



Eduard A. Wiecha
Disziplinlos
Eigensinnige Lebensbilder zwischen Wissenschaft und Kunst
ISBN 978-3-86581-422-7
336 Seiten, 16,5 x 23,5 cm, 24,95 Euro
oekom verlag, München 2013
©oekom verlag 2013
www.oekom.de

Denkerin in Bewegung: Hannah Arendt

Waldwanderung

Wenn jemand das Doppeletikett intellektueller Geradlinigkeit und Beweglichkeit verdient, dann die deutsch-amerikanische Philosophin Hannah Arendt. Über viele Jahre hinweg, beginnend mit ihrer ersten Zeit als Studentin in Marburg, dann als deutsche Emigrantin in den USA, nach dem Krieg als Beobachterin des *Eichmann*-Prozesses und noch einmal durch ihre Gedanken zur politischen Zukunft Israels und Palästinas, rüttelt sie immer wieder an den Mauern politischer und diplomatischer Korrektheit. Arendt geht als Intellektuelle und als Jüdin den Erfahrungen des Krieges, der Emigration und des Holocaust auf den Grund. Sie gibt sich niemals mit einfachen Antworten zufrieden. Ihr ganzer Lebensweg ist disziplinos: erstens weil sie sich keiner Disziplin unterwirft, weder als Philosophin, noch als Politikwissenschaftlerin oder Essayistin; zweitens, weil sie sich des Öfteren nicht so verhält, wie man es von ihr gemeinhin erwartet hätte, privat wie beruflich.

Arendts Denken verläuft ein wenig wie die Wanderung mitten durch einen urwüchsigen Wald. Es zeichnet ihre intellektuelle Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit aus, dass der Blick auf dieselbe nicht von oben, quasi von den Wipfeln herunter geschieht, sondern dass sie sich mitten hinein begibt in die verschlungenen Pfade der Existenz. Der Wald, den man als Leser mit ihr zusammen betritt, ist üppig, wild gewachsen, Respekt und geradezu Furcht einflößend in seiner Tiefe. Man erahnt die Angst, sich verirren zu können, wenn man nicht auf der Hut ist. Aber dann gelangt man immer wieder auf sonnen durchflutete Lichtungen, in Analogie zu Heidegger, der das Sein als Lichtung des Seienden im Menschen definiert, und spürt die Schönheit des Lebens. Man erblickt Seen, an denen der Geist sich öffnet und zu klarem Erkennen vordringt. Nunmehr begegnen wir Arendt auf anmutigen, leicht zugänglichen, transparenten Pfaden.

Ebenso wichtig sind aber auch die »Holzwege«, mit denen wiederum Heidegger die Irrungen des Denkens bezeichnet. Aus Ihnen können wir lernen, das Relevante vom Überflüssigen zu scheiden. Arendt wandelt nicht nur auf bekannten Pfaden; sie wagt sich immer wieder hinein in Seitengänge ohne Absicherung. Eines ihrer Werke trägt nicht zufällig den Titel *Denken ohne Geländer*. Diese randlos-offenen Wege mutet Arendt ihren Lesern zu. Die gemeinsame Fortbewegung erfolgt auf besondere Weise. Wenn der Wald selbst für das Denken steht, stellen die Bäume und die Äste auf dem Weg die Begriffe dar, die Sprache. Die Denkerin führt uns achtsam an der üppigen Vegetation des Waldes entlang. Wörter versteht sie als Lebewesen mit eigener

(Sprach-)Biographie. Sie lässt eine Etymologie entstehen, die sich in Lauf der Geschichte verändert und mit anderen Wörtern verwächst. So zum Beispiel wenn sie den Begriff des Handelns in *Vita Activa* erläutert. Sie begibt sich auf die Suche nach der Bedeutung des griechischen ἀρχεῖν (anfangen, anführen, befehlen, herrschen) und πράττειν (mit etwas zu Ende kommen, etwas ausrichten, vollenden) und dann der entsprechenden lateinischen Namen, *agere* (in Bewegung setzen, anführen) und *gerere* (tragen, ausführen). Sie bleibt aber bei der etymologischen Erklärung stehen, sondern zeigt uns sogleich die Verbindung zwischen Sprache und Geschichte, hier das antike Verständnis von »führen« und »ausführen«. (*Vita activa*, 235)

Hannah Arendts Leben ist ganz von Denken und Schreiben geprägt. Die einzige Motivation für ihr Schreiben ist es, zu *verstehen*. Sie übergibt uns dabei dem »Dämmer dieses Wortes«, wie Imre Kertész (71) anmerkt. Ein Schlüssel zu ihrer Methode ist die starke Anbindung an die eigene Lebensgeschichte, die in all ihren Werken zu spüren ist. Jedes Buch, jeder Essay steht für einen bestimmten Abschnitt ihrer lebenslangen Waldwanderung und kehrt über die Jahre hinweg in Ansätzen in anderen Schriften wieder.

Sie legt Lernwege zurück: Der erste führt hinein in das Leben der Rahel Varnhagen, das ihr schreibend gar zum Vorbild wird. Der zweite ist ihre reale Emigration in die USA, wo sie ein Zwischen-Dasein als Jüdin deutscher Prägung und als Amerikanerin führt. Ein dritter, verschlungener Weg besteht in ihrer Abrechnung mit der philosophischen Tradition Heideggers. Auf dem vierten schließlich wagt sie etwas, was wenige nach Auschwitz tun: Sie entdämonisiert die Protagonisten des Nationalsozialismus. Der Eichmann-Prozess wird für sie zum Schlüsselerlebnis. Am 11. April 1961 beginnen in Jerusalem die Verhandlungen gegen den wegen millionenfachen Mordes angeklagten ehemaligen SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann. Das Urteil im Dezember desselben Jahres lautet auf Tod durch den Strang. Arendt ist als Prozessbeobachterin präsent. Zwei Jahre danach veröffentlicht sie ihr wohl bekanntestes Buch: *Eichmann in Jerusalem*. Sie beschreibt den Nazi-Oberen darin als den »größten Verbrecher seiner Zeit«, nennt ihn zugleich aber einen »Hanswurst« (64) und Schreibtischtäter. Kritiker machen ihr den Vorwurf, die Schuld Eichmanns zu banalisieren. Dabei verwechseln sie Subjekt und Objekt.

Arendt konstatiert in der Tat die Evidenz der »Banalität des Bösen«, die sich hinter der Alltäglichkeit und der lächerlichen »Hanswurstigkeit« der scheinbaren NS-Dämonen verbirgt. Sie demaskiert diejenigen, die unter der Alibi-Verkleidung des Dämonisch-Bösen versuchen, ihre Verantwortung als Befehlsempfänger, Selbstmörder oder (vermeintliche) Wehrmachtshelden zu leugnen. Sie klagt diejenigen an, die in ihrer Normalität zu Mördern, Mittätern oder Mitläufern wurden. Ihre Anklage geht noch weiter: an das deutsche Volk, an alle, die geschwiegen haben, die unter der Tarnung der Angst untätig gewesen sind. Eine Frage stellt sich bis heute: Warum haben damals so viele geschwiegen?

Arendt beschreitet ihre Gedankenwege als Paria, als Fremde, die bewusst ihre Position »dazwischen« ausfüllt. Eine Position, deren Grundlage Heimatlosigkeit ist:

Ich habe 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 so gibt. Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig. Vor allem aber wäre mir diese Liebe zu den Juden, da ich selbst jüdisch bin, suspekt. (Ich will verstehen, 65)

Als Spanierin mit deutscher Wahlheimat haben mich die Denkwege Arendts stets fasziniert und sogar mit geprägt. Insbesondere ihre gebrochene Suche nach *Heimat* ist der meinen und der vieler Migranten des 20. Jahrhunderts vertraut. Ebene diese Suche, wie auch die nach kultureller Identität, kennzeichnet in unserer Zeit die Biographien zahlloser Menschen: Krieg, Emigration, politisches Exil, Flucht vor Hunger und Sehnsucht nach einem besseren Leben treiben sie fort aus ihren ursprünglichen Geburts- oder Wohnorten. Dadurch sind multiple »Wahlheimaten« entstanden – ein Konglomerat aus zusammengeschütteten Wahrnehmungen, Bildern und Versuchen, die fern von Heimatort und Heimatsprache gemachten Erfahrungen in das neue Leben zu integrieren. Der zeitgenössische spanisch-deutsche Dichter José F. A. Oliver nennt seine Heimat im Jahre 2007 *Mein andalusisches Schwarzwalddorf* (Buchtitel), nicht

aus Übermut oder Koketterie, eher eins mit mir im Widerspruch. Zuneigung der Eigenfremde im Balanceakt eingelebter Biographien. Fremde Menschen, die nach und nach eingereist und Land geworden sind. (...) Die einen nennen diese Notunterkunft »Wahlheimat«, die anderen vermuten Zerrissenheit auf diesem Weg. Ich hingegen fühle mich einfach behaust und uferkämmend in diesem grünen Meer, das nach Wald und Dämmerfeuchte riecht. Nach Luft, die luftschmeckt, und nach Gedanken, die in Gefühle münden; die zur Besinnung kommend, weiterreisen und ein MEHR sich ergründen, an Identitäten. (Oliver, 10-11)

Identitäten (im Plural!) prägen die Suche dieses Dichters nach einem Platz in seiner neuen Umgebung. Er ist Spanier der zweiten Generation. Die Familie war nach Deutschland als Gastarbeiter emigriert, der Vater und die Mutter sind tief in der andalusischen Lebensart verwurzelt geblieben. Er selbst ist das Kind, das in diesem anderen Land aufwächst und dort die verschneite Landschaft lieben, als Teil einer Heimat betrachten lernt. Der Sommer riecht für den Deutsch-Spanier »heugabelnd«, nach »Sensezischen, Feuchtgrün und Saftgeschmack«. (ebenda, 21) Heimat wird im Aufspüren der Bäume, der Berge, der Gerüche lebendig, findet Gestalt und Raum in der Sprache. Oliver schafft sich durch den Gebrauch des Deutschen eine Heimatidentität, seinen eigenen Raum in der anderen Kultur, und er findet durch seine Worte eine Zugehörigkeit zum Volk der Deutschen. Es gibt aber auch »Räume«, in denen seine erste, die spanische Identität sichtbar wird. Sonntags war der Tag, an dem das Kind für alle Deutschen sichtbar spanisch war,

der südländische Gruppenhock – per pedes, mit allen muselmanischen Reminiszenzen und hebräischen Urlauten daherschlurfend – schien sich am Tag des Herrn um ein Vielfaches feuriger entladen zu wollen. Das musste wohl so sein, wenn sich die andalusischen Spanier aus jenem kleinen Ort im Schwarzwald zusammenfanden. (ebenda, 24)

Für José F. A. Oliver ist kulturelle Identität Bewegung zwischen sichtbaren Räumen in der Sprache, in der Öffentlichkeit, aber auch der inneren Wahrnehmung des eigenen Ich: »In Bewegung: Ich. Dazwischen: Bewusstes.« (ebenda, 27) Auf der Suche nach Sprache: Er und der Andere; der Deutsche, der Spanier. Diese Suche nach einem öffentlichen Sprach-Raum, die die Erfahrung des Exils, der Emigration und der Integration thematisiert, spielt in der Literatur von Emigranten und Exilierten des letzten und des aktuellen Jahrhunderts eine tragende Rolle. Wegbereiterin und prominente Wortführerin ist dabei Hannah Arendt.

Paria und Parvenü

Sie wird 1906 in Hannover geboren. Ihre Vorfahren mütterlicher- und väterlicherseits waren russische Juden, die, der deutschen Aufklärung verbunden, schon im 18. und 19. Jahrhundert nach Deutschland kamen. Sie ließen sich als Kaufleute in Königsberg nieder. Der Vater findet als Ingenieur in einer Elektrizitätsgesellschaft in Hannover eine Anstellung. Die Mutter begleitet ihn dorthin. Als Hannah drei Jahre alt ist, wird der Vater schwerkrank. Die ganze Familie zieht zurück nach Königsberg, ins Haus des Großvaters. Kurz nach der Einschulung der Tochter stirbt der Vater. Hannah ist ein ungewöhnliches Mädchen. Bereits mit 14 Jahren weiß sie, dass sie Philosophie studieren möchte: »Das Bedürfnis zu verstehen, das war sehr früh schon da. Sehen Sie, die Bücher gab's alle zu Hause, die zog man aus der Bibliothek.« (Ich will verstehen, 54) Nach dem Tod des Vaters ist ihre geliebte Mutter häufig auf Reisen. Das Mädchen ist dreizehn Jahre alt, als sich Martha Arendt wieder verheiratet. Hannah muss sie nun nicht nur mit einem Mann, sondern auch mit zwei älteren Stiefschwestern teilen.

Arendt studiert Philosophie, Theologie und Griechisch, u. a. bei Heidegger, Bultmann und Jaspers, bei dem sie 1928 über den *Der Liebesbegriff bei Augustin* promoviert. Mit Heidegger verbindet sie über viele Jahre eine von Leidenschaft erfüllte, doch ungleiche Beziehung. Er, der Professor, der sich vom Nationalsozialismus begeistern lässt, Rektor an der Universität Freiburg wird und die »rassische« Gleichschaltung verteidigt. Sie, die Jüdin, die emigrieren muss, später als »Kriegsgewinnerin« zurückkommt und Heidegger immer noch kontaktiert, als er ins Abseits der Nachkriegszeit gerät: als Mitläufer und Verräter der akademischen Freiheit. Es ist ein umstrittenes Verhältnis, das von Arendts jüdisch-deutscher Identität genauso geprägt ist wie von der Beschäftigung mit dem Denken ihres Lehrers:

Aus der kritischen Auseinandersetzung mit seiner Lektüre [der von Heideggers Schriften] und aus der Beschäftigung mit den anti-politischen Potentialen des Christentums findet sie zu einer Infragestellung der Moderne, die mit seinem Denkweg vieles gemeinsam hat: die Kritik am modernen Subjektbegriff, wonach der Mensch ein über Natur und Welt herrschendes Wesen sei. (Grunenberg, 21)

Arendt geht weit darüber hinaus. Während Heidegger einen politischen Diskurs der Gelassenheit bestreitet, wird für sie das politische Handeln mehr und mehr zum Hauptanliegen. 1929 heiratet sie Günther Stern und zieht mit ihm nach Berlin. Dort erscheint im selben Jahr ihr Buch über Rahel Varnhagen, mit der sie sich wiederum stark identifiziert.

Rahel Levin wird 1771 als älteste Tochter des jüdischen Bankiers und Juwelenhändlers Markus Levin und seiner Frau Chaie in Berlin geboren. Als Ihr Vater stirbt, übernehmen die Brüder dessen Geschäfte. Die jüngeren Schwestern heiraten, sie selbst bleibt einige Jahre ledig und ist auf den Lebensunterhalt durch Mutter und Brüder angewiesen. Frau, Jüdin, mittellos und noch dazu hässlich – so bezeichnet Arendt die junge Rahel, chancenlos in einer Gesellschaft, die die Juden nur duldet und ihnen die totale Assimilierung, sprich: die Aufgabe ihrer Kultur, abverlangt. Jüdin zu sein ist für die spätere Rahel Varnhagen ein gesellschaftliches Hindernis. In ihrer Biographie schildert Arendt eindrucksvoll ihre erste Reise 1794 nach Breslau: Die kleine Levin besucht die Verwandtschaft. Während des Aufenthalts nimmt Rahel auch an einer Hochzeit nach jüdischem Ritus teil. Dort empfängt man sie, »als käme der Großsultan in ein lange verlassenes Serail« (Rahel Varnhagen, 21) Sie fühlt eine tiefgreifende Scham. Sie, die Jüdin aus Berlin, hat es also geschafft, so zu sein wie die anderen: gebildet, kultiviert, aus einer Familie mit Vermögen. Ist sie damit auch zur Bürgerin unter gleichen geworden? Natürlich nicht. Der Antisemitismus ist längst salonfähig. Weiterkommen kann nur, wer seine Herkunft verleugnet. Einen Ausweg bietet ihr das Denken:

Rahels Leben ist an die Minderwertigkeit, an ihre ›infame Geburt‹ von Jugend an fixiert. Was kommt, ist nur Bestätigung, ›Verblutung‹. Also jeden Anlass der Bestätigung meiden, nicht handeln, nicht lieben, sich nicht mit der Welt einlassen. Das einzige, was die absolute Weigerung freizulassen scheint, ist das Denken. (ebenda, 22)

Einen solchen »Denkweg« betrachtet Arendt als fragwürdig. Er mag am Anfang befreiend wirken, bildet aber rasch einen in sich geschlossenen Raum aus, eine Art See, dessen Existenz sich selbst genügt: autonom, verliebt in sterile Reflexion.

Der Weg der Verneinung der eigenen kulturellen Identität stellt sich als höchst produktiv im gesellschaftlichen Sinne heraus. Rahel Levin gründet einen literarischen Salon. Sie dürstet nach Wissen, nach Wörtern und Poesie, aber auch nach (öffentlicher) Anerkennung. In der »Dachstube« in der Jägerstraße treffen am Anfang Freunde, Bekannte, Studenten zusammen. Herkunft oder Vermögen spielen keine Rolle. Nach ihrer späteren Heirat mit Karl Au-

gust Varnhagen von Ense verkehren im Haus des Paares Persönlichkeiten wie Jean Paul, Wilhelm und Alexander von Humboldt, Fouqué oder Mendelssohn. Mehrmals besucht das Ehepaar Varnhagen den großen Goethe in Weimar. Der Weg zu Emanzipation und gesellschaftlichem Aufstieg führt jedoch nur über die Taufe. Im Krieg Preußens gegen Napoleons Armeen bekennt Rahel sich als Patriotin, akzeptiert aber dann die Franzosen als »Sieger«:

Sie lernt fleißig Französisch, das ihr »Europäisch« repräsentiert, sieht in Napoleon den Vertreter der Aufklärung und in seinen Kriegen und mühelosen Siegen den Beginn eines geeinten Europas, das ihr in seiner Weite vielleicht zur Heimat werden wird. (ebenda, 137)

In ihrem Buch thematisiert Hannah Arendt noch eingehender die Anpassung der Juden im 19. Jahrhundert an die Verhältnisse in Deutschland. Sie kritisiert auch die »individuelle Assimilierung« Varnhagens, die gerade als rein persönliches Projekt zum Scheitern verurteilt sei, zumal dabei die politische Dimension der jüdischen Assimilierung nicht zur Kenntnis genommen, ja sogar geleugnet wird. Arendt unterscheidet zwischen zwei Verstehensweisen von Assimilation, wie sie unter den deutschen Juden des 19. Jahrhunderts geläufig sind. Auf der einen Seite sieht sie den *Parvenü*, den nach Aufstieg und Anpassung strebenden Juden, der seine eigene Identität verleugnet:

Varnhagens Trieb kennen alle Parvenüs, alle, die sich in eine Gesellschaft, in einen Stand, eine Klasse hinaufschwindeln müssen, zu der sie nicht gehören. Der angestrenzte Versuch zu lieben, wo einem das Gehorchen übrig bleibt, führt meist weiter als die einfache und ungekünstelte Subalternität. (ebenda, 209)

Das Leugnen der Zugehörigkeit zum Judentum und die daraus folgende Konversion zum Christentum sind für die säkulare Jüdin Arendt ein »Schwindel mit dem der Paria die Gesellschaft auf seine Karriere als Parvenü vorbereitet.« (ebenda) Rahel Varnhagen profitiert vom Aufstieg ihres Mannes, der zuerst als Sekretär auf dem Wiener Kongress und anschließend als preußischer Geschäftsträger in Baden wirkt. Trotzdem spürt sie weiterhin die ablehnende Haltung einer judenfeindlichen Gesellschaft und den Schmerz, den ihr die Verneinung ihrer Kultur bereitet. Erst im Alter versöhnt sie sich mit ihrem Judentum und erkennt im Antisemitismus einen destruktiven Bestandteil der deutschen Realität.

Arendts erstes Porträt der Rahel Varnhagen entsteht also 1929. 1933 ist die endgültige Fassung abgeschlossen. Der Antisemitismus ist in der deutschen Gesellschaft schon seit Hannahs Kindheit erneut spürbar, und es wird wieder heftig über Möglichkeiten der Assimilation diskutiert. Viele jüdische Familien genießen ein Leben, in dem Kultur, Schönheit und Liebe zur Literatur zum Alltag gehören. Sie haben sich längst vom orthodoxen Judentum distanzieren. Nach ihrer Konversion können nicht wenige von ihnen sogar in die führenden Ränge deutscher Intellektualität aufsteigen. Hannah stammt aus einer liberalen Familie. Im populär gewordenen Interview mit Günther Gaus erzählt

sie von der Unbefangenheit, in der sie aufwuchs: »Ich habe von Hause aus nicht gewusst, dass ich Jüdin bin. Meine Mutter war gänzlich areligiös«. (Ich will verstehen, 52) Die Mutter kommt aus der sozialistischen Bewegung. Der Großvater, bei dem sie mit der verwitweten Mutter aufwuchs, ist Präsident der liberalen Gemeinde und Stadtverordneter von Königsberg. Es ist eine Musterfamilie der Assimilierung. Die antisemitische Haltung der Deutschen spürt sie aber draußen auf der Straße, wenn die anderen Kinder jüdische Mitschüler oder sie selbst beschimpfen; sodann in der Schule, wo der Lehrer gewöhnlich abfällige Bemerkungen über ostjüdische Schülerinnen macht: »...der Antisemitismus ist allen jüdischen Kindern begegnet. Und er hat die Seelen vieler Kinder vergiftet«. (ebenda, 54) Es sind die anderen, die sie zur Jüdin abstempeln. Die Varnhagen-Biographie liest sich an vielen Stellen wie eine Aufforderung, sich zum Anderssein zu bekennen. Sie erhebt vor allem die eindringliche Mahnung gegenüber den Juden der Zeit der Weimarer Republik, den Antisemitismus der 20er Jahre ernst zu nehmen. Sich als Juden und als *Paria*, also als Ausgestoßene und Geächtete zu verstehen, würde auch bedeuten aufzustehen und sich zu wehren. Arendt bekennt sich zu dem Teil der Juden, der sich der Assimilation verweigert, der bewusst das Anderssein akzeptiert und aus dieser Kraft heraus politisch handelt und Verantwortung übernimmt; wie Varnhagen kurz vor Ihrem Tod: »Rahel ist Jüdin und Paria geblieben. Nur weil sie an beidem festgehalten hat, hat sie einen Platz gefunden in der Geschichte der europäischen Menschheit.« (Rahel Varnhagen, 237)

Die NSDAP ist 1929 zu einer Massenpartei, der Antisemitismus geschäftsfähig geworden. Arendt ahnt, dass die Assimilation zu nichts führt, dass sie ein Schwindel ist, welcher die ungerechte Haltung der anderen legitimieren hilft. Sie selbst bleibt nicht passiv, sondern wird politisch: »Wenn man als Jude angegriffen ist, muß man sich als Jude verteidigen«. (Ich will verstehen, 54) Sie gründet sofort nach ihrer Emigration 1933 in Frankreich einen Ableger der zionistischen Vereinigung, die *Jugend-Alijah*. Die Anfänge dieser Organisation gehen auf die Zeit unmittelbar davor in Berlin zurück. Recha Freier, Frau eines Berliner Rabbiners, ist besorgt über die zunehmend negative Entwicklung in Deutschland und kommt 1932 zur Einsicht, dass es hier für jüdische Kinder keine Zukunft mehr geben könne. Also entwickelt sie die Idee, Jugendliche in Gruppen nach Palästina zu bringen. Dort sollen sie in Kibbuzim leben und zum Aufbau des Landes beitragen. Offiziell entsteht die Jugend-Alijah am Tag von Hitlers Machtergreifung, am 30. Januar 1933. Arendt schildert dieses Ereignis nicht wie einen Schock, sondern wie etwas, von dem man wusste, dass es kommen würde. Jeder konnte längst sehen, dass eine große Mehrheit des deutschen Volkes hinter der sog. Bewegung stand. Unklar ist demnach nicht, wie die Feinde reagieren, sondern welche Haltung ihre »Freunde« zur Gleichschaltung einnehmen würden; auch die intellektuellen Kreise, in denen sie zu dieser Zeit verkehrt (Heidegger, Benno von Wiese, Richard Alewyn). Sie nehmen die Gleichschaltung in Kauf, profitieren beruflich vom Aufstieg der Nationalsozialisten und machen am Ende Karriere an der Universität.

Emigration und Exil

1933 emigriert Hannah Arendt also nach Frankreich. 1941 flieht sie in die USA. Dort ist sie als Autorin tätig, wobei sie sich relativ schnell einen gewissen Ruf als politische Publizistin erarbeitet. 1951 erregt sie mit ihrer ersten großen Schrift dieser Periode Aufmerksamkeit im internationalen Maßstab: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Nachdem sie 1961 als Korrespondentin des *New Yorker* am Eichmann-Prozess teilgenommen hat, gewinnt sie mit ihrem 1964 vorgelegten Bericht *Eichmann in Jerusalem* weltweit geradezu Kult-Status.

Aus der Perspektive des Exils und der traumatischen Erfahrungen des 2. Weltkrieges stellt sie sich nunmehr dem Problem der kulturellen Identität. Über das politische Engagement, für sie Grundlage des Handelns, ja sogar des Weiterlebens, gelangt sie zu einer ganz eigenen intellektuellen Position.

Das Exil bedeutet für Arendt mit dem Verlassen des politischen Raumes Europa zunächst auch ein Nicht-Sichtbar-Sein und deshalb eine Art Nicht-Sein im politischen Raum Amerika. Dieses Gefühl findet sich ebenfalls bei anderen zeitgenössischen Autoren, in Deutschland etwa bei Rose Ausländer (vgl. dort), in Spanien, genauer: Katalonien, bei Max Aub:

Es gibt keine Heimat mehr für mich. Alles wird weich, unsicher, wackelig. Eine Welt aus Baumwolle, ein Lehmboden, schlüpfrig und schmutzig. Und eine überwältigende Müdigkeit, weil die Hoffnung zu siegen sich verflüchtigt. Wo einen Platz finden? Es gibt keine Welt für uns.¹

Das Bild der Ortlosigkeit trägt zwei emotionale Wirkungen in sich: die eine äußert sich im Gefühl des Schmerzes über den Verlust der Heimat und der Sprache, die andere führt zur Einsicht, wie schwer es ist, in der neuen Heimat Fuß zu fassen und in der neuen Gesellschaft mitzugestalten. Der Schatten des Paria, des Ausgegrenzten und Ausgestoßenen, breitet sich erneut aus. Arendt bleibt rigoros, ihre Haltung ist durch und durch rational. Sie geht nicht den Weg der Assimilierung, wie ihn Rahel Varnhagen einschlug, sondern versucht sich im Handeln, was ihr in der Folge eine Integration neuer Qualität ermöglicht. 1943 hat sie bereits den Text *Wir Flüchtlinge* verfasst, in dem sie die isolierte Welt der Auswanderer schildert. (vgl. *Zur Zeit*, 7-22) Sie beschreibt dort die jüdischen Emigranten, die in den USA Zuflucht finden. Diese Menschen haben ihr Zuhause, die Vertrautheit ihres Alltags, ihren Beruf, ihre Sprache und damit die Möglichkeit verloren, ihre Gefühle auszudrücken. Ihre private Welt ist zusammengebrochen. Wieder reflektiert Arendt jenes gerechtfertigte Bedürfnis der Heimattlosen dazuzugehören, und eine mögliche Konsequenz: die Verneinung ihrer Identität als Juden, das Schweigen über die in Deutsch-

¹ Übersetzung der Verfasserin aus Luquín Calvo, 161: »Ya no hay tierra para mí. Todo se me vuelve blando, inseguro, bamboleante. Un mundo de algodón, un suelo de barro, escurridizo, sucio. Y un cansancio enorme, porque se va la esperanza de vencer. ¿Dónde poner el pie? Ya no hay mundo para nosotros.«

land geschehenen Schandtaten und nicht zuletzt die schnelle Annahme von allem, was amerikanisch ist:

Bei uns, die wir aus Deutschland kommen, erhielt das Wort Assimilation eine ›tiefe‹ philosophische Bedeutung. Man kann sich kaum vorstellen, wie ernst es uns damit war. Assimilation bedeutete nicht die notwendige Anpassung an das Land, in dem wir nun einmal zur Welt kamen, und an das Volk, dessen Sprache wir zufällig sprachen. Wir passen uns prinzipiell an alles und jeden an. (ebenda, 17)

Die Machtergreifung der Nationalsozialisten und die Emigration haben Arendt politisiert. Sie zieht die Konsequenz, die allein schon ihre Biografie Rahel Varnhagens nahe legt: Assimilierung ist für sie eine Farce, bei der die »assimilierte« Gruppe vom kulturell dominierenden Kollektiv zwar oberflächlich aufgenommen wird, aber in dessen Augen für immer verschieden bleibt. Sie sieht im Holocaust sowohl einen Bruch in der jüdischen Geschichte als auch eine Niederlage der Gemeinschaft der europäischen Völker. Sie zerriss, als sie den Ausschluss und die Verfolgung seines schwächsten Mitglieds zuließ. Für Arendt ergibt sich aus diesem Umstand die Notwendigkeit, sich fortan für die Gründung eines eigenen jüdischen Staates einzusetzen. Die Suche nach Identität durch die deportierte jüdische Bevölkerung wird auch für die Holocaust-Überlebenden zum zentralen Thema. 1999 schreibt Imre Kertész:

... der wahre Name meiner ›Fremdheit‹ heißt Judentum; damit aber ein Jude heutzutage (und dieses Heutzutage dauert nun schon gut sieben Jahrzehnte) als Ungar akzeptiert wird, muß er bestimmte Bedingungen erfüllen, die – um es kurz und bündig zu sagen – im wesentlichen zur Selbstverleugnung führen. Das Leben ist nämlich entweder Demonstration oder Kollaboration. (Kertész, 71)

Mit Arendts Worten heißt also die schäbige Wahl: Paria oder Parvenü.

Den Totalitarismus verstehen

Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und den Folgen des Holocaust wird für sie zur Lebensaufgabe. 1951 legt sie mit *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* eine Theorie des Totalitarismus vor. Das Werk wird in New York zuerst auf Englisch veröffentlicht, vier Jahre später erscheint die deutsche Übersetzung. Es handelt sich um eine umfangreiche historisch-politische Untersuchung, an der die Autorin länger als zehn Jahre gearbeitet hat. Das Manuskript der englischen Ausgabe war schon im Herbst 1949 abgeschlossen. Im Vorwort der deutschen Ausgabe gibt sie als Ziel die Analyse einer neuen Herrschaftsform an, die sich im Nationalsozialismus und im Stalinismus konkretisiert hat und die sie Totalitarismus nennt. Dieses System kennzeichnet die völlige Verneinung des Menschen als politisches Subjekt. Arendt zufolge stellt der Totalitarismus ein genuines Phänomen des 20. Jahrhunderts dar. Das Element, das ihn von anderen Herrschaftsstrukturen unterscheidet,

ist die Qualität der dort von Amts wegen ausgeübten Verbrechen. Die entsprechenden Regime haben den Antisemitismus zu ihrer Grundlage gemacht und tragen die generelle Vernichtung von Minderheiten als Wesensmerkmal in sich. Arendt legt Wert auf die Wissenschaftlichkeit ihrer Untersuchung. Es geht ihr um die Durchdringung der Ursachen des Totalitarismus statt seiner üblichen Verteufelung und Dämonisierung. Ohne deterministisch wirken zu wollen, legt sie die von Aristoteles beschriebenen Staatsformen (Demokratie, Aristokratie und Monarchie) und deren Verfallsstadien dar: Ochlokratie (Pöbelherrschaft), Oligarchie, Diktatur. Sie weist deutlich darauf hin, dass Nationalsozialismus und Stalinismus geschichtlich einmalige Eigenschaften in sich tragen: das Führerprinzip, die Gliederung des Herrschaftsapparates, die Rolle der Medien, die kooperative Verbindung zwischen Mob und Eliten bis hin zu Terror und Konzentrationslagern:

Totale Herrschaft, die darauf ausgeht, alle Menschen in ihrer unendlichen Pluralität und Verschiedenheit so zu organisieren, als ob sie alle zusammen nur einen einzigen Menschen darstellten, ist nur möglich, wenn es gelingt, jeden Menschen auf eine sich immer gleich bleibende Identität von Reaktionen zu reduzieren, so dass jedes dieser Reaktionsbündel mit jedem anderen vertauschbar ist.
(*Elemente und Ursprünge*..., 907)

Und weiter:

Die Lager dienen nicht nur der Ausrottung von Menschen und der Erniedrigung von Individuen, sondern auch dem ungeheuerlichen Experiment, unter wissenschaftlich exakten Bedingungen Spontaneität als menschliche Verhaltensweise abzuschaffen.
(*ebenda*, 908)

Terror, getragen von der Masse, organisiert von der Elite, abgesegnet vom Führer, und doch letztlich nicht »erfolgreich«: Totalitäre Bewegungen erweisen sich als unfähig, die Macht, die sie haben, auf Dauer zu erhalten: »Totalitäre Herrschaft gleich der Tyrannis trägt den Keim ihres Verderbens in sich.« (*ebenda*, 979) Arendt wird explizit »disziplinlos«: Was den Menschen ausmacht, ist seine Pluralität, seine Unterschiedlichkeit, die Tatsache, dass er sich gerade nicht in eine »Disziplin« zwingen lässt: »Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines jeden Menschen.« (*ebenda*) Diese Fähigkeit und dieser Auftrag, die dem Menschen mitgegeben sind, befähigen ihn, immer wieder anzufangen, sich neu zu erfinden und anders zu sein. Sie implizieren somit bereits den Niedergang jeder »Bewegung«, die diese Eigenschaften zunichte machen will.

Dies ist fast eine theologische Aussage, und selten in einer politischen Analyse zu finden: Der Mensch ist geboren, um sein Leben immer wieder neu zu beginnen. Die Geschichte geht mit den Grausamkeiten des Nationalsozialismus so wenig zu Ende, wie mit ihnen das Schicksal der Menschen besiegelt ist. Die *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* enden mit einem Zitat von Augustinus: »Initium ut esset, creatus est homo«, »Damit ein

Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen.«(ebenda, 979) Ihre differenzierte Auseinandersetzung mit dem Menschen als politischem Individuum setzt Arendt 1958 fort.

Vita Activa

Ihr philosophisches Hauptwerk, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, erscheint zunächst auf Englisch, unter dem Titel *The Human Condition*. Es beginnt mit der grundsätzlichen Frage, »was wir eigentlich sind, wenn wir tätig sind«. (*Vita activa*, 14) Das Buch stellt auch eine Weiterführung von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* dar. Dort geht es auch um die Beantwortung der historischen Frage, warum die politische Sphäre der Weimarer Republik zerstört wurde und welche Faktoren es ermöglichten, jeweils eine totale Herrschaft in Deutschland und in Russland zu etablieren. Arendt eröffnet wieder einmal neue, heute noch aktuelle »Denkwege«: Zuerst präsentiert sie den Kern einer Theorie politischen Handelns. Darin kristallisiert sich die Trennung zwischen öffentlichen und privaten Räumen als eine der Grundlagen von Politik heraus. Sodann stellt das Buch »eine Gesellschaftskritik und eine Kapitalismuskritik dar, so wie in dem Werk Ansatzpunkte einer Kritik des Neoliberalismus wie eine der Globalisierung, Privatisierung von öffentlichen Dienstleistungen entdeckt werden können.« (Mörth, 4)

Zunächst verlässt die Autorin den politisch-analytischen Diskurs der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Sie konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf den Menschen als politisches Wesen. Drei Grundtätigkeiten lassen sich ihr zufolge bei ihm unterscheiden: Arbeiten, Herstellen, Handeln. Die Frage nach ihrem Verhältnis zueinander und ihrer Bedeutung für den politischen Raum stehen anschließend im Zentrum der Reflexion. Im Herstellen tritt die Individualität des Menschen in den Vordergrund, der Versuch, seine Vergänglichkeit zu überwinden, der Kampf um »die potenzielle Unvergänglichkeit des Geschlechts« (*Vita activa*, 16) und somit auch sein Verhältnis zur Natur:

Nur weil wir aus dem, was die Natur uns gibt, die objektive Gegenständlichkeit einer eigenen Welt errichtet, weil wir in den Umkreis der Natur eine nur uns eigene Umgebung gebaut haben, die uns vor der Natur schützt, sind wir imstande, nun auch die Natur als einen ›Gegenstand‹ objektiv zu betrachten und zu handhaben. Ohne eine solche Welt zwischen Mensch und Natur gäbe es ewige Bewegtheit, aber weder Gegenständlichkeit noch Objektivität. (ebenda, 163)

Im Herstellen wird Objektivität geschaffen; eine Welt, die der Mensch als ihm einzig verfügbare betrachtet und zu der auch die Natur gehört. Diese Aktivität kann aber nur Mittel sein und in sich selbst keinen Zweck tragen. Wenn Herstellen oder Arbeiten zu einem absoluten Zweck oder Ziel degradiert werden, wird der Mensch im Gegenzug nur noch ein Mittel darstellen: