



POLIS 47

Analysen - Meinungen - Debatten

Denken ohne Geländer

Hannah Arendt zum 100. Geburtstag



POLIS soll ein Forum für Analysen, Meinungen und Debatten aus der Arbeit der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung (HLZ) sein. POLIS möchte zum demokratischen Diskurs in Hessen beitragen, d.h. Anregungen dazu geben, wie heute möglichst umfassend Demokratie bei uns verwirklicht werden kann. Der Name POLIS erinnert an die große geschichtliche Tradition dieses Problems, das sich unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen immer wieder neu stellt.

Politische Bildung hat den Auftrag, mit ihren bescheidenen Mitteln dazu einen Beitrag zu leisten, indem sie das demokratische Bewusstsein der Bürgerinnen und Bürger gegen drohende Gefahren stärkt und für neue Herausforderungen sensibilisiert. POLIS soll kein behäbiges Publikationsorgan für ausgereifte akademische Arbeiten sein, sondern ohne große Zeitverzögerung Materialien für aktuelle Diskussionen oder Hilfestellungen bei konkreten gesellschaftlichen Problemen bieten.

Das schließt auch mit ein, dass Autorinnen und Autoren zu Wort kommen, die nicht unbedingt die Meinung der HLZ widerspiegeln.

Denken ohne Geländer

Hannah Arendt zum 100. Geburtstag

Herausgeberinnen der Dokumentation
zur Veranstaltung am 25. März 2006 in Frankfurt/Main:

Mechtild M. Jansen, Hessische Landeszentrale für politische Bildung,
Wiesbaden

Dr. Ingeborg Nordmann, Evangelische Stadtakademie Frankfurt/Main

Gabriele Wenner, Frauenreferat der Stadt Frankfurt/Main

Prof. Dr. Ursula Apitzsch, Cornelia Goethe Centrum für Frauenstudien
der Universität Frankfurt/Main

Pfarrerin Elisabeth Wolf, Evangelisches Frauenbegegnungszentrum

Wir danken dem Frauenreferat der Stadt Frankfurt für die finanzielle
Unterstützung der Publikation.



Inhalt

Mechtild M. Jansen: Grußwort und Einleitung	3
Ingeborg Nordmann: „Fremdheit und Bodenlosigkeit ist unser aller Schicksal.“ Hannah Arendts Freundschaften und Briefwechsel mit Karl Jaspers, Mary McCarthy und Kurt Blumenfeld	7
Ursula Apitzsch: Die Aporien der Menschenrechte und das „Denken des Anderen“ Hannah Arendt und Julia Kristeva	19
Dunja Melčić: Das Denken der Freiheit zwischen gestern und heute	33
Antonia Grunenberg: Die Figur des Parias zwischen Bohème und Politik – Überlegungen zu einer unterschätzten Denkfigur im Arendtschen Denken	43
Laura Gallati, Christina Thürmer-Rohr: Am Thema bleiben – Fugen fürs Hören, fürs Sehen und fürs Denken	59
Die Autorinnen	75

Grußwort und Einleitung

„Verstehen ist eine nie endende Tätigkeit, durch die wir die Wirklichkeit begreifen und uns mit ihr zu versöhnen suchen, das heißt mit deren Hilfe wir versuchen, in der Welt zu Hause zu sein.“
(Hannah Arendt)

Wir beginnen heute am 25. März 2006 als erste in Frankfurt Hannah Arendts Geburtstag zu feiern, und hoffen, dass ihr noch weitere Feiern – in diesem Jahr der großen Jubiläen: Mozart, Heine und Freud – gewidmet werden.

Das Thema unserer Veranstaltung „Denken ohne Geländer“ greift eine Formulierung Hannah Arendts auf, die als Motto auch für ihr eigenes Denken gelten kann. Von Anbeginn hat sie ihren eigenen Weg in die Philosophie gesucht und sich auch nicht dadurch beirren lassen, dass sie in der akademischen Welt und darüber hinaus auf Widerspruch stieß. Die Freiheit des Denkens war ihr wichtiger als die Wahrheit, weil sie mit Lessing der Meinung war, dass nur so das unendliche Gespräch zwischen den Menschen stattfinden kann. Gerade diese Art des kritischen und vorurteilsfreien Denkens macht sie für uns heute so wichtig, auch wenn sie mit dieser Haltung Missverständnisse und Polarisierungen hervorrief und manchmal selbst ihre Freunde vor den Kopf stieß.

Ich möchte kurz einige Daten aus ihrem Leben erwähnen.

Hannah Arendt war eine deutsche Jüdin.

Sie wurde am 14. Oktober 1906 als einziges Kind von Martha und Paul Arendt in Linden bei Hannover geboren.

Sie wuchs in Königsberg auf, in einer, wie sie selber sagte, areligiösen jüdischen Familie. Sie verlor mit sieben Jahren ihren Vater und Großvater.

Ihre Mutter erzog sie für die damaligen Verhältnisse sehr frei und zur Selbständigkeit.

In dem berühmten Interview mit Günter Gaus, das 1964 im ZDF gesendet wurde, berichtet Hannah Arendt, dass sie, wenn in der Schule die Lehrer antisemitische Äußerungen fallen ließen, sofort die Schule verlassen und der Mutter berichten musste, die dann umgehend einen Beschwerdebrief schrieb. Kamen allerdings solche Äußerungen von Kindern, durfte sie es zu Hause nicht erzählen, sondern musste sich selber wehren. Sie war keineswegs eine brave, sondern eine rebellische Schülerin, die nach einem Unterrichtsboykott, den sie organisiert hatte, von der Schule verwiesen wurde. Mit 14 las sie bereits Kant, sie gründete Lern- und Lesezirkel um griechische Texte zu studieren. Dass sie Philosophie studieren wollte, stand sehr früh fest.

Sie begann 1924 Philosophie, Theologie und Griechisch bei Heidegger und Bultmann in Marburg zu studieren. Mit Heidegger

hatte sie eine Liebesbeziehung, über die viel und gerne spekuliert wird.

Sie studierte danach in Freiburg bei Husserl und promovierte über den Liebesbegriff bei Augustinus in Heidelberg bei Karl Jaspers, mit dem sie nach dem Weltkrieg eine lebenslange, tiefe Freundschaft verband.

1929 heiratete sie Günther Stern (Günther Anders).

Sie begann die Arbeit über Rahel Varnhagen, die Lebensgeschichte einer Jüdin aus der Romantik.

Anfang der 30er Jahre zog sie mit Ihrem Mann für zwei Jahre nach Frankfurt. 1933 floh sie nach kurzer Inhaftierung in Berlin mit ihrer Mutter nach Paris. Dort arbeitete sie für die Jugend-Aliyah, die sich für die Rettung jüdischer Kinder nach Palästina einsetzte. Während ihres Aufenthalts in Frankreich trennte sie sich von Günther Stern und heiratete später Heinrich Blücher, einen ehemaligen Spartakisten und philosophischen Autodidakten, den sie in den politischen Zirkeln in Paris kennen gelernt hatte. In Paris traf sie sich ebenso mit Walter Benjamin, der ihr seine geschichtsphilosophischen Thesen anvertraute und dessen Selbstmord 1940 ihr sehr nahe ging.

