten lasse.

Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München 1959.

Die Rahel-Biographie war ursprünglich als Monographie über die deutsche Romantik angelegt und sollte Arendts Habilitationsschrift werden. Aufgrund der Flucht im Jahr 1933 wurde die Arbeit an dem Buch unterbrochen und erst lange nach dem Krieg wieder aufgenommen. Die Biographie ist nicht chronologisch angelegt, sondern behandelt im Zusammenhang von Rahels Vita vor allem die Probleme der deutsch-jüdischen Emanzipation und Assimilation sowie des Antisemitismus im 18. und 19. Jahrhundert.

Between Past and Future, New York (Viking Press) 1961 (deutsch: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, hg. v. Ursula Ludz, München 1994).

Enthält folgende Aufsätze: Tradition and the Modern Age; The Concept of History: Ancient and Modern; What is Authority?, What is Freedom?; The

Crisis in Education, the Crisis in Culture: Its Social and its Political Significance; Truth and Politics und The Conquest of Space and the Stature of Man.

Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil, New York (Viking Press) und London (Faber and Faber) 1963 (deutsch: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, Reinbek bei Hamburg 1978).

Die Gerichtsreportagen, die in diesem Buch zusammengefügt wurden, erschienen erstmals 1961 während des laufenden Prozesses in der Zeitschrift ›The New Yorker‹. Sie sorgten unter anderem deshalb für Aufruhr innerhalb der jüdischen Welt, weil Arendt darin die Frage der jüdischen Mitschuld am Untergang des europäischen Judentums anschnitt und sich dabei an einigen Stellen im Ton vergriff (z.B. als sie den Rabbiner Leo Baeck als ›jüdischen Führer‹ bezeichnete – eine Formulierung, die aus der zweiten Auflage und aus der deutschen Übersetzung gestrichen wurde). Die eigentliche These von der Banalität des Bösen, die nicht auf die Verharmlosung der nationalsozialistischen Verbrechen abzielte, sondern auf Eichmanns (individuelle) ›Unfähigkeit zu Denken‹, ist nur von wenigen Lesern verstanden worden. Unfrieden stiftete zudem Arendts harsche Kritik an dem israelischen Strafgericht, vor allem an der Staatsanwaltschaft, und an der israelischen Regierung.

On Revolution, New York (Viking Press) 1963 (deutsch: Über die Revolution, Frankfurt a.M./Wien u.a. 1968).

Das Manuskript von ›On Revolution‹ war noch vor Arendts Abreise zum Jerusalemer Eichmann-Prozess fertiggestellt worden, ging aber erst zeitgleich mit ›Eichmann in Jerusalem‹ in Druck, weil Arendt auf Grund der »Kontroverse« keine Zeit fand, das Buch für den Druck fertig zu machen. ›Über die Revolution‹ enthält einen phänomenologisch angelegten Vergleich zwischen der Französischen und der Amerikanischen Revolution, der deutlich zugunsten der letzteren ausfällt. Während die französischen Revolutionäre vergeblich versuchten, die soziale Frage mit politischen Mitteln zu lösen, gelang es, so Arendt, den amerikanischen Revolutionären, ein System der politischen Freiheit durch eine Verfassung zu garantieren, die allen Menschen unabhängig von ihrer sozialen Stellung die gleichen Bürgerrechte gewährt. Arendts Enthusiasmus für die amerikanische Revolution dürfte nicht zuletzt der Tatsache geschuldet sein, daß sie nach achtzehn Jahre währendender Staatenlosigkeit 1951 einen amerikanischen Paß erhielt.

Men in Dark Times, New York (Harcourt Brace Jovanovich) 1968 (deutsch: Menschen in finsternen Zeiten, München 1989).

