

Vowinckel | Hannah Arendt

Annette Vowinckel
Hannah Arendt

Reclam

2., durchgesehene und ergänzte Auflage

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19354

Alle Rechte vorbehalten

© 2006, 2014 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

Umschlagabbildung: Hannah Arendt, 1944. – © akg-images /

picture-alliance / Fred Stein

Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman

Gesamtherstellung: Reclam, Ditzingen. Printed in Germany 2015

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken

der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-019354-9

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de



Inhalt

Ein Leben zwischen Politik und Philosophie	7
Augustinus, Rahel Varnhagen und die Liebe	16
Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft	24
Antisemitismus	25
Imperialismus	29
Totale Herrschaft	34
Das Werk in seiner Zeit	38
Die Einsamkeit der Ideologie und die Pluralität der Welt	40
Vita activa: Eine Handlungstheorie	43
Arbeiten, Herstellen, Handeln	43
Das Private, das Politische und die Gesellschaft	45
Das Werk aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts	47
Sein als Erscheinung oder: Die Performativität des Handelns	49
Ein kleiner und ein großer Eklat	51
Reflections on Little Rock	51
Eichmann in Jerusalem	57
Die Eichmann-Kontroverse	66
Über die Revolution	70
Historische Notwendigkeit und freies Handeln	70
Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte	76
Nachdenken über Deutschland	79
»... und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen!« – Biografische Schriften über Freunde und Wahlverwandte	85

Vita contemplativa: Vom Leben des Geistes 92

Denken 95

Wollen 97

Urteilen 102

Anstelle eines Nachworts: Denken und Handeln
in finsternen Zeiten 105

Anmerkungen 109

Kommentierte Bibliografie 113

Siglenverzeichnis 121

Schlüsselbegriffe 122

Zeittafel 129

Ein Leben zwischen Politik und Philosophie

Hannah Arendt (1906–1975) war studierte Philosophin, doch lehnte sie es ab, als Philosophin bezeichnet zu werden. Ihrem Selbstverständnis nach beschäftigte sie sich mit politischer Theorie, die sich naturgemäß nicht mit der Philosophie vertrage. Seit dem Prozess gegen Sokrates, erklärte sie, habe sich das Denken vom Handeln und das Handeln vom Denken verabschiedet. Während das Denken auf der Suche nach der einen Wahrheit gewesen sei, habe das Handeln nur auf der Grundlage der Akzeptanz vielfältiger Meinungen funktionieren können; während das Denken stets ein Dialog des Einzelnen mit sich selbst sei, sei das Handeln auf den Dialog der vielen angewiesen.

Gleichwohl arbeitete Arendt auch in ihren politisch-theoretischen Schriften stets mit philosophischen Begriffen und Konzepten. In ihrem Prozessbericht über *Eichmann in Jerusalem* bezog sie sich auf Kants Begriff der Urteilskraft, an der es dem Angeklagten Arendt zufolge mangelte, in ihrem Buch über den Totalitarismus beklagte sie den von totalitären Regimen unternommenen Versuch, die Pluralität als Grundbedingung menschlicher Existenz abzuschaffen, und ihre biographischen Schriften sind samt und sonders Plädoyers dafür, die Idee von der einen und einzigen Wahrheit zugunsten der Meinungsvielfalt und des Dialogs zu opfern.

Es ist ihre Präferenz für das perspektivische Denken und eine von Pluralität bestimmte Welt, die Arendt gegen die einsame Welt des Philosophen setzte, und es ist die Einsicht, dass Geschichte nicht von Philosophenkönigen, sondern von den Zufällen und von der Willkür der handelnden Menschen gelenkt wird, die sie zu einer politischen Denkerin par excellence machten. Arendts frühe Abkehr von der Philosophie und die gleichzeitige Hinwendung zur politischen Theorie und zur

Geschichtsschreibung ist indes kaum nachvollziehbar ohne Kenntnis ihrer Lebensgeschichte, die Ernest Gellner (1925–1995) einmal als Parabel der Moderne beschrieben hat: »If Hannah Arendt had not existed it would most certainly be necessary to invent her. Her life is a parable, not just of our age, but of several centuries of European thought and experience.«¹ (Auf Deutsch: Wenn Hannah Arendt nicht existiert hätte, hätte man sie erfinden müssen. Ihr Leben ist nicht nur eine Parabel unseres Zeitalters, sondern mehrerer Jahrhunderte europäischen Denkens und Handelns.)