Sie war vorübergehend im Konzentrationslager Gurs/Südfrankreich interniert, aus dem ihr eine abenteuerliche Flucht gelang. Viele der Gefangenen wurden 1941 nach Auschwitz deportiert. Nach einem 200 km langen Fußmarsch durch Südfrankreich ge-

lang es ihr schließlich, zusammen mit ihrem Mann, Frankreich zu verlassen und von Lissabon aus mit dem Schiff nach New York zu emigrieren.

In New York arbeitete sie als Mitarbeiterin bei der Deutsch-Jüdischen Wochenzeitung der „Aufbau“, später als Cheflektorin beim Schockenverlag und als Geschäftsführerin der Jewish Cultural Reconstruction.

1949/50 besuchte sie zum ersten Mal nach dem Krieg wieder Deutschland und traf Jaspers und Heidegger. 1951 erschien in den USA ihr Buch „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, das sie weltberühmt machte. In Deutschland war es zunächst schwierig dieses Buch zu veröffentlichen.

1951 wurde sie US-amerikanische Staatsbürgerin.

Sie hielt zahlreiche Vorlesungen und Vorträge zur Philosophie und politischen Theorie an den Universitäten Princeton, Harvard, Chicago, an der New School for Social Research in New York und in Berkeley, und sie erhielt zahlreiche Preise, den Lessing-Preis der Stadt Hamburg, den Sigmund-Freud-Preis der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung in Darmstadt und den Sonning-Preis der Universität Kopenhagen für die Verdienste um die europäische Kultur.

1958 hielt sie die Laudatio für Karl Jaspers anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche.

1961 war sie Berichterstatte­rin des Eichmann-Prozesses in Jerusalem für die Zeitschrift der „New Yorker“. Ihr Buch „Eichmann in Jerusalem. Bericht von der Banalität des Bösen“ erschien 1963 und hat zu heftigen Kontroversen geführt.

1970 starb ihr Mann, fünf Jahre später am 4. Dezember 1975 mit 69 Jahren erlag Hannah Arendt in ihrer New Yorker Wohnung einem Herzinfarkt.

Sie hat ein vielseitiges Werk hinterlassen, aus dem ich drei Bücher hervorheben möchte: „Vita activa oder vom tätigen Leben“, die Essays über „Macht und Gewalt“ und das „Denktagebuch“.

Von ihren zahlreichen Freundschaften erfahren wir aus den Briefwech­seln mit Jaspers, Mary McCarthy, Heidegger, Uwe Johnson und vielen anderen.

Für uns Frankfurterinnen und Frankfurter ist folgende Episode interessant, über die Elisabeth Young-Bruehl in ihrer Biographie berichtet: 1931/32 lebte Hannah Arendt in Frankfurt-Sachsenhausen, weil ihr Mann Günther Stern sich an der Universität habilitieren wollte.

Sie besuchte die Frankfurter Uni und beteiligte sich aktiv an Seminaren und Vorlesungen. Ihre außergewöhnliche Intelligenz, die in komplizierten, manchmal ziemlich unverständlichen Fragen und Anmerkungen zum Ausdruck kam, wurde schnell legendär. Die Frankfurter Studenten erwiesen ihr sogar die Ehre, sie beim Quartier Latin, dem letzten Karne-

valsfest vor der Machtergreifung Hitlers, als bedeutende Persönlichkeit zu karikieren mit einem Sketch, in dem die Marotten und der philosophische Jargon von ihr, Adorno und Tillich parodiert wurden.

Wir wollen uns heute mit verschiedenen Facetten ihres Denkens beschäftigen und uns am Abend durch den Dialog zwischen ihrer Kunst des Denkens und Bachs Kunst der Fuge inspirieren lassen.

Ingeborg Nordmann

„Fremdheit und Bodenlosigkeit ist unser aller Schicksal.“

Hannah Arendts Freundschaften und Briefwechsel mit Karl Jaspers, Mary McCarthy und Kurt Blumenfeld

In ihrer Analyse totaler Herrschaft hat Hannah Arendt ein Gedanke immer wieder beschäftigt: Die Zerbrechlichkeit zwischenmenschlicher Beziehungen und die Frage, auf welche Weise sie geschützt werden können. Von heute auf morgen waren die Verfolgten Situationen ausgesetzt, in denen auf nichts und niemanden mehr Verlass war. Niemand kann sich die Verlassenheit vorstellen, in welche diejenigen gerieten, die hilflos der Diskriminierung und Verfolgung preisgegeben waren, die um sich die Leere erfuhren, als an die Stelle des Grußes der verstohlene Blick oder das bewusste Wegsehen trat. Eine ganze Tradition, die dem Zusammenleben der Menschen Verlässlichkeit und Dauer verleihen sollte, war zerbrochen. Die Frage danach, warum die große Tradition versagt hatte und an ihrer Stelle die „Hintertreppentradition“ siegreich werden konnte, hat Hannah Arendt nicht mehr losgelassen. Sie zieht sich wie ein roter Faden durch ihr ganzes Werk. Diese Frage war verbunden mit der Einsicht, dass nach dem Totalitarismus nicht ohne weiteres an die guten alten Werte angeknüpft werden konnte, so als hätten sie die Nazi-Diktatur wie in einem Dornröschen-

schlaf unbeschadet überlebt. Die alten Gewissheiten mussten neu beurteilt werden, um Verlässlichkeit und Realitätsnähe zurück zu gewinnen.

In dieser Auseinandersetzung spielte die Wiederentdeckung der verloren gegangenen Tradition der Freundschaft, und zwar ihrer politischen Dimension, eine hervorragende Rolle. Diese politische Dimension wird von den geläufigen Bedeutungen, die mit der Vorstellung von Freundschaft assoziiert werden, eher verdeckt, etwa durch Schillers Gedicht „Die Bürgschaft“, in dem die Freundschaft eine feste moralische Größe ist. Oder auch durch den Freundschaftskult der Romantik, in dem es darum geht, dass zwei Menschen, fernab der Öffentlichkeit, in der Intimität und unter vier Augen einander sich mitteilen. Dagegen begibt sich Hannah Arendt auf Spurensuche nach der politischen Dimension des Freundschaftsgedankens in den Werken der antiken Klassiker und der Aufklärung, vor allem Lessings:

„Wir sind heute gewohnt, in der Freundschaft ausschließlich ein Phänomen der Intimität zu sehen, in der die Freunde unbehelligt von der Welt und ihren Ansprüchen

einander die Seelen eröffnen. Der beste Vertreter dieser Ansicht ist Rousseau (...), und ihr entspricht die Weltentfremdung des modernen Individuums, das sich in der Tat nur fern aller Öffentlichkeit in der Intimität und unter vier Augen offenbaren kann. So fällt es uns auch schwer, die politische Relevanz der Freundschaft zu verstehen, und wenn wir etwa bei Aristoteles lesen, dass die ‚philia‘, die Freundschaft zwischen den Bürgern, eines der Grunderfordernisse des gesunden Gemeinwesens sei, so sind wir geneigt zu glauben, er habe von nicht mehr gesprochen als von der Abwesenheit der Parteikämpfe und des Bürgerkriegs im Innern der Stadt. Für die Griechen aber lag das eigentliche Wesen der Freundschaft im Gespräch, und sie waren der Meinung, dass das dauernde Miteinander-Sprechen erst die Bürger zu einer Polis vereinige. Im Gespräch manifestiert sich die politische Bedeutung der Freundschaft und ihre eigentümliche Menschlichkeit, weil dies Gespräch (...), so sehr es von der Freude an der Anwesenheit des Freundes durchdrungen sein mag, der gemeinsamen Welt gilt, die in einem ganz präzisen Sinne unmenschlich bleibt, wenn sie nicht dauernd von Menschen besprochen wird. Denn menschlich ist die Welt nicht schon darum, weil sie von Menschen hergestellt ist, und sie wird auch nicht schon dadurch menschlich, dass in ihr die menschliche Stimme ertönt, sondern erst wenn sie Gegenstand des Gesprächs geworden ist.“¹

In diesem Verständnis ist Freundschaft ein politisches Modell im

Kleinen, und Freundschaft kann das nur sein, weil sie nicht als eine ein für allemal gegebene substantielle Übereinstimmung oder Zusammengehörigkeit aufgefasst wird, sondern als Gemeinsamkeit und Differenz. Freunde sind nicht die, welche die gleiche Gesinnung haben, sondern die Freude an der unverwechselbaren Individualität des Anderen haben. Die Freude an der Unabhängigkeit, durch die die Gespräche zwischen Freunden immer wieder eine neue und überraschende Wendung nehmen können, durchzieht alle persönlichen Freundschaften Hannah Arendts.

Daneben hat diese Unabhängigkeit aber auch eine prekäre Seite, die Hannah Arendt folgendermaßen umschreibt: „Ich kenne gut die Angst, alte Freunde wieder zu sehen. Bei Bohemiens, wie wir es sind, das heißt bei Menschen, die in keinem Besitz verwurzelt sind, (...) wächst diese allgemeinemenschliche und natürliche Angst sich leicht zur Panik aus, weil sie ja wissen, dass ihre Sensibilität von keiner Bibliothek (bildlich gesprochen) und keinem Mobiliar geschützt ist.“² Die Freundschaft kann also ins Bodenlose sinken, weil es nichts gibt, was ihre Dauer verbürgt. Die Freundschaft hat ihre Basis weder in der Natur des Menschen, wie das bei Schiller gehofft wird, noch gibt es eine Absicherung wie in der familiären Bindung, die institutionell und durch die gemeinsame Aufgabe der Kindererziehung hergestellt wird. Die Freundschaft findet aber auch nicht wie die Liebe den Halt in einer sprachlichen Seman-

tik, die Eingang in die Tradition findet. Jede Freundschaft muss sich durch das Miteinandersprechen erst ihren eigenen Raum schaffen, und sie existiert nur so lange, wie das Gespräch andauert. Dennoch: Wer sich auf diese Schwierigkeit und Unwägbarkeit einlässt, hat die Chance, verlässliche Freunde zu finden.

Das beste Beispiel dafür, wie das Vertrauen in das freie und ungezwungene Gespräch eine lebenslange Freundschaft begründen konnte, war für Hannah Arendt die Freundschaft Lessings zu Moses Mendelssohn. Sie erlaubte eine „vorbehaltlose Bejahung des ewig Unabgeschlossenen und Fragmentarischen alles Menschlichen“ und somit auch immer wieder „ganz von vorn anzufangen und eine Geschichte zu gründen. Dies ist der Gedanke“, der in der Beziehung zwischen Lessing und Mendelssohn „allein maßgeblich bleibt“.³ Vor diesem Horizont versetzt Hannah Arendt Lessings Ringparabel aus einem religiös-humanistischen in einen politischen Diskurs. Lessing war „froh, dass - in seinem Gleichnis gesprochen - der echte Ring, wenn es ihn je gegeben haben sollte, verloren gegangen ist, und zwar um der unendlichen Möglichkeiten der Meinungen willen, in denen die Welt zwischen den Menschen besprochen werden kann. Gäbe es den echten Ring, so wäre es um das Gespräch und damit um die Freundschaft und damit um die Menschlichkeit schon getan.“⁴ Für Arendt ist es vor allem diese bewegliche Toleranz, die die einzigartige Freund-

schaft zwischen Lessing und Mendelssohn ermöglicht hatte und die es erlaubte, auch unauflösbare Differenzen unter ihrem Dach zu versammeln.

Die Freundschaft hat aber nicht nur einen Stellenwert in Hannah Arendts politischer Theorie. Freundschaften haben in ihrem persönlichen Leben eine überaus wichtige Rolle gespielt. Ohne Freunde, so Arendt, könne man es auf dieser Welt nicht aushalten. Der Umfang der bereits veröffentlichten Briefwechsel zeigt allein schon, dass der Dialog mit den Freundinnen und Freunden einen bedeutenden Teil ihrer Lebenszeit ausgemacht hat. Unter den deutschen Freunden war Karl Jaspers derjenige, den sie während ihres ersten Aufenthalts nach dem Krieg wirklich besuchen konnte. Sie hatte ihr philosophisches Studium 1928 bei ihm mit einer Dissertation über den Liebesbegriff bei Augustinus abgeschlossen. Seit ihrer Flucht war der Kontakt abgebrochen. 1945 wurde er zufällig wieder hergestellt und seitdem durch einen regen Brieffaustausch und regelmäßige Besuche aufrechterhalten. Jaspers geistige und politische Integrität während der Nazi-Diktatur - er hatte seinen Lehrstuhl verloren, Publikationsverbot und sollte 1938 zusammen mit seiner jüdischen Frau deportiert werden - veranlasste Hannah Arendt, die Wiederbegegnung mit ihm als Rückkehr in ein Zuhause aufzufassen. Sie schreibt an ihren jüdischen Freund Kurt Blumenfeld: „Die Tatsache Jaspers kam nicht unerwartet; ich hatte heimlich im-

mer damit gerechnet, obwohl ich ihm seit 1933 kein einziges Mal geschrieben habe. Vertrauen ist kein leerer Wahn und schließlich das einzige, was verhindern kann, dass die private Welt auch noch zur Hölle wird.“⁵ Von da an reißt der Briefwechsel nicht mehr ab, und nie versäumt sie es, ihn während ihrer Europa-Aufenthalte zu besuchen.

Das Gespräch zwischen beiden beginnt mit einer Verständigung über die Gemeinsamkeiten im Denken. Vor dem Hintergrund der Erfahrung, dass ein Herrschaftsmechanismus entwickelt worden war, der im Handumdrehen ein ganzes Volk in die Barbarei versetzt hatte, skizzieren sie in ihren ersten Briefen, was kritische Geistesgegenwart nach 1945 für sie heißt: Es ist die Wahrnehmung jenes Augenblicks, in dem jeder ganz persönlich die Möglichkeit hat, sich gegen politische Anpassung und geistiges Duckmäsertum zu entscheiden. Hannah Arendt schreibt: „Zählen werden nur die, die bereit sind, sich weder mit einer Ideologie noch mit einer Macht zu identifizieren.“⁶

Abgeblockt werden Realitäts- und Verantwortungsbewusstsein durch die innere Zwangsläufigkeit im Denken, die sich auf die höhere Pflicht zur Wahrheit oder Ideologie beruft und die ihrem Ziel unbedenklich die reale individuelle Existenz opfert. Freiheit ist mehr als Wahrheit, so ließe sich ihre gemeinsame Gegenposition bezeichnen. Von hier aus versuchen sie, das Terrain des Denkens und Handelns abzustecken, für

das sie von sich selbst Verantwortung fordern. Philosophie als übergeschichtliche Frage nach dem menschlichen Sein, darin stimmen beide überein, ist nicht mehr möglich. „Es wird sinnlos, so zu sprechen, wie ich es bisher tat“, schreibt Jaspers, „die Philosophie muss konkret und praktisch werden, ohne ihren Ursprung einen Augenblick zu vergessen.“⁷

Die radikalere Hannah Arendt geht noch einen Schritt weiter. Sie weigert sich, überhaupt Philosophin genannt zu werden. Wenn es eine philosophische Position gibt, die sie uneingeschränkt teilen kann, dann ist es die kritische Unbestechlichkeit eines Sokrates. Nimmt man sein freies Urteilsvermögen, das ohne die Stütze von Tradition und Öffentlichkeit auskommt, zum Vorbild, dann ist nach Hannah Arendt der Außenseiter die einzig gemäße Existenzform: „Bin mehr denn je der Meinung, dass man eine menschenwürdige Existenz nur am Rande der Gesellschaft sich heute ermöglichen kann, wobei man dann eben mit mehr oder weniger Humor riskiert, von ihr entweder gesteinigt oder zum Hungertode verurteilt zu werden.“⁸ Dem stimmt Jaspers wiederum zu.

Auf was sie sich da einlassen, haben sie nicht überblicken können, und es macht die besondere Spannung ihres Dialogs aus, zu verfolgen, welche Bedeutungen dieser Gedanke in den verschiedenen theoretischen und politischen Auseinandersetzungen angenommen hat. Scharfsinnig und unerbittlich ist die Kritik an

der politischen Entwicklung in der Bundesrepublik, besonders an der immer deutlicher werdenden Verdrängung der nationalsozialistischen Vergangenheit. Jaspers, der zunächst auf Adenauer gesetzt hatte, wandte sich immer mehr von der Bundesrepublik ab, die für ihn zum Ort korrupter Parteienoligarchie geworden war. Hannah Arendt gab die gleiche Einschätzung nach mehreren Besuchen in der BRD: „Die sog. Republik ist wirklich wie gehabt.“ Ebenso aufmerksam wird beobachtet, wie die politische Kultur in den USA, die zunächst als Musterland der Demokratie galt, ausgehöhlt wird durch den Kommunistenwahn der McCarthy-Ära, durch Rassismus und Utilitarismus einer Gesellschaft von jobholders. Die Identifikation mit einem Staat oder einer Nation wird für beide immer problematischer. Das schließt für Hannah Arendt die kritische Distanz gegenüber dem Staat Israel mit ein, bei aller Anerkennung seiner notwendigen Existenz aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen. Was es unter diesen Bedingungen heißt, Jüdin zu sein oder Deutscher, diese Frage lässt sie während des ganzen Briefwechsels nicht mehr los. Jaspers lehnt es ab, im politischen Sinne ein Deutscher zu sein, und Hannah Arendt fühlt sich in keiner Weise verantwortlich für die politische Entwicklung in der BRD. So schreibt sie: „Politisch werde ich immer nur im Namen der Juden sprechen, sofern ich durch die Umstände gezwungen bin, meine Nationalität anzugeben.“ Und

weiter: „Woran mir liegen würde, wäre eine solche Änderung der Zustände, dass jeder frei wählen kann, wo er seine politische Verantwortung auszuüben gedenkt und in welcher kulturellen Tradition er sich am wohlsten fühlt. Damit endlich die Ahnenforschung hüben und drüben ein Ende hat.“⁹ Die Unrealisierbarkeit einer solchen Entscheidungsfreiheit führt Jaspers zu dem Fazit: „Fremdheit und Bodenlosigkeit (...) ist unser aller Schicksal.“ Aber Hannah Arendt sieht auch darin eine Chance: „Fremdheit und Bodenlosigkeit, wenn man sie nur recht versteht, erleichtern es, in unserer Zeit zu leben. Es kommt doch nichts zu nahe an einen heran; es ist wie eine Haut, die einem von außen zuwächst. Da kann man es sich dann wieder leisten, ganz sensibel und treffbar zu bleiben.“¹⁰

Hannah Arendts Ungebundenheit bleibt für Jaspers aber auch eine Quelle der Irritation. Irritierend ist auch ihr Denkstil. „Sie schreiben ineinander gewebt“, erklärt er und meint damit, dass ihre Texte die Gedanken nicht langsam entwickeln, sondern auf überraschende und konzentrierte Weise hervorspringen lassen. Wie in keinem seiner Werke wird Jaspers in diesem Briefwechsel selbst von dieser spontanen und intensiven Art des Denkens angesteckt, und es verunsichert ihn, dass das Hin und Her der Briefe zwischen Politik, Philosophie und Lebensalltag nicht in der Form des gesprochenen, sondern des geschriebenen Wortes zum Aus-

druck kommt. Wie ein Leitmotiv zieht sich durch den gesamten Briefwechsel die Sehnsucht nach der Ruhe und dem Glück der persönlichen Begegnung und des Gesprächs unter vier Augen. Wirkliche Freiheit scheint es nur in dieser Sphäre zu geben, wo die Freundschaft in der sinnlichen Präsenz und dem unmittelbaren Sprechen ihre idealen Bündnispartner hat. Jaspers Gesprächsfähigkeit, deren Besonderheit Hannah Arendt beschreibt, kann sich offensichtlich nicht in der Schrift, sondern nur im gesprochenen Wort entfalten: „(...) die unvergleichliche Fähigkeit für das Gespräch, die herrliche Genauigkeit des Zuhörens, die ständige Bereitschaft, Rede und Antwort zu stehen, die Geduld, bei der einmal besprochenen Sache zu verweilen; ja mehr noch, die Fähigkeit, das sonst Verschwiegene in den Gesprächsraum zu locken, es sprechwürdig zu machen und so alles im Sprechen und Hören zu verändern, erweitern, verschärfen – oder, wie er selbst am schönsten sagen würde, zu erhellen.“¹¹

Auch Hannah Arendt äußert gelegentlich, dass sie Briefeschreiben für einen gefährlichen Unfug hält. Das Geschriebene lässt viele Deutungsmöglichkeiten zu, Missverständnisse eingeschlossen, und die Ferne ist der Raum, in dem sich die Missverständnisse ungehindert ausbreiten können. Was jedoch Missverständnis genannt wird, ist nichts anderes als der Eintritt des Anderen in den Dialog. „Man müsste imstande sein, den Gang des Sprechens

selbst gleichsam darzustellen“, schreibt sie, und meint damit die einmalige Gestik des Körpers. Sie ist einmalig deshalb, weil sie nur in der Wahrnehmung des anderen existiert und daher wie keine andere Ausdrucksform auf den anderen angewiesen ist. Durch sie wird ein Raum des Dialogs geschaffen, in dem beide Gesprächsteilnehmer das Besondere und unvergleichlich Individuelle zum Angelpunkt ihrer Aufmerksamkeit machen.

Doch gerade das Personenhafte, jene komplexe Mischung aus Gestik und Sprechen, ist schwer zu fassen. Nicht von ungefähr vergleicht Hannah Arendt es mit dem griechischen „daimon“, der „den Menschen zwar sein Leben lang begleitet, ihm aber immer nur von hinten über die Schulter blickt, und daher nur denen sichtbar wird, denen der Betreffende begegnet, niemals ihm selbst.“¹² Dieser daimon hat in der Freundschaft mit Mary McCarthy sein willkürliches Spiel getrieben.

Wenn sich Hannah Arendt an Mary McCarthy, die amerikanische Freundin, wendet, dann ist es möglich, in diesem fremden Land anzukommen. In dem Dialog mit der Freundin vergewissert sie sich einer Zugehörigkeit, die ihr die Distanz gegenüber der amerikanischen Gesellschaft erlaubte. Mit Mary McCarthy gab es ein gemeinsames politisches Engagement, sie unterstützten sich wechselseitig, wenn sie durch ihre Publikationen in die Kritik der Öffentlichkeit gerieten: „Wir erkennen einander an dem,

was gefällt und was nicht gefällt“, schrieb Hannah Arendt.

Dass zwei einander gefallen, in dem, was sie denken und tun und darüber hinaus als Personen, das kann zwar niemals genau definiert werden, aber es ist dennoch etwas sehr Verlässliches, so dass Hannah Arendt Mary McCarthy Gedanken anvertrauen kann, die niemand anderes als sie verstehen würde. Im Gegensatz zum Briefwechsel mit Jaspers wirken die zwischen Hannah Arendt und Mary McCarthy hin- und hergeschickten Briefe spontaner und lebhafter. Dass die Briefe dennoch nicht so einfach auf den Weg zu der Freundin gebracht werden konnten, lässt sich an folgendem Phänomen ablesen: Fast jeder Brief wird mit einer Reflexion über das Briefeschreiben begonnen. „Seit Monaten will ich Dir schreiben, aber nur einen Brief, der Deiner würdig ist. Doch ich zweifle, dass die Zeit dafür je kommt, also schreibe ich einfach so ein paar Zeilen.“ (Mary McCarthy) – „Ich schreibe nicht, um einen Brief zu schreiben, sondern um alles zu tun, damit ich einen bekomme.“ (Hannah Arendt) – „Ich wollte Dir den ganzen Herbst über schreiben und habe es immer wieder aufgeschoben, bis ich Zeit haben würde, für einen guten Brief. Lang und interessant. Nun habe ich meinen Ehrgeiz gemäßigt, einfach ein Brief.“ (McCarthy) – „Wie gut, einen Redebrief von Dir zu bekommen! Ich rede zurück, lasse alles andere liegen – all die unerledigten Briefschulden.“ (Arendt)

Gute Briefe, die nie zustande kommen, Rede-Briefe und imaginäre Briefe, die nicht geschrieben werden, immer geht es darum, dass der eigentliche Brief noch im Kommen ist. Erst er wird zum Ausdruck bringen, was die Freundschaft zwischen den beiden Frauen ausmacht. Tatsächlich werden aber nur Provisorien hin- und hergeschickt, weil der Brief gar nichts anderes sein kann als ein Fragment. Die Briefe exponieren immer wieder den Gedanken vom Wunder der Präsenz, der tatsächlichen Begegnung. Es liegt eine ironische Verkehrung darin, dass das Missverständnis gerade nicht als Folge eines Briefs einbricht, sondern während eines Wiedersehens. Nach einem Besuch Hannah Arendts zeigt Mary McCarthy sich bestürzt über den schnellen und schroffen Abschied. „Es war traurig, Dich am Flughafen durch die Tür gehen zu sehen, ohne dass Du Dich noch einmal umgedreht hast. Etwas geschieht oder ist geschehen mit unserer Freundschaft.“¹³

Hannah Arendt antwortet sofort und die entscheidende Botschaft ist weniger der Inhalt als die Schnelligkeit, mit der sie ihre Antwort zu übermitteln wünscht. Sie vertraut sie in einer paradoxen Geste dem Brief an. Nicht, dass sie plötzlich der Meinung wäre, der Brief könne einen direkten Weg zwischen Herz und Buchstaben herstellen. Aber unwillkürlich wird das bedeutsam, was sonst als Quelle des Missverstehens angesehen wurde: die Entfernung. War im Medium der

direkten Verständigung das Missverständnis nicht zu entwirren, so bot der Brief eine Chance. Denn der Brief lässt sich Zeit und gibt Zeit, Zeit zum Nachdenken: „Ich komme gerade nach Hause und finde Deinen Brief, und es ist zu spät, um anzurufen. Morgen vormittag muss ich in die Stadt, also wird es zu früh sein zum Telefonieren. Deshalb schreibe ich und bin noch sprachlos und werde es wahrscheinlich bleiben. (...) Ich weiß nicht, warum ich mich auf dem Flughafen nicht mehr umgedreht habe. Ich war sehr traurig, trotz Deiner Vorstellung von meiner splendid solitude. Ich bin natürlich einsam, wie jeder es in meiner Lage wäre. Du aber magst recht haben oder nicht, Deinen Freunden zu misstrauen, aber mir könntest Du doch wirklich nicht misstrauen – oder doch?“¹⁴ Diese Frage, die sich so plötzlich und elementar stellt, erscheint unwirklich gemessen an der langen Dauer der Freundschaft. Dennoch ist sie nicht gegenstandslos, denn sie erinnert daran, dass Freundschaften und Briefe sich auf den Weg ins Ungewisse machen. Es bedarf daher einer Vielfalt von Erfindungen, um dem Verhältnis von Nähe und Ferne eine wahrnehmbare, wenn auch nicht fixierbare Gestalt zu geben. So entstehen bewegliche Orte der Begegnung, die wie in einem frei schwebenden Netz schwingen, Orte, an die die weit entfernte Freundin nahe herangeholt wird, und Orte, von denen man sich in verschiedene Richtungen entfernen kann, ohne dass der Faden des Gesprächs reißt.

Auch im Briefwechsel mit dem jüdischen Freund Kurt Blumenfeld, der 1945 endgültig nach Palästina gegangen war, streben alle Briefe dem Wiedersehen zu. Aber anders als im Verhältnis zu Mary McCarthy und Karl Jaspers wird dieses Wiedersehen ständig hinausgeschoben. Über die von beiden genannten Hindernisse hinaus (die große Entfernung, die fehlenden finanziellen Mittel, die beruflichen Verpflichtungen) gibt es noch einen verschwiegenen Grund: dass die Ferne eher durch den Brief überbrückbar war. Die politischen Differenzen in der Beurteilung des Zionismus und der Politik in Israel erforderten die Distanz, die der Raum sein kann für eine Vielfalt von Möglichkeiten, mit diesen Differenzen umzugehen: sich Zeit zu lassen bei der Zuspitzung der Widersprüche, über Umwege sich erneut anzunähern, bis der direkte Weg wieder gewählt werden konnte. Das glücklichste Zusammentreffen mit Kurt Blumenfeld war zweifellos ihre erste Begegnung 1926 in Heidelberg, wo Kurt Blumenfeld, der damals schon ein bekannter zionistischer Politiker war, einen Vortrag über Antisemitismus hielt und ihr im Überschwang des gelungenen Gesprächs miteinander seinen Vortrag schenkte. Kurt Blumenfeld motivierte Hannah Arendt nicht nur dazu, sich politisch mit dem Antisemitismus auseinanderzusetzen und eine ihr gemäße politische Orientierung zu finden. Er inspirierte sie darüber hinaus zu einem neuen Lebensstil, zu einer unbekümmerten Überschreitung bürgerlicher Normen, die zwar nie

so ernst gemeint war, aber doch mit soviel Lust gelebt wurde, dass man in ihr eine Botschaft erkennen kann. Zigarre rauchend (die ersten Zigarren waren von Kurt Blumenfeld), von den zionistischen Freunden zur „Pallas Athene“ gekürt, in die politische Debatte mit Vorträgen über den Antisemitismus eingreifend - das war in jeder Hinsicht eine andere und abenteuerlichere Welt im Berlin Anfang der 30er Jahre als die akademische, zu der sie zuvor in Marburg bei Heidegger und in Heidelberg bei Jaspers gehört hatte. Die Zionisten um Kurt Blumenfeld, zu denen Robert Weltsch, Siegfried Moses, Georg Landauer und Salman Schocken gehörten, waren alles andere, nur keine Parteipolitiker. Sie ähnelten eher der peer-group, die Hannah Arendt in ihrem Rosa Luxemburg-Essay als ein durch Freundschaft und politisches Engagement verbundenes Zusammentreffen von selbstbewussten Nonkonformisten schilderte, die es nicht nötig hatten, sich mit Haut und Haar einer Ideologie zu verschreiben. Politisches Engagement in diesem Kontext war für Hannah Arendt weniger eine moralische Verpflichtung, die man auf sich nehmen musste. Vielmehr unternahm sie ihre Aktivitäten in jenem politischen Geist, der sie auch später unwiderstehlich dahin drängte, sich zwischen alle Stühle zu setzen. Nichts rief ihren Widerspruch stärker hervor, als das selbstgefällige und bildungsbeflissene Einverständnis, die freiwillige Gleichschaltung, die mit Anspruch auftrat.

Dass sie und Kurt Blumenfeld 1933 nicht nur als Verfolgte in Opposition zum Nazi-Regime traten, sondern weil ihnen die Welt des Untertanen zutiefst zuwider war, gehörte für beide zu den unverlierbaren Erfahrungen, auf die sie immer wieder zurückkamen und die in der Vorstellung vom individuellen jüdischen Paria ihren Niederschlag fanden. Nur zu Kurt Blumenfeld bestand das geheimnisvolle Band eines Wissens, das ihrer gemeinsamen jüdischen Herkunft entsprang, das aber nie definiert werden konnte. Hannah Arendt umschrieb es in ihrer Biographie über Rahel Varnhagen mit dem Satz: „Nur die Galeerensklaven kennen sich.“ Sie waren beide selbstbewusste Juden und bekannten sich ganz selbstverständlich zu ihrer jüdischen Herkunft, ohne in die jüdische Tradition zurück zu wollen. Diese Selbstverständlichkeit stellte für beide eine unverzichtbare politische Tugend dar, um in einer Welt, die sich extrem anfällig für Ideologien zeigte, Unabhängigkeit, Realitätssinn und Verantwortungsgefühl zu bewahren. Als Folge dieser Haltung hat sich zwischen ihnen ein einzigartiger Diskussionsstil entwickelt, der sich rückhaltlos in einem doppelten Sinne gab: ohne Absicherung durch herrschende Meinungen und Traditionen und ohne die Sicherheit, die eine fraglose politische und kulturelle Identität vermittelt.

Ihr Dialog und ihr Interesse aneinander beruhten vor allem auf ihrer wechselseitigen persönlichen

Zuneigung. Sie gerade erschien in den finsternen Zeiten als das einzige Unterpfand, auf das Verlass war. Darin stimmten beide überein. Andererseits war Freundschaft, wie Hannah Arendt schrieb, nur noch „auf des Messers Schneide“ zu haben. Das Risiko gingen beide ein, weil sie der Meinung waren, dass allein die immer neu beginnende kritische Diskussion realistische Einsichten vermitteln und nur auf diese Weise Lehren aus der Vergangenheit gezogen werden konnten.

Diese anspruchsvolle Haltung, die eher eine anstrengende und schwierige Gangart des Schreibens erwarten lässt, hat unbeschwertere und leichte Briefe hervorgebracht, die direkt auf den Weg geschickt werden konnten. Auch hier lässt der Unterschied zum Briefwechsel mit Jaspers das Besondere des Dialogs mit Blumenfeld deutlicher hervortreten. Gegenüber Jaspers, der nur ein Jahr älter war als Blumenfeld, wahrte Hannah Arendt immer eine respektvolle Distanz. Was sie und Jaspers verband und zu gleich trennte, war das umfassende philosophische Wissen. Ihr Gespräch wurde gleichsam durch die vielen philosophischen Reflexionen über das, was ein Dialog sein konnte, gerastert. Selbst dann, wenn sie über aktuelle politische Fragen diskutierten, waren sie sich dessen gewiss, dass ihre eigentliche Heimat das Denken und nicht das politische Handeln war. Kurt Blumenfeld dagegen war Organisator einer politischen Bewegung. Denken hatte für ihn

immer eine praktische Dimension. In dem Briefwechsel wird das gegenüber Hannah Arendt mehrmals hervorgehoben, mal in bewundernder, mal in kritischer Distanz. Er hat jedoch ebenso wie Arendt Theorie und Politik nicht identisch gesetzt. Blumenfeld war ein Wanderer zwischen verschiedenen Welten, nur dass er weitaus müheloser von einer in die andere wechselte, während für Hannah Arendt die Existenz als Politikerin eine unvorstellbare Möglichkeit blieb. Der spontane und plötzliche Übergang ist daher ein Kennzeichen seines Stils, und Arendt konnte ihm darin folgen, weil für sie der Traditionsbruch in der Moderne ein Denken erforderte, das bereit ist die geltenden geistigen Ordnungen zu verlassen und auf überraschende Erfahrungen mit neuer Aufmerksamkeit zu reagieren. Der akademischen Welt mit ihren hierarchischen Ordnungen und Einteilungen standen sie beide überaus skeptisch gegenüber.

Dennoch war die Freundschaft mit Kurt Blumenfeld unter allen Freundschaften Hannah Arendts diejenige, die der stärksten Zerreißprobe ausgesetzt war. Die Auseinandersetzungen, die zu meist durch eine Publikation Hannah Arendts zum Zionismus ausgelöst wurden, waren so heftig, dass Kurt Blumenfeld an einen Freund schrieb: „Es ist ein Kampf auf Leben und Tod.“ Am Ende des Lebens von Kurt Blumenfeld geriet die Freundschaft zwischen beiden doch noch in eine unlösbare Krise. Unlösbar deshalb, weil

ihnen keine Zeit mehr blieb, sich voneinander zu entfernen, wie sie es in ähnlichen Situationen getan hatten, um die emotionale Energie für eine erneute Begegnung zurückzugewinnen. Als Hannah Arendts Bericht über den Eichmannprozess im „New Yorker“ erschien, lag Kurt Blumenfeld bereits in einem äußerst gefährdeten Zustand im Krankenhaus. Er hat den Bericht nicht mehr lesen können. Was er darüber wusste, beruhte auf Berichten von anderen. Aufgrund dieser Berichte soll er mehrmals den Wunsch geäußert haben, sich öffentlich von Hannah Arendt zu distanzieren. Arendt hat, als sie davon erfuhr, sofort alles stehen und liegen lassen und ist nach Israel geflogen, um mit Kurt Blumenfeld zu sprechen. Ob eine Versöhnung stattgefunden hat, bleibt ungewiss. Arendts Trauer über diese Ungewissheit zeigt sich in der großen Behutsamkeit, mit der sie sich danach in den ebenfalls gefährdeten Freundschaften mit Hans Jonas und Robert Weltsch verhielt. Sie gab klar zu erkennen, wie sehr sie wünschte, dass die Freundschaft Vorrang habe möge, die sie nach einem Ausspruch Ciceros: „Ich bekenne vor dem Himmel, dass ich es vorziehe, mit Plato zu irren, als mit seinen Gegnern recht zu haben“, als eine Art humanistischen Überschuss in den Beziehungen der Menschen interpretierte. Fünf Jahre später notierte sie in ihr Denktagebuch: „Heute Nacht träumte ich von Kurt Blumenfeld - ich denke, zum ersten Mal in meinem Leben. Ich traf ihn im Traum unerwartet auf einer

schönen Brücke im Wald. Er nahm die Zigarre aus dem Munde, um mich zu küssen. Ich sagte: ‚Bist du es auch? Ich kann mich doch nicht von einem fremden Mann küssen lassen.‘ Aber lachend. Wusste im Traum nicht, dass er tot ist. Wachete lachend auf. Aus Freude über das unerwartete Wiedersehen.“¹⁵ Fünf Jahre nach Blumenfelds Tod träumt Hannah Arendt die glückliche Lösung eines Konflikts, die ihr in der Realität des Tages nicht mehr gelungen war. Obwohl die Frage: „Bist du es auch?“, Unsicherheit über die Bedeutung des Kusses verrät, bleibt die Atmosphäre im Traum entspannt und versöhnt, und wie der „Traumweltherrscher“ Heine, den sie beide geliebt hatten und dessen unabhängiges Urteilsvermögen für sie zu dem Wichtigsten der jüdischen Tradition in Europa zählte, schiebt sie durch ihr Lachen die Last, die ihr der Konflikt auferlegt hatte, ein wenig zur Seite und gibt der Ungezwungenheit Raum, die das Herzstück ihrer Freundschaft mit Kurt Blumenfeld gewesen war.

Anmerkungen

- 1 Hannah Arendt: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede am 28. September 1959 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises. EVA Reden Bd. 27, Hamburg 2000, S. 42f.
- 2 Hannah Arendt an Kurt Blumenfeld, 2. August 1945, in: Hannah Arendt-Kurt Blumenfeld: „... in keinem Besitz verwurzelt“. Die Korrespon-

- denz, hrsg. von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling, Hamburg 1995, S. 23.
- 3 Hannah Arendt, Aufklärung und Judenfragen, in: H.A.: Die verborgene Tradition, Frankfurt am Main 1976, S. 112 und 111.
 - 4 Hannah Arendt: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, a.a.O., S. 46.
 - 5 Hannah Arendt - Kurt Blumenfeld: „... in keinem Besitz verwurzelt“, a.a.O., S. 37.
 - 6 Hannah Arendt, Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969, hrsg. von Lotte Köhler und Hans Saner, München-Zürich 1985, S. 59.
 - 7 Ebd., S. 95.
 - 8 Ebd., S. 65.
 - 9 Ebd., S. 106 und 127.
 - 10 Ebd., S. 391 und 393.
 - 11 Hannah Arendt, Laudatio auf Karl Jaspers, in: H.A.: Menschen in finsternen Zeiten, hrsg. von Ursula Lutz, München 1989, S. 96.
 - 12 Hannah Arendt: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981, S. 169.
 - 13 Hannah Arendt, Mary McCarthy: Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975, München 1995, S. 518.
 - 14 Ebd., S. 519.
 - 15 Hannah Arendt: Denktagebuch. 1950-1973, Bd. 2, München 2002, S. 701.

Ursula Apitzsch

Die Aporien der Menschenrechte und das „Denken des Anderen“ - Hannah Arendt und Julia Kristeva

Hannah Arendt, die im Oktober 2006 100 Jahre alt geworden wäre, wurde in Linden bei Hannover als Kind preußischer Eltern in eine Königsberger Kaufleute-familie hineingeboren, in der es natürlich zu sein schien, jüdisch zu sein, aber nicht wesentlich, sich als jüdisch darzustellen. „Wenn ich überhaupt aus etwas ‚hervorgegangen‘ bin“, so formulierte Arendt später einmal, „so aus der deutschen Philosophie.“^{1a} Hannah Arendt studierte in Berlin, Marburg und Freiburg Philosophie unter anderem bei Martin Heidegger und Edmund Husserl und promovierte bei Karl Jaspers mit einer Arbeit über den christlichen Denker Augustinus. Nach ihrer Flucht aus Nazi-Deutschland war Hannah Arendt von 1933 an staatenlos.^{1a} 1951 erhielt sie die amerikanische Staatsbürgerschaft.

Die Frage, die Hannah Arendt ihr ganzes Leben lang eindringlich formuliert und variiert hat und die sich heute ebenso dramatisch aufgelöst stellt wie zu ihrer Zeit, lautet: Gibt es ein Recht auf Menschenrechte, und wer ist die Instanz, die dieses fundamentale Recht für die Individuen durchsetzen kann? Anders gesagt: Sind Menschenrechte als Rechte „des Menschen“ immer

nur abstrakt im Sinne der Aufklärung als Gebot der Vernunft und ethisches Postulat zu formulieren, oder gibt es universale Dimensionen menschlichen Zusammenlebens, die auch historisch konkret als materiales Fundament der Menschenrechte jedes Individuums gelten könnten? Nicht nur den abstrakten Begriff „des Menschen“ hält Arendt für höchst ungeeignet, um konkrete Rechte zu formulieren, sondern auch abstrakte Gruppenidentitäten wie „Volk“, „Nation“ oder „Ethnie“. Dies belegt ein Brief, den sie nach dem Krieg an Gershom Scholem schreibt, nachdem dieser ihr mangelnde Liebe für das jüdische Volk vorgeworfen hatte.

„Ich finde es störend, dass Sie schreiben: ‚Ich betrachte Sie als eine Tochter unseres Volkes, ganz und gar, und nichts anderes.‘ Die Wahrheit ist, dass ich nie behauptet habe, etwas anderes, noch eine andere, als ich bin, zu sein, ich habe nicht mal die Versuchung dazu empfunden. Es ist, als ob man sagen würde, dass ich ein Mann und keine Frau bin, also eine unsinnige Aussage. (...) Ich habe nie in meinem Leben irgendein Volk oder eine Gruppe ‚geliebt‘ - weder das deutsche, noch das französische, noch das

amerikanische Volk, noch die Arbeiterklasse, noch irgendetwas derartiges. Ich liebe ‚nur‘ meine Freunde, und die einzige Art Liebe, die ich kenne und an die ich glaube, ist die Liebe zu Personen.“^{1b}

Wie ist dann aber nach Arendt der fundamentale Schutz der Person zu gewährleisten, wenn nicht über die Kategorie der Zugehörigkeit zu Nation oder Volk? Ich möchte diese Frage unter drei Aspekten untersuchen. In Anlehnung an Hannah Arendts Werk, insbesondere ihr großes Buch über „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“², das am Ende des 2. Weltkriegs in den USA entstanden ist, möchte ich *erstens* dem Gedanken der Zwiespältigkeit des Nationalstaats im Zusammenhang mit dem Problem der Geltung der Menschenrechte nachgehen. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, ob das Menschenrecht auf Rechte auch die Staatsbürgerschaft einschließt. *Zweitens* möchte ich Julia Kristevas Vorstellung des „Anderen“ nachvollziehen, die im Anschluss an eine von ihr rekonstruierte Tradition von Herder zu Freud die Logik und universale menschliche Qualität des „Fremden“ entdeckt und als Grundlage und Konsequenz eines allgemeinen Menschenrechts jenseits der Dialektik nationalstaatlicher Garantien und Grenzen reklamiert. *Drittens* schließlich möchte ich Arendts pragmatische und höchst aktuelle Frage wieder aufgreifen, ob angesichts der politischen Entwicklung des 20. Jahrhunderts

lediglich die resignative Konsequenz zu ziehen sei, dass ein abstraktes Menschenrecht gar nichts wert ist, da es die Menschen nicht davor schützt, als „Überflüssige“ oder beliebig zu Erniedrigende betrachtet zu werden.

1. Die Dialektik des Nationalstaats und die Aporien der Menschenrechte

Der Prozess, den Hannah Arendt als Dialektik des Nationalstaats insbesondere seit dem 1. Weltkrieg beschrieben hat, besteht darin, dass einerseits der Nationalstaat als einziger wirksamer Garant der Einhaltung von Menschenrechten erscheint, andererseits sich in allen historischen Nationalstaaten – mit der vielleicht einzigen Ausnahme der Schweiz – ein bestimmter sich ethnisch definierender Bevölkerungsteil zum Staatsvolk erklärt und die übrigen Bevölkerungsgruppen gegenüber diesem Staatsvolk als „Anderer“, als so genannte ethnische Minderheiten definiert. Insofern und insoweit diese ethnischen Minderheiten als Bedrohung des dominanten Staatsvolkes angesehen werden, spricht man ihnen die mit der Staatsbürgerschaft verbundenen Rechte mehr oder weniger ab, ja es kommt paradoxerweise gerade im Verlaufe der Entwicklung der modernen Nationalstaaten im Anschluss an die Ergebnisse des 1. Weltkriegs erstmals in großem Maße zum Verlust der Staatsangehörigkeit

überhaupt und in deren Gefolge zur Staatenlosigkeit vieler Menschen. Hannah Arendt hat diese Produktion der Staatenlosigkeit als das dramatische und bis heute ungelöste Problem der Nationalstaaten analysiert. Mit der Entstehung von Minderheiten und Staatenlosen verbunden ist die Tendenz, dass Staaten die Geltung von Menschenrechten nicht nur gegenüber Eindringlingen und Einwanderungen nach außen rigide abschirmen, sondern dass sie das Prinzip national differenzierter Menschenrechte auch nach innen wirksam werden lassen.

„Die Verwirklichung des nationalstaatlichen Prinzips in ganz Europa hatte nur eine weitere Diskreditierung des Nationalstaates zur Folge; es konnte nur einem Bruchteil der betroffenen Völker nationale Souveränität geben und zwang diese, da ihre Souveränität überall gegen die enttäuschten Aspirationen anderer nationaler Gruppen durchgesetzt war, von vornherein in die Rolle des Unterdrückers. Die unterdrückten Gruppen wiederum wurden gerade durch diese Regelung in ihrer Überzeugung bestärkt, dass Freiheit ohne nationales Selbstbestimmungsrecht und volle Souveränität nicht möglich sei, und fühlten sich daher nicht nur in ihren nationalen Aspirationen getäuscht, sondern um das, was sie für Menschenrechte hielten, betrogen. Und für dieses Gefühl konnten sie sich auf nichts Geringeres als die Französische Revolution berufen, welche die Tradition des Nationalstaates ei-

gentlich begründet hat, und zwar mit der Gleichsetzung von nationaler Souveränität und Genuss der Menschenrechte.“³

An die Stelle der durch Geburt erworbenen Adelsprivilegien hatte die Französische Nationalversammlung die Vorstellung einer gewollten und freien Vereinigung gesetzt. Hannah Arendt jedoch leitet das, was sie die „Aporien der Menschenrechte“ nennt, aus der Tatsache der historischen Verquickung von Volkssouveränität und Menschenrechten her, die sie bereits in dieser ersten Erklärung der Menschenrechte ausmacht.

„Die Fragwürdigkeit dieser Verschmelzung liegt darin, dass der Mensch sich kaum als ein von allen Autoritäten gelöstes und aus allen Bindungen herausgelöstes, völlig isoliertes Wesen etabliert hatte, das seine ihm eigentümliche Würde, die neue Menschenwürde, nur in sich selbst vorfand, ohne jeden Bezug zu einer anderen, höheren und umgreifenden Ordnung, als er aus dieser Isolierung auch schon wieder verschwand und sich in das Glied eines Volkes verwandelte. Die Paradoxie, die von Anfang an in dem Begriff der unveräußerbaren Menschenrechte lag, war, dass dieses Recht mit einem ‚Menschen überhaupt‘ rechnete, den es nirgends gab, (...), ja, dass dieses Recht der Natur selbst förmlich zu widersprechen schien, da wir ja ‚Menschen‘ nur in der Form von Männern und Frauen kennen, also der Begriff des Menschen, wenn er politisch brauchbar gefasst sein soll, die

*Pluralität der Menschen stets in sich einschließen muß.*⁴

Hannah Arendts Kritik der Bürgerrechtskonzeption des Nationalstaates ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund des Schicksals der europäischen Juden seit der Aufklärung. Juden sollten – so argumentiert sie – nicht emanzipiert werden, weil sie Menschen waren, sondern weil sie gleichsam Exempel einer europäischen Menschlichkeit waren. Als zwiespältig empfindet Arendt die alenthalben seit der Aufklärung zum Tragen kommende Tendenz, diese besondere Rolle nur an den so genannten „Ausnahmejuden“ festzumachen, d.h. bürgerliche Rechtsstellung an eine besondere Bildung zu knüpfen.

Herder könne als „Sprecher dieser ganzen