Die englische Ausgabe enthält biographische Essays über Lessing, Rosa Luxemburg, Angelo Guiseppe Roncalli, Karl Jaspers, Isak Dinesen alias Tania Blixen, Hermann Broch, Walter Benjamin, Berthold Brecht, Waldemar Gurian und

- Randall Jarrell. In die deutsche Ausgabe wurden zusätzlich Texte über Martin Heidegger, Nathalie Sarraute, W. H. Auden und Robert Gilbert aufgenommen. Wahrheit und Lüge in der Politik, München 1972.
Enthält die Aufsätze: Die Lüge in der Politik. Überlegungen zu den Pentagon-Papieren; Wahrheit und Politik.
- Crises of the Republic, Harmondsworth, Middlesex (Penguin Books) 1973.
Enthält die Aufsätze Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence, Thoughts on Politics and Revolution.
- Die verborgene Tradition, Frankfurt a.M. 1976.
Enthält die Aufsätze, die in ›Sechs Essays‹ (1948) abgedruckt wurden und zusätzlich die Aufsätze Aufklärung und Judenfrage und Der Zionismus aus heutiger Sicht.
- The Jew as Pariah, hg. von Ron H. Feldman, New York (Grove Press) 1978.
Enthält die Aufsätze: A Hidden Tradition; Race-Thinking before Racism; Imperialism, Nationalism, Chauvinism; Parties, Movements and Classes; The Stateless People; Expansion and the Philosophy of Power; The Concentration Camps; ›The Rights of Man: What Are They?‹; The Imperialist Character und Totalitarian Movement.
- The Life of the Mind, Bd. I: ›Thinking‹, New York (Harcourt Brace Jovanovich) und London (Secker and Warburg) 1978 (deutsch: Vom Leben des Geistes, Teil 1: Das Denken, München 1979).
- The Life of the Mind, Bd. II: ›Willing‹, New York (Harcourt Brace Jovanovich) und London (Secker and Warburg) 1978 (deutsch: Vom Leben des Geistes, Teil 2: Das Wollen, München 1979).
- Lectures on Kant's Political Philosophy, hg. von Ronald Beiner (enthält einen »Interpretive Essay« des Herausgebers), Chicago (University of Chicago Press) 1982 (deutsch: Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, hg. v. Ronald Beiner, München 1985).
Das dreibändige philosophische Spätwerk Arendts über ›Das Denken‹, ›Das Wollen‹ und ›Das Urteilen‹ ist als Pendant zur ›Vita activa‹ (Arbeiten, Herstellen, Handeln) angelegt. Den dritten Band konnte Arendt nicht mehr fertigstellen. Auf der Grundlage von Notizen und Fragmenten, die Arendt für ein Seminar zusammengestellt hatte, rekonstruierte Ronald Beiner diesen Band und fügte ihm einen Kommentar hinzu.
- Zur Zeit. Politische Essays, München 1989.
Enthält die Aufsätze Wir Flüchtlinge, Das ›deutsche Problem‹, Besuch in Deutschland, Europa und Amerika, Little Rock, Ziviler Ungehorsam und 200 Jahre Amerikanische Revolution.

Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1, hg. v. Eike Geisel u. Klaus Bittermann, Berlin 1989.

Enthält die Aufsätze Überlegungen zu den Konzentrationslagern; Über die Weltherrschaft als Endziel totalitärer Regimes und den Versuch der totalen Beherrschung des Menschen; Die Saat der faschistischen Internationale; Über das Weiterleben des Faschismus in Europa über 1945 hinaus; Diktatur und persönliche Verantwortung; Die Vorstellung der Hölle; Über das Verbrechen der Nazis an den Juden; Über den Frankfurter Auschwitz-Prozess; Über die Eichmann-Kontroverse. Ebenfalls in den Band aufgenommen wurden ein Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Gershom Scholem sowie Kommentare über Hitler, Emigranten und den jüdischen Partisanenkampf aus der Zeitschrift ›Aufbau‹.

Die Krise des Zionismus. Essays und Kommentare 2, hg. v. Eike Geisel u. Klaus Bittermann, Berlin 1989.

Enthält die Aufsätze Der Zionismus aus heutiger Sicht; Der Judenstaat: Fünfzig Jahre danach oder: Wohin hat die Politik Herzls geführt?; Es ist noch nicht zu spät; Über »Kollaboration«: Ein Leserbrief; Der Besuch Menachem Begins und die Ziele seiner politischen Bewegung; Frieden oder Waffenstillstand im Nahen Osten und This Means You: Artikel aus dem ›Aufbau‹ (Die jüdische Armee; Ceterum Censeo; Papier und Wirklichkeit; Die »sogenannte Jüdische Armee«; Mit dem Rücken an der Wand; Die Krise des Zionismus; Kann die jüdisch-arabische Frage gelöst werden?; Balfour-Deklaration und Palästina-Mandat; Sprengstoff-Spießer; Neue Vorschläge zur jüdisch-arabischen Verständigung).

Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, hg. v. Ursula Ludz, München 1993.

Enthält folgende nachgelassene Texte: Was ist Politik?; Einführung in die Politik I; Einführung in die Politik II und einen Kommentar der Herausgeberin.

Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken 1, hg. v. Ursula Ludz, München 1994.

Enthält die Aufsätze Tradition und die Neuzeit; Natur und Geschichte; Geschichte und Politik in der Neuzeit; Verstehen und Politik; Über den Zusammenhang von Denken und Moral; Was ist Autorität?; Freiheit und Politik; Revolution und Freiheit; Die Krise in der Erziehung; Kultur und Politik; Religion und Politik; Wahrheit und Politik.

In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken 2, hg. v. Ursula Ludz, München 2000.

Enthält die Aufsätze Das »deutsche Problem« ist kein deutsches Problem; Organisierte Schuld; Die Nachwirkungen des Naziregimes: Bericht aus Deutschland; »Wohin treibt die Bundesrepublik?«; Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus; Der Kalte Krieg und der Westen; Einführung zu J. Glenn Gray, The Warriors; Macht und Gewalt; Unsere fremdsprachlichen

Volkgruppen; Gestern waren sie noch Kommunisten; Europa und Amerika; Little Rock; Kennedy und danach; Ziviler Ungehorsam; Die Lüge in der Politik; Zweihundert Jahre Amerikanische Revolution; Die Eroberung des Weltraums und die Statur des Menschen; Der archimedische Punkt.

Aufsätze

Zahlreiche Aufsätze finden sich in den oben genannten Sammelbänden. Aus Platzgründen können nur einige wenige Aufsätze erwähnt werden, die dort nicht abgedruckt sind.

Rezension von: Hans Weil: Die Entstehung des Deutschen Bildungsprinzips, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 66 (1931), S. 200–205.

Eine frühe Rezension mit selbstreflexiven Elementen über das deutsche Bildungsbürgertum.

Zusammen mit Günther Stern: Rilkes Duineser Elegien, in: Neue Schweizer Rundschau 23 (1930), S. 855–871.

Der einzige Text, den Arendt gemeinsam mit ihrem ersten Ehemann schrieb und veröffentlichte.

Privileged Jews, in: Jewish Social Studies 8 (1946) 1, S. 3–30 und in: Ron H. Feldman (Hg.): The Jew as Pariah (s.o.).

Hier entwickelt Arendt die These, daß die Entstehung des Antisemitismus nur aus der historischen Entwicklung der Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden heraus zu erklären ist – eine These, die dann Eingang in den ersten Teil der ›Elemente und Ursprünge‹ findet.

A Reply [Entgegnung auf Eric Voegelin's Rezension der Origins of Totalitarianism], in: Review of Politics 15 (1953), S. 76–84.

Eine aufschlußreiche Replik auf Voegelin's umfassende Kritik an den ›Origins of Totalitarianism‹. Voegelin hatte in seiner Rezension des Buches moniert, die totale Herrschaft könne die Natur des Menschen nicht zerstören, weil eine »Natur« qua Definition nicht veränderbar sei (siehe Eric Voegelin, ›The Origins of Totalitarianism‹, in: ›Review of Politics‹ 15 (1953), S. 68–76).

Europe and the Atom Bomb, in: Commonwealth 60/24 (17.9.1954), S. 578–580.

Der einzige von Arendt's Texten, der explizit die Möglichkeit eines atomaren Kriegs behandelt.

Philosophy and Politics [1954], in: Social Research 57 (1990) 1, S. 73–103.

Der Aufsatz enthält Reflexionen zu der Frage, warum Philosophie und Politik einander bereits bei den alten Griechen feindlich gegenüber standen und ein Plädoyer für die Politisierung des philosophischen Denkens.