1906 in Hannover geboren, verbrachte Arendt ihre Kindheit und Jugend in Königsberg, wo sie ein altsprachliches Gymnasium besuchte. Schon früh las sie die Werke der großen Philosophen, die im elterlichen Bücherschrank standen. Nach eigener Auskunft hatte sie im Alter von vierzehn Jahren bereits Kant gelesen, später Kierkegaard und Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*. Nachdem sie als Achtzehnjährige wegen Anstiftung zum Unterrichtsboykott der Schule verwiesen worden war und das Abitur als externe Schülerin hatte ablegen müssen, nahm sie das Studium der Philosophie, des Griechischen und – obwohl sie selbst aus einer jüdischen Familie stammte – der protestantischen Theologie an der Universität Marburg auf. Das Interesse für die Theologie ergab sich aus einer frühen Kierkegaard-Lektüre, während ihr Interesse an Philosophie quasi einem existenziellen Grundbedürfnis entsprang: »Da können Sie fragen: Warum haben Sie Kant gelesen? Irgendwie war es für mich die Frage: entweder kann ich Philosophie studieren oder ich gehe ins Wasser sozusagen.«²

Bereits im ersten Semester besuchte Arendt die Seminare von Martin Heidegger (1889–1976), den sie als »heimlichen König« im Reich des Denkens bezeichnete.³ Schon bald bahnte sich eine Affäre zwischen Heidegger und seiner Studentin an – eine Affäre, die streng geheim gehalten werden musste, da

Heidegger verheiratet war und zwei Söhne hatte. 1926 ging Arendt, um den amourösen Verwicklungen zu entkommen, nach Heidelberg zu Karl Jaspers (1883–1969), bei dem sie 1929 mit einer Dissertation über den *Liebesbegriff bei Augustinus* promovierte. Zwar hatte sie sich infolge ihrer Affäre mit Heidegger gezwungen gesehen, Marburg zu verlassen, doch trug ihr diese Affäre auch das Privileg ein, die Entstehung von Heideggers Hauptwerk, *Sein und Zeit*, aus allernächster Nähe verfolgen zu können. Obwohl Arendt sich in den folgenden Jahren aufgrund der politischen Entwicklungen in Deutschland ostentativ von der Philosophie und von Martin Heidegger als Person distanzierte, hinterließ die Lektüre von *Sein und Zeit* nachhaltige Spuren, die sich in all ihren Werken finden lassen.

Ebenfalls 1929 heiratete Arendt den Philosophen Günther Stern (1902–1992) – der sich später Günther Anders nannte – und nahm die Arbeit an einer Habilitationsschrift über die deutsche Romantik auf. Als sie auf Hinweis ihrer Freundin Anne Mendelssohn, einer Nachfahrin des jüdischen Aufklärers Moses Mendelssohn, den Nachlass der Dichterin Rahel Varnhagen (1771–1833) in der Berliner Staatsbibliothek entdeckte, änderte sie ihre Pläne und begann, eine Biografie der Dichterin zu schreiben. Am Abschluss des Verfahrens hinderte sie jedoch die nationalsozialistische Machtübernahme, die Arendt nach kurzer Inhaftierung dazu bewegte, gemeinsam mit ihrer Mutter nach Paris zu flüchten. Günther Stern folgte ihnen nach Paris, allerdings hatte sich das Ehepaar schon in Berlin auseinandergeliebt und ließ sich bald wieder scheiden.

Über gemeinsame Bekannte lernte Arendt in Paris ihren zweiten Ehemann Heinrich Blücher (1899–1970) kennen, der als Kommunist ebenfalls nach Frankreich geflüchtet war. Beide wurden nach dem Einmarsch der deutschen Truppen interniert, konnten aber dem Lager entkommen und trafen sich bei Freunden in Südfrankreich wieder, von wo aus sie mit ameri-

kanischen Notvisa nach New York ausreisen. Bald fand Arendt eine Stelle als Lektorin im New Yorker Schocken-Verlag und übernahm dort die Verantwortung für die Edition der Werke Franz Kafkas. Später arbeitete sie für die Jewish Cultural Reconstruction, in deren Auftrag sie 1949 erstmals wieder nach Europa reiste, um Listen erhalten gebliebener jüdischer Kulturgüter zu erstellen.

In diesen Jahren schrieb Arendt mehrere Aufsätze für akademische Zeitschriften und Kolumnen für die deutschsprachige Emigrantenzeitschrift *Der Aufbau*, bevor sie 1951 ihr erstes großes Werk unter dem Titel *The Origins of Totalitarianism* in englischer Sprache veröffentlichte (dt.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1955). Im selben Jahr nahm sie die amerikanische Staatsbürgerschaft an. Es folgten mehrere Lehraufträge, unter anderem in Princeton und Berkeley, bevor Arendt eine Professur an der University of Chicago und später an der New Yorker New School for Social Research annahm. Sie starb am 4. Dezember 1975 in ihrer New Yorker Wohnung, kurz nachdem sie die Arbeit an einer Vorlesungsreihe über das Urteilen aufgenommen hatte.