Briefeditionen

- Hannah Arendt – Heinrich Blücher. Briefe 1938–1968, hg. v. Lotte Köhler, München 1996.
- ... in keinem Besitz verwurzelt. Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld. Die Korrespondenz, hg. v. Ingeborg Nordmann u. Iris Pilling, Berlin 1995.
- Hannah Arendt und Hermann Broch, Briefwechsel 1946–1951, hg. v. Paul Michael Lützeler, Frankfurt a.M. 1996.
- Hannah Arendt – Martin Heidegger, Briefe und andere Zeugnisse 1925–1975. Aus den Nachlässen hg. v. Ursula Ludz, Frankfurt a.M. 1998.
- Hannah Arendt – Karl Jaspers. Briefwechsel 1926–1969, hg. v. Lotte Köhler u. Hans Saner, München 1985.
- Hannah Arendt, Mary McCarthy: Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975, mit einer Einführung von Carol Brightman, hg. v. Carol Brightman, München/Zürich 1997 (englische Erstausgabe: *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*, New York [Brace] 1995).
- Hannah Arendt und Gershom Scholem, Ein Briefwechsel über Hannah Arendts Buch ›Eichmann in Jerusalem‹, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 20.10.1965, S. 5.
- Hannah Arendt – Uwe Johnson. Der Briefwechsel, hg. v. Eberhard von Fahlke und Thomas Wild, Frankfurt a.M. 2004.

Die Briefe geben nicht nur Aufschluß über Arendts Privatleben, sondern auch über ihr politisches und historisches Denken. Sie sind Quellen ersten Ranges und außerordentlich lesbar. Stil und der Anteil von Klatsch und Tratsch differieren recht stark. Während in der Korrespondenz mit Jaspers zeitgeschichtliche und philosophische Fragen dominieren, enthalten die Korrespondenzen mit Heinrich Blücher und Mary McCarthy viel Persönliches. Für die Interpretation von Arendts philosophischen Werken und auch hinsichtlich einiger biographischer Details ist vor allem die Heidegger-Korrespondenz, die bis vor kurzem unter strengem Verschuß im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar lag, von großer Bedeutung.

Interviews und andere Selbstzeugnisse

- Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache, Interview mit Hannah Arendt, in: Günther Gaus (Hg.): *Zur Person. Portraits in Frage und Antwort*, München 1964, S. 15–32.
- Adelbert Reif (Hg.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München 1976.

Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Mit einer vollständigen Bibliographie, hg. v. Ursula Ludz, München 1997.

Sekundärliteratur (Auswahl)

Althaus, Claudia: Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie, Göttingen 2000.

Aschheim, Steven: Hannah Arendt and Karl Jaspers: Friendship, Catastrophe and the Possibilities of German-Jewish Dialogue, in: Ders.: Culture and Catastrophe, S. 97–114.

Ders.: Nazism, Culture and 'The Origins of Totalitarianism': Hannah Arendt and the Discourse of Evil, in: New German Critique 70 (Winter 1997), S. 117–139.

Bakan, Mildred: Arendt and Heidegger: The Episodic Intertwining of Life and Work, in: Philosophy and Social Criticism 12 (1987) 1, S. 71–98.

Barnouw, Dagmar: Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience, Baltimore 1990.

Batkay, William M.: Judaism's Challenge to the Idea of the Nation State: A Reappraisal of Hannah Arendt, in: History of European Ideas 20 (1995) 4/6, S. 745–750.

Belardinelli, Sergio: Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von ›Welt‹ und ›Praxis‹, in: Dietrich Papenfuß u. Otto Pöggeler (Hg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Frankfurt a.M. 1990, S. 128–141.

Benhabib, Seyla: Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space, in: History of the Human Sciences 6 (1993), S. 97–114.

Dies.: Hannah Arendt und die erlösende Kraft des Erzählens, in: Dan Diner (Hg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt a.M. 1988, S. 150–174.

Dies.: The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, Thousand Oaks/London/New Delhi 1996.

Bernasconi, Robert: Habermas and Arendt on the Philosopher's ›Error‹: Tracking the Diabolical in Heidegger, in: Graduate Faculty Philosophy Journal 14 (1991) 2, S. 3–24.

Bernstein, Richard: Hannah Arendt and the Jewish Question, Oxford 1996.

Bezirksgericht Jerusalem, Strafakt 40/61: Der Generalstaatsanwalt des Staates Israel gegen Adolf, Sohn des Adolf Karl Eichmann (Prozeßprotokoll, o.O., o.J. [Jerusalem 1961]).