Während Arendts Werke in der politischen Theorie und der Geschichtswissenschaft unmittelbar nach Erscheinen kontrovers diskutiert wurden, ließ die Rezeption durch die akademische Philosophie noch einige Zeit auf sich warten. Erst nach der Veröffentlichung von Elisabeth Young-Bruehls umfangreicher Biografie im Jahr 1980⁴ setzte eine Arendt-Renaissance ein, zunächst in den Vereinigten Staaten, dann in Deutschland und schließlich in Frankreich. Ihren Höhepunkt in Deutschland erreichte sie kurz nach dem Fall der Berliner Mauer – wobei die abenteuerliche Lebensgeschichte vermutlich dazu beitrug, das Interesse eines breiten Publikums für Arendts Leben und Werk zu wecken. Obwohl sich Jürgen Habermas (geb. 1929) mit seiner Theorie des kommunikativen

Handelns bereits in den siebziger Jahren auf Hannah Arendt bezogen hatte, fand sie erst jetzt auch bei der deutschen Linken Beachtung, der sie wegen des in der Schrift *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* angestellten Vergleichs der nationalsozialistischen mit der stalinistischen Ideologie als Antikommunistin gegolten hatte.

Nun aber wurde das Buch sehr breit rezipiert. Arendts Ansatz wurde als Alternative zu den von der Linken traditionell favorisierten Faschismustheorien wiederentdeckt und Arendt als Person rehabilitiert. Seither ist in Deutschland eine verstärkte Auseinandersetzung mit ihrem Werk zu verzeichnen, verbunden mit einer großen Bereitschaft, die Autorin als moralische Autorität anzuerkennen. Nicht nur wies sie den Weg für die Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit, sie zeigte gleichzeitig auch Alternativen zum ideologischen Marxismus auf. Dass man es bei ihr nicht mit einer Amerikanerin im Dienste eines *Reeducation*-Programms zu tun hatte, sondern mit einer Exildeutschen, die Goethe, Schiller und Kant gelesen hatte, trug ein Übriges zu der posthumen Erfolgsgeschichte bei.

Seither sind so gut wie alle Aspekte ihres Werks gründlich untersucht worden, wobei neben den philosophischen Kernfragen vor allem ihre persönliche Beziehung zu Martin Heidegger im Zentrum der Aufmerksamkeit stand. In der vorliegenden Einführung wird diese Beziehung – von der zu Arendts Lebzeiten niemand außer ihren engsten Vertrauten und Heideggers Ehefrau Elfride etwas wusste – jedoch nur dort eine Rolle spielen, wo sich Heideggersches Gedankengut in Arendts Werken wiederfindet beziehungsweise weiterentwickelt wird. Dies gilt vor allem im Hinblick auf die phänomenologische Methode, die möglicherweise das stärkste gemeinsame Charakteristikum aller Werke darstellt. Im negativen Sinn hat Heidegger das Arendtsche Werk aber auch im Hinblick auf die Frage nach

dem Antagonismus von Politik und Philosophie geprägt: Wiederholt nannte Arendt ihn als Beispiel für einen Philosophen, der in der Abgeschlossenheit des Denkens den Sinn für Pluralität und Diskursivität als Grundbedingungen des menschlichen Miteinanders verloren hatte.

Leitfaden der vorliegenden Einführung ist die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Philosophie, die Arendt bereits früh beschäftigte und die sich als Subtext durch alle nach der Rahel-Biografie verfassten Schriften hindurchzieht. Dabei erscheint die frühe Abkehr von der Philosophie und die verstärkte Auseinandersetzung mit politischen Fragen vordergründig als Reaktion auf die nationalsozialistische Machtübernahme. Wie Arendt später in einem Interview erklärte, stand dieser Paradigmenwechsel in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Verhalten vieler deutscher Akademiker, mit denen sie sich bis dahin eng verbunden gefühlt hatte: »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 Problem, das persönliche Problem war doch nicht etwa, was unsere Feinde taten, sondern was unsere Freunde taten. [...] Ich lebte in einem intellektuellen Milieu, ich kannte aber auch andere Menschen, und ich konnte feststellen, daß unter den Intellektuellen die Gleichschaltung sozusagen 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

In einer 1954 gehaltenen Vorlesung über *Philosophy and Politics* reichte sie eine fundierte Begründung für ihre »Wende« nach. Hier verwies sie auf die historische Trennung der Philosophie von der Politik infolge des Todesurteils gegen Sokrates.⁶

Gegenstand der Philosophie sei seither die Wahrheitsfindung, während Politik als bloßer Austausch von Meinungen gelte, die mit großer Geschwindigkeit auftauchen, um dann ebenso schnell wieder zu verschwinden. Fortan hätten die Philosophen gemeint, es könne nur eine einzige Wahrheit geben, die in den vielfältigen, perspektivisch bedingten und stets variablen Meinungen der Politiker qua Definition nicht enthalten sein könne. Der Philosoph meide seither den öffentlichen Austausch und ziehe sich auf den Dialog mit sich selbst zurück. Der Politiker hingegen sei nicht handlungsfähig ohne Öffentlichkeit, ohne die Anwesenheit von anderen, mit denen er seine Argumente austauschen, die er überzeugen oder von denen er sich überzeugen lassen kann.

Der Pluralität als Grundbedingung menschlichen Lebens nicht Rechnung getragen, sie gar als Defizit – nämlich als Nährboden für die Entstehung »bloßer« Meinungen – behandelt zu haben ist Arendt zufolge das größte Defizit der abendländischen Philosophie. Die einzige Ausnahme sei Immanuel Kant (1724–1804), der in der *Kritik der Urteilskraft* wiederholt darauf verweist, dass das Urteilen nur auf der Grundlage einer »erweiterten Denkungsart« funktionieren könne. Als solche bezeichnet er das Bemühen, die Welt nicht nur mit den eigenen Augen zu sehen, sondern sie sich auch aus der Perspektive anderer vorzustellen.

Die Beschreibung des Antagonismus von Politik und Philosophie, von Meinung und Wahrheit verbindet Arendt mit der Beschreibung eines zweiten Problems, das die Geschichte der Philosophie seit Platon maßgeblich bestimmt hat. Es ist die Frage nach der Differenz von Sein und Erscheinung, die Platon bekanntlich mit einer Zwei-Welten-Theorie beantwortet hat: Alles, was existiert, ist Abbild einer unter der bloßen Erscheinung liegenden Idee, die nur als geistige zu verstehen und die allein wahrhaftig ist: Alles sinnlich Wahrnehmbare ist, im

Unterschied zur Idee, abhängig von der Wahrnehmung; die Wahrnehmung aber ist perspektivisch und kann keinen Anspruch auf Wahrheit geltend machen.

Dieses Auseinanderfallen von Sein und Erscheinen steht für Arendt in zeitlichem wie auch kausalem Zusammenhang mit dem Auseinanderfallen von Wahrheit und Meinung, von Philosophie und Politik: Die Wahrheit des Philosophen ist wirklich und ewig, während die Meinung des Politikers nur erscheint und bald wieder verschwindet. Vor diesem Hintergrund erscheint Arendts Gesamtwerk als ein Versuch, die von Platon erdachte Zweiteilung der Welt zu überwinden, Pluralität und Perspektivität als genuin menschliche Bedingungen und Begabungen zu rehabilitieren und Sein und Erscheinung wieder in eins zu setzen.

So erklärte sie in ihrem Spätwerk *Vom Leben des Geistes* ohne Umschweife, sie versuche, »die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit ihren Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren« (LG1 207); doch hatte sie längst gezeigt, dass auch das »trostlose Ungefähr«, das als akzidentiell und partikular, als willkürlich und perspektivisch erscheinende Treiben der Menschen im öffentlichen Raum Gegenstand des Philosophierens sein kann und soll. Mehr noch: Zum eigentlichen Gegenstand der Philosophie erhob sie Begriffe und Konzepte wie Natalität und Pluralität, Perspektivität als Bedingung für eine »erweiterte Denkungsart«, Spontaneität als die Fähigkeit, »eine Reihe von vorn anzufangen« (Kant), Performativität als Modus, in dem alles Handeln stattfindet, das Angewiesensein der Menschen auf die Erde als Lebensraum und die Körperlichkeit der menschlichen Existenz.

Wenn auch Arendt die Möglichkeit einer politischen Philosophie bestritt, so gehört sie doch selbst zu denen, die – im Anschluss an die Husserlsche und Heideggersche Phänomeno-

logie und Existenzphilosophie – mit ihren Schriften die Grundlagen für eine mögliche Philosophie des Politischen gelegt haben.

Die Anordnung der folgenden Kapitel entspricht der Chronologie des Gesamtwerks. Nicht berücksichtigt wird die Korrespondenz, die Arendt teilweise über Jahrzehnte hinweg kontinuierlich pflegte, wobei vor allem der Briefwechsel mit Karl Jaspers als Lektüre zu empfehlen ist.⁷ Auch die »Denktagebücher«, eine Reihe von neunundzwanzig Notizbüchern mit handschriftlichen Einträgen aus den Jahren 1950 bis 1973, werden im Rahmen dieser Einführung nicht behandelt. Bei diesen Notizen handelt es sich überwiegend um fragmentarische Aufzeichnungen und Zitate, die zwar die Entstehungsgeschichten der Monografien erhellen, selten aber ganz neue Gedanken enthalten. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf den für die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Philosophie maßgeblichen Texten, wobei neben den Monografien in Ausnahmefällen auch kleinere Essays beziehungsweise Aufsatzsammlungen berücksichtigt werden (*Reflections on Little Rock, Menschen in finsternen Zeiten*).

Augustinus, Rahel Varnhagen und die Liebe

1929 promovierte Arendt mit einer Arbeit über den *Liebesbegriff bei Augustinus*, die im selben Jahr im Berliner Springer-Verlag erschien. Bei dieser neunzig Seiten umfassenden Schrift handelt es sich um eine in weiten Teilen phänomenologische Studie, die sich in Stil und Duktus stark an Heideggers *Sein und Zeit* anlehnt. Über mehrere Zeilen sich erstreckende lateinische Augustinus-Zitate erschweren die Lektüre der Dissertation, in der Arendt noch nicht zu dem für ihr späteres Werk typischen Erzählstil gefunden hatte.

Formal ist die Arbeit in drei Abschnitte unterteilt. Im ersten Teil behandelt Arendt die begehrende Liebe (*amor qua appetitus*), im zweiten das Verhältnis von Mensch und Gott (*creator* und *creatura*) und im dritten das Leben in der Gemeinschaft (*vita socialis*). In allen drei Teilen versucht sie, unsystematische und einander widersprechende Aspekte des Werks auf ein gemeinsames Fundament zurückzuführen, wobei sie weder nur Widersprüche aufdecken noch das gemeinsame Fundament für in sich widerspruchsfrei erklären will. Vielmehr geht es ihr darum, die »Uneinheitlichkeit des Ganzen« (LA 3) hervorzuheben.

Die einzige Definition der Liebe, die sich unmittelbar aus den Quellen gewinnen lässt, ist die des *amor* im Sinne von *appetitus* (Trachten, Streben). Dieser *appetitus* richtet sich auf etwas Bestimmtes und erlischt mit dem Erlangen des begehrten Objekts – es sei denn, dieses droht wieder verlorenzugehen. Neben dem *appetitus* beschreibt Augustinus zwei weitere Formen der Liebe, nämlich *caritas* (liebendes Verehren, Nächstenliebe) und *cupiditas* (sinnliche Liebe), die sich allein im Hinblick auf ihr Objekt voneinander unterscheiden. Während *cupiditas* nach Vergänglichem strebt und deshalb (wie *appetitus*) im Moment der Erfüllung bereits von

Verlustangst überschattet wird, strebt *caritas* nach dem Ewigen.

Diese drei Formen der Liebe (*amor, appetitus, caritas*) ergreifen die ganze Existenz des Menschen, und der Begehrende »ist [...] nur noch im Begehren« (LA 18). Eine vierte Form, die ordnende Liebe (*ordinata dilectio*), bezeichnet hingegen den ordnenden Bezug zu sich selbst und zur Welt, die so geliebt wird, als wäre der Liebende »nicht in der Welt, sondern wäre der Ordner« (LA 28). Aus ihr nährt sich die Nächstenliebe, sofern der Nächste als jemand erfahren wird, der den gleichen Platz in der geordneten Welt hat und im gleichen Verhältnis zu Gott steht wie der Liebende.

In seiner Rückbezogenheit auf den göttlichen Ursprung sieht der Mensch sich als abhängiges Geschöpf, wie er sich auch im liebenden Begehren als abhängig erfährt. Während es sich bei dieser Liebe zu Gott um eine Form von *appetitus* handelt, dessen (unerreichbares) Ziel es ist, sich Gott mimetisch anzuverwandeln (vgl. LA 56), artikuliert sich die Liebe zur Welt eher als *concupiscencia*, als heftiges Verlangen danach, Teil des irdischen Geschehens zu sein, das vor dem Beginn der eigenen Existenz schon da war und auch nach dem Tod noch sein wird.

Im dritten und letzten Teil des Buches untersucht Arendt die *vita socialis*, deren Sinn laut Augustinus in der Nächstenliebe liegt; mit ihrer Hilfe wird »das Miteinander der Menschen in der Gemeinschaft [...] aus einem notwendigen und selbstverständlichen zu einem frei ergriffenen und für den Einzelnen verbindlichen« (LA 80). Während die *civitas terrena* auf eine sündige Vergangenheit gegründet ist, in der die Menschen aufeinander angewiesen sind, gilt in der *civitas dei*, dem Gottesstaat, das Prinzip der Nächstenliebe. Der Mensch ist Mensch, weil er von anderen geliebt wird und dadurch Anerkennung als Einzelner findet. Die Frage nach der Bedeutung

von Pluralität und Meinungsvielfalt, die Arendt in den nachfolgenden Jahrzehnten so sehr beschäftigte, wird hier zwar ganz vorsichtig angeschnitten, doch hat sie noch nicht die Dimension einer grundsätzlichen Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Meinung, von Politik und Philosophie erlangt.