Bösch, Michael: Pluralität und Identität bei Hannah Arendt, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 53 (1999) 4, S. 569–589.

- Boll, Monika: Zur Kritik des naturalistischen Humanismus. Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt, Wien 1997.
- Braun, Martin: Hannah Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff, Frankfurt a.M. 1994.
- Brunkhorst, Hauke: Ästhetik der Existenz. Foucault, Hannah Arendt, die Griechen und wir, in: *Revue Internationale de Philosophie* 53 (1999) 2, S. 223–240.
- Canovan, Margaret: Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil, in: *Revue Internationale de Philosophie* 53 (1999) 208, S. 173–189.
- Ciaramelli, Fabio: From Radical Evil to the Banality of Evil: Remarks on Kant and Arendt, in: Alan Milchman (Hg.): *Postmodernism and the Holocaust*, Amsterdam 1998, S. 101–112.
- Diner, Dan: Hannah Arendt Reconsidered: On the Banal and the Evil in her Holocaust Narrative, in: *New German Critique* 71 (Spring/Summer 1997), S. 177–190.
- Disch, Lisa Jane: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca and London 1994.
- Dies.: More Truth than Fact. Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt, in: *Political Theory* 21 (1993) 4, S. 665–694.
- Eichmann. Der Prozeß, in: *Der Spiegel* 15 (1961) 16, S. 20–32.
- Ettinger, Elzbieta: *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Eine Geschichte*, München 1994.
- Ferías, Victor: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1987.
- Ferrara, Alessandro: Judgment, Identity and Authenticity: A Reconstruction of Hannah Arendt's Interpretation of Kant, in: *Philosophy and Social Criticism* 24 (1998) 2–3, S. 113–136.
- Ganzfried, Daniel u. Sebastian Hefti: *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*, Frankfurt a.M. 1997.
- Gleichauf, Ingeborg: *Hannah Arendt*, München 2000.
- Friedländer, Saul: From Antisemitism to Extermination, in: *Yad Vashem Studies* 16 (1984) 1, S. 1–50.
- Gellner, Ernest: From Königsberg to Manhattan (or Hannah, Rahel, Martin and Elfride or Thy Neighbours *Gemeinschaft*), in: Ders.: *Culture, Identity, and Politics*, London/New York 1987.
- Grafton, Anthony: Arendt and Eichmann at the Dinner Table, in: *American Scholar* (Winter 1999), S. 105–119; deutsch in: Gary Smith (Hg.), *Hannah Arendt Revisited: Eichmann in Jerusalem und die Folgen*, Frankfurt a.M. 2000, S. 57–77.
- Hammer, Dean: Freedom and Fatefulness: Augustine, Arendt and the Journey of Memory, in: *Theory, Culture & Society. Explorations in Critical Social Science* 17 (2000) 2, S. 83–104.

- Hausner, Gideon: *Mishpat Yerushalayim* [Justice in Jerusalem], Tel Aviv 1980.
- Heuer, Wolfgang: Gegenwart im Nirgendwo. Hannah Arendts Weg in die Postmoderne, in: *Merkur* 51 (1997) 7, S. 596–607.
- Hinchman, Lewis P. u. Sandra K. Hinchman: In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism, in: *Review of Politics* 46 (1984) 2, S. 183–211.
- Hobsbawm, Eric J.: Review of *On Revolution*. By Hannah Arendt, New York/London 1963, in: *History and Theory* 4 (1965), S. 252–258.
- Honohan, Iseult: Arendt and Benjamin on the Promise of History: A Network of Possibilities or One Apocalyptic Moment?, in: *Clio* 19 (1990) 4, S. 311–330.
- Jaeggi, Rahel: Authentizität und Alltag. Die Hannah Arendt-Rezeption zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (1997) 1, S. 147–165.
- Dies.: *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, Berlin 1997.
- Jesse, Eckhard: Die Totalitarismusforschung und ihre Repräsentanten. Konzeptionen von Carl J. Friedrich, Hannah Arendt, Eric Voegelin, Ernst Nolte und Karl Dietrich Bracher, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 20 (1998), S. 3–18.
- Kateb, George: *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Totowa, New Jersey 1984.
- Krummacher Friedrich A. (Hg.): *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, München 1964.
- Kohn, Jerome u. Larry May (Hg.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, Mass./London 1996.
- Lang, Berel: Snowblind: Heidegger & Arendt. On a New Account of their Relationship by Elzbieta Ettinger, in: *The New Criterion* 14 (1996) 5, S. 5–9.
- Laqueur, Walter: The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator, in: *Journal of Contemporary History* 33 (1998) 4, S. 483–496.
- Long, Christopher Philip: A Fissure in the Distinction: Hannah Arendt, the Family and the Public/Private Dichotomy, in: *Philosophy and Social Criticism* 24 (1998) 5, S. 85–104.
- Muller, Sharon: The Origins of Eichmann in Jerusalem. Hannah Arendt's Interpretation of Jewish History, in: *Jewish Social Studies* 43 (1981), S. 237–54.
- Nellessen, Bernd: *Der Prozeß von Jerusalem*, Düsseldorf/Wien 1964.
- Neumann, Bernd: *Hannah Arendt und Heinrich Blücher. Ein deutsch-jüdisches Gespräch*, Berlin 1998.
- Neumann, Bernd u.a. (Hg.): *The Angel of History is Looking Back. Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt. Texte des Trondheim Arendt-Symposiums vom Herbst 2000, Düsseldorf 2001.*

- Norton, Anne: Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt, in: Bonnie Honig (Hg.): Feminist Interpretations of Hannah Arendt, University Park, Pa. 1995, S. 247–261.
- Olsen, Gary Raymond: The Effort to Escape from Temporal Consciousness as Expressed in the Thought and Work of Hermann Hesse, Hannah Arendt and Karl Loewith, Dissertation, University of Arizona 1973.
- Overenget, Einar: Heidegger and Arendt: Against the Imperialism of Privacy, in: Philosophy Today 39 (1995) 4, S. 430–444.
- Ricoeur, Paul: Action, Story, and History – On Rereading The Human Condition, in: Reuben Garner (Hg.): The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt, New York u.a. 1989, S. 149–164.
- Ring, Jennifer: On Needing Both Marx and Arendt. Alienation and the Flight from Inwardness, in: Political Theory 17 (1989) 3, S. 432–448.
- Roberts, David: Crowds and Power or The Natural History of Modernity: Horkheimer, Adorno, Canetti, Arendt, in: Thesis Eleven 45 (1996), S. 39–68.
- Robinson, Jacob: And the Crooked Shall Be Made Straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative, New York/London 1965.
- Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München/Wien 1994.
- Sauerland, Karol: Hannah Arendt und Martin Heidegger, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (1992) 6, S. 610–621.
- Schindler, Roland W.: Rationalität zur Stunde Null. Mit Hannah Arendt auf dem Weg in 21. Jahrhundert, Berlin 1998.
- Shklar, Judith N.: Hannah Arendt as Pariah, in: Partisan Review 50 (1983), S. 64–77.
- Dies.: Rethinking the Past, in: Social Research 44 (1977) 1, S. 80–90.
- Smith, Gary, (Hg.): Hannah Arendt Revisited: ‚Eichmann in Jerusalem‘ und die Folgen, Frankfurt a.M. 2000.
- Thaa, Winfried: Hannah Arendt: Politik und Weltentfremdung, in: Politische Vierteljahresschrift 38 (1997) 4, S. 695–715.
- Thomä, Dieter: Making off with an Exile – Heidegger and the Jews, in: New German Critique 58 (1993), S. 79–85.
- Villa, Dana R.: Arendt and Heidegger: The Fate of the Political, Princeton 1995.
- Ders.: The Philosopher Versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates, in: Political Theory 26 (1998) 2, S. 147–172.
- Ders.: The Banality of Philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann, in: Larry May u. Jerome Kohn (Hg.): Hannah Arendt. Twenty Years Later, Cambridge, Mass./London 1996, S. 179–196.

- Ders.: Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action, in: *Political Theory* 20 (1992) 2, S. 274–308.
- Ders.: Das Gewissen, die Banalität des Bösen und der Gedanke eines repräsentativen Täters, in: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt revisited: Eichmann und Jerusalem und die Folgen*, Frankfurt a.M. 2000, S. 231–263.
- Ders.: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton 1999.
- Voegelin, Eric: The Origins of Totalitarianism, in: *Review of Politics* 15 (1953), S. 68–76.
- Vollrath, Ernst: Hannah Arendt und Martin Heidegger, in: Annemarie Gethmann-Siefert u. Otto Pöggeler (Hg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1989, S. 357–372.
- Vowinkel, Annette: *Geschichtsbegriff und Historisches Denken bei Hannah Arendt*, Köln/Weimar 2001.
- Dies: Hannah Arendt und Jean-Paul Sartre. Zweierlei Interpretation des Antisemitismus, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 9, 2000, S. 148–163.
- Dies.: Hannah Arendt and Martin Heidegger. History and Metahistory, in: Steven E. Aschheim (Hg.): *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley 2001, S. 338–346.
- Watson, James R.: Levinas's Substitutions and Arendt's Concept of the Political: Becoming the Plurality Who we Are, in: Alan Milchman (Hg.), *Postmodernism and the Holocaust*, Amsterdam 1998.
- Whitfield, Stephen J.: Hannah Arendt and Apocalypse, in: *Michigan Quarterly Review* 26 (Summer 1987), S. 445–458.
- Wolin, Richard: Hannah and the Magician, in: *The New Republic*, 9.10.1995, S. 27–37.
- Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a.M. 1986 (englisch: *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven 1983).
- Dies.: Hannah Arendt's Storytelling, in: Dies.: *Mind and the Body Politic*, New York/London 1989, S. 1–6.

Wolfram Ette

Die Aufhebung der Zeit in das Schicksal

Zur »Poetik« des Aristoteles

2003, Broschur, 86 Seiten

ISBN 3-931836-99-1 € 15,-

Im Gegensatz zu der seit gut 150 Jahren vorherrschenden Tendenz, die Aristotelische Tragödientheorie ausgehend von der tragischen Wirkung zu deuten, geht diese Untersuchung von der tragischen Form, der »Zusammensetzung der Geschehnisse«, aus. Die Wirkung der Tragödie erläutert sie als politisches und soziales explandum der Form.



Lukas Verlag

für Kunst- und Geistesgeschichte

Kollwitzstraße 57

D-10405 Berlin

Tel. +49 (30) 44049220

Fax +49 (30) 4428177

E-Mail lukas.verlag@t-online.de

Internet <http://www.lukasverlag.com>

Rahel Jaeggi

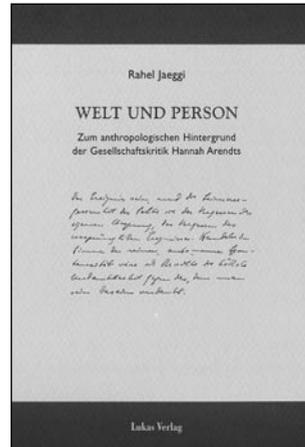
Welt und Person

Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts

1997, Broschur, 109 Seiten
ISBN 3-931836-03-5 € 19,80

Rahel Jaeggi will Hannah Arendts Gesellschaftskritik für eine sozialphilosophische Analyse der Pathologien des Sozialen fruchtbar machen. Das ist nur möglich, wenn erstere vor den kritischen Maßstab ihres Politikbegriffs gehalten wird. Und das wiederum erfordert, sich die spezifische Mischung zu vergegenwärtigen, die eine von Aristoteles kommende Orientierung an einer gemeinsamen Praxis der Selbstregierung freier Bürger und das von der Philosophie Heideggers inspirierte Ideal der »Authentizität« in Arendts Denken eingegangen sind.

»Rahel Jaeggi arbeitet in ihrer Magisterarbeit in begrifflich-systematischer Perspektive zentrale Begriffe von Hannah Arendts politischer Philosophie heraus: Gesellschaft, Politik, Welt, Person, Weltentfremdung. Dabei gelingt es ihr, Arendts Verständnis von Gesellschaft so zu entfalten, daß ihre Intention einer Herrschaftskritik in den Blick kommt.« (Roland W. Schindler in »Das Argument«)



Lukas Verlag

für Kunst- und Geistesgeschichte
Kollwitzstraße 57
D-10405 Berlin

Tel. +49 (30) 44049220
Fax +49 (30) 4428177
E-Mail lukas.verlag@t-online.de
Internet <http://www.lukasverlag.com>