Die Lektüre von Arendts Augustinus-Buch wird dadurch erschwert, dass die darin getroffenen begrifflichen Unterscheidungen von Augustinus selbst nicht konsequent durchgehalten wurden. Infolgedessen fällt es mitunter schwer, zwischen dem Liebesbegriff von Augustinus und dem Liebesbegriff von Hannah Arendt zu unterscheiden. Nicht nur erscheint ihre Interpretation als Versuch, Heideggersche Phänomenologie und Terminologie der Augustinus-Lektüre überzustülpen, sondern auch als Versuch, die eigene Agonie nach dem Scheitern der Liebesbeziehung zu Heidegger zu überwinden – eine Strategie, die auch in Arendts Habilitationsschrift über Rahel Varnhagen deutlich zum Tragen kommt.

Wie bereits erwähnt war diese Habilitationsschrift ursprünglich als Monografie über die deutsche Romantik angelegt, in der Arendt sowohl literarische als auch politische Strömungen untersuchen wollte. Als ihre Freundin Anne Mendelssohn sie auf den Nachlass Rahel Varnhagens aufmerksam machte, den sie in der Berliner Staatsbibliothek entdeckt hatte, wurde aus der Arbeit über die Romantik eine Biografie Varnhagens. Im Vordergrund steht freilich weniger Rahel Varnhagen als Person und Dichterin als das Verhältnis von Juden und Christen in Zeiten der Assimilation und Emanzipation, die von der Mehrheit der christlichen Bevölkerung mit Argwohn beobachtet wurde.

Der verborgene Held der Biografie ist Lessing, der sich für die Verbreitung von Toleranz und Menschlichkeit, für das Recht auf freie Entwicklung der Persönlichkeit und das Recht

auf Freundschaft über soziale Grenzen hinweg engagierte. Selbst wenn es die eine und einzige Wahrheit gäbe, sei sie, so Lessing, der Menschlichkeit nachgeordnet. Nicht der Besitz der Wahrheit, vielmehr der aufrichtige Versuch, sie zu erlangen, solle das Ziel des um Aufklärung bemühten Menschen sein. Auch könne ein Mensch nicht mit dem Maßstab der Geschichte gemessen werden, stattdessen müsse die Vernunft herangezogen werden. Darüber hinaus solle jede zwischenmenschliche Beziehung dem Prinzip der Freundschaft entsprechen, der der Austausch von Standpunkten an sich stets wichtiger sei als stures Beharren auf Geschichts- oder Vernunftwahrheiten. Mit solchen Argumenten sprach sich Lessing auch für die Emanzipation der Juden aus und wandte sich gegen all jene, die ihnen die Gleichstellung mit Verweis auf ihr historisch gewachsenes Anderssein verwehrten.

Die Auseinandersetzungen über die Assimilation und Emanzipation der Juden im 19. Jahrhundert sind insofern Dreh- und Angelpunkt der Varnhagen-Biografie, als Arendt sich weniger für das individuelle Schicksal ihrer Heldin als für dessen exemplarische Bedeutung interessierte. Anders als Lessing fragte sie nach den Möglichkeiten und Grenzen der Toleranz nicht aus der Perspektive der Vernunft, sondern aus der Perspektive einer historischen Entwicklung, an deren Ende Arendt sich selbst im Jahr 1933 positionierte: »Dreiundsechzig Jahre hat [Varnhagen] 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.« (RV 15)⁸

Die Lebensgeschichte der Rahel Varnhagen erzählt Arendt chronologisch, doch ist jedes Kapitel über einen Zeitabschnitt auch einer Leitfrage gewidmet, die die Chronologie wieder aufbricht. Varnhagens Leben erscheint als ein sich selbst entfaltender Entwicklungsroman, der sich mit Hilfe der histori-

schen Deutungen zu einer biografischen Gesamtschau verdichtet. Dabei leitete nicht kritische Distanz, sondern eine große Sympathie mit der Dichterin die Darstellung. Arendts erklärtes Ziel war es, »Rahels Lebensgeschichte so nachzuerzählen, wie sie selbst sie hätte erzählen können« (RV 10); ausdrücklich kritisierte sie die »moderne Indiskretion, die versucht, dem anderen auf die Schliche zu kommen, und mehr zu wissen wünscht oder zu durchschauen meint, als er selbst von sich gewußt hat oder preiszugeben gewillt war« (RV 12). Leitfaden und Maßstab der Darstellung ist deshalb Rahel Varnhagens eigene Vorgabe, das Leben leben zu wollen wie ein Kunstwerk, es hinzunehmen wie »Wetter ohne Schirm« (RV 10). So wird die Biografie zu einer mimetischen Anverwandlung; Arendts Kritik am Fortschrittsglauben Varnhagens erscheint im Gewand der Selbstkritik einer emanzipierten Jüdin, die das Ende ihrer eigenen Epoche bereits heraufziehen sieht.

In diesem Sinn steckt Arendt ihr Feld weiträumig ab. Nicht über Varnhagens Kindheit berichtet sie, sie konzentriert sich auf die Gemengelage von Vorurteilen, Hindernissen, fehlenden Bildungsmöglichkeiten, Anpassungszwängen und Anpassungswünschen, mit der die Kinder reicher oder gebildeter Juden sich um die Wende zum 19. Jahrhundert konfrontiert sahen und der sie je individuell zu entkommen suchten. Den Ausgangspunkt bildet nicht Varnhagens Geburt, sondern ihr Sinneswandel im Totenbett, der von ihrem Ehemann August Varnhagen van Ense überliefert wurde (hier zit. nach RV 15): »Welche Geschichte! – Eine aus Ägypten und Palästina Geflüchtete bin ich hier und finde Hilfe, Liebe und Pflege von Euch! [...] Mit erhabenem Entzücken denk' ich an diesen meinen Ursprung und diesen ganzen Zusammenhang des Geschickes, durch welches die ältesten Erinnerungen des Menschengeschlechts mit der neuesten Lage der Dinge, die weitesten

Zeit- und Raumfernen verbunden sind. Was so lange Zeit meines Lebens mir die größte Schmach, das herbste Leid und Unglück war, eine Jüdin geboren zu sein, um keinen Preis möchte ich das jetzt missen.«

Varnhagens Irrungen und Wirrungen werden von Arendt retrospektiv umgedeutet zu Meilensteinen auf dem Weg zur späten Besinnung: das unansehnliche Äußere der Dichterin, ihre finanzielle Abhängigkeit von den Brüdern (die Grund genug gewesen wäre, »vernünftig« zu heiraten), der Makel der jüdischen Geburt und die mangelnde Bildung. Nichts hatte sie gehalten von dem Vorschlag des jüdischen Kaufmanns David Friedländer (1750–1834), alle Juden sollten sich taufen lassen – unter der Bedingung, dass sie nicht an Jesus glauben müssten, und auch die Emanzipationsbewegung hatte sie nicht interessiert. Ganz allein wollte sie, die mit dem Judentum »nichts anfangen« konnte, ihrer »Schlemihl-Existenz« entkommen. Ihre Strategie: sich die Welt so denken, wie sie sie gern hätte. »Aus Facta mach ich mir gar nichts« (RV 22), zitiert Arendt aus einem Brief an David Veit, einen befreundeten jüdischen Studenten. Fakten werden umgedeutet zu Meinungen, Wirklichkeit wird zum sozialen Phänomen. Doch das Faktum der jüdischen Geburt kann Varnhagen auch durch eine noch so geschickte Wirklichkeitskonstruktion nicht aus der Welt schaffen.

Ihre Geschichte gleicht einer Kette von Ausbruchsversuchen, in der christliche, vorzugsweise adlige Männer die Hauptrolle spielen. Als erster Fluchthelfer – aus dem Judentum wie aus der Wirklichkeit – fungiert Graf Karl von Finckenstein, den Varnhagen 1795 kennenlernt. Es folgen der Spanier Don Raphael d'Urquijo, der sich in ihren Berliner Kreis nicht besser integrieren lässt als der Graf, schließlich der vierzehn Jahre jüngere August Varnhagen, der sie abgöttisch verehrt und sie im Anschluss an ihre Taufe im Jahr 1814 heiratet. So viel ist in ih-

rem Leben schiefgegangen, nur die Flucht aus ihrer jüdischen Existenz scheint geglückt – und gerade diese Flucht sollte sie auf dem Totenbett bereuen.

Arendts Darstellung handelt vom sozialen Antisemitismus in Zeiten der Assimilation, und sie handelt von der Liebe: nicht von der Liebe als Phänomen, wie Augustinus sie untersucht hatte, sondern von der Liebe als Eintrittsbillett in die christliche Gesellschaft. Mit Verweis auf das Scheitern ihrer Protagonistin warnt Arendt vor individuellen Fluchten aus dem Judentum und favorisiert fortan den Typus des »Paria«, der im Gegensatz zu dem sich selbst verleugnenden Parvenü die feindselige Umwelt mit seinem Andersein konfrontiert. Nicht die Assimilation werde dem Antisemitismus ein Ende setzen, zumal Assimilation im 19. Jahrhundert stets die Assimilation an eine antisemitische Mehrheit gewesen sei, das könne allein die positive Anerkennung der Pluralität im Hinblick auf Individuen und ihre Meinungen ebenso wie im Hinblick auf Traditionen, Kulturen und Religionen.

Als Arendt 1933 nach Paris flüchtete, war die Varnhagen-Biografie, bei der es sich auch um einen Dialog mit einer Wahlverwandten handelt, weitgehend fertiggestellt. Als Habilitationsschrift konnte sie infolge der Flucht nicht mehr eingereicht werden; vielmehr verschwand das Manuskript, dem Arendt in Paris zwei abschließende Kapitel hinzufügte, für ein Vierteljahrhundert in der Schublade und wurde erst 1958 auf Drängen des Leo-Baeck-Instituts⁹ in englischer Übersetzung veröffentlicht. Unterdessen hatte Arendt ihre Überlegungen zur sozialen und politischen Stellung des Judentums im 19. Jahrhundert im Zusammenhang einer Entstehungsgeschichte totalitärer Systeme noch einmal neu formuliert. In ihrem Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* verdichtete sie die auf Varnhagen bezogenen Analysen zu einer

Analyse des Antisemitismus in seiner Funktion als Wegbereiter totalitärer Systeme. Damit vollzog sie endgültig den Wechsel von einer philosophisch-literarischen zu einer politisch-historischen Perspektive, die sie in den folgenden Jahrzehnten konsequent weiterentwickelte.

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft

Nachdem sie 1933 aus Deutschland geflohen war, arbeitete Arendt in Paris für verschiedene Personen und Institutionen. Zunächst verdiente sie ihren Lebensunterhalt als Privatsekretärin von Germaine de Rothschild, später arbeitete sie für Agriculture et Artisanat und für die Jugend-Aliyah, zwei Organisationen, die jüdische Jugendliche und junge Erwachsene bei der Übersiedlung nach Palästina unterstützten. Ihre Freizeit verbrachte sie in der Bibliothèque Nationale, wo sie sich mit Themen beschäftigte, die zuvor nicht unbedingt zu ihren Interessengebieten gezählt hatten: mit der Geschichte der europäischen Nationalstaaten, des Imperialismus und des Antisemitismus in Frankreich und Deutschland. 1940 wurde Arendt, wie alle anderen Deutschen, als »feindliche Ausländerin« interniert. Sie entschloss sich infolgedessen, die Flucht nach Amerika anzutreten. Gemeinsam mit ihrem zweiten Ehemann, Heinrich Blücher, überquerte sie illegal die spanische und portugiesische Grenze und reiste 1941 mit amerikanischen Notvisa in die Vereinigten Staaten ein. Auch in New York betrieb Arendt, parallel zu ihrer Tätigkeit als Lektorin im Schocken-Verlag beziehungsweise als Mitarbeiterin der Jewish Cultural Reconstruction, eigene historische Studien, die anfangs von dem Historiker Salo W. Baron begleitet wurden. Er machte sie mit einigen wichtigen Redakteuren von Fachzeitschriften bekannt, so dass sie, nachdem sie sehr schnell begonnen hatte, Englisch zu schreiben, wieder Anschluss an die *scientific community* fand.

International bekannt wurde Arendt mit einem Buch, dessen Vorarbeiten noch auf die Pariser Zeit zurückgingen und das 1951 unter dem Titel *The Origins of Totalitarianism* im New Yorker Verlag Harcourt Brace Jovanovich erschien. Bei diesem Buch handelt es sich um einen großangelegten Versuch, die

Entstehung von Nationalsozialismus und Stalinismus vor dem Hintergrund der europäischen Geschichte im Zeitalter der Nationalstaaten zu erklären. Das Werk besteht aus drei Teilen, von denen der erste den Antisemitismus, der zweite den Imperialismus und der dritte die »totale Herrschaft« zum Gegenstand hat.

Antisemitismus

Im ersten Teil der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* behandelt Arendt die Geschichte des Antisemitismus in Preußen und Frankreich bis zum Ende der Dreyfus-Affäre. Für sie sind die Ursachen des Antisemitismus in der historischen Entwicklung des Verhältnisses von Juden und Nichtjuden in den europäischen Nationalstaaten zu suchen; sozialpsychologische Konstrukte wie Sündenbocktheorien könnten den Antisemitismus nicht hinreichend erklären. Am Beispiel Preußens will sie aufweisen, dass der Antisemitismus so lange ein eher marginales Ärgernis gewesen sei, wie die Juden – genauer gesagt: die Hofjuden oder »generalprivilegierten« Juden, wie sie in Preußen genannt wurden – eine klar umrissene Funktion innerhalb des Staates hatten. Diese bestand darin, den jeweiligen Staatshaushalt zu finanzieren, und zwar ohne politischen Einfluss nehmen zu können. Erst als sie diese Funktion verloren hatten, seien sie für »überflüssig« befunden und aus ihren Positionen verdrängt worden. Aufgrund eines Missverständnisses der christlichen Mehrheitsbevölkerung seien die Juden jedoch auch nach diesem Funktionsverlust noch mit Staaten und Regierungen identifiziert worden, deren Finanzierung sie zuvor gesichert hatten. Sobald nun eine soziale Gruppe mit dem Staat in einen Konflikt geriet, seien die Aversionen gegen diesen Staat unmittelbar auch auf die Juden übertragen worden. (EU 90) Ein besonderer Fall ist dabei die Familie Rothschild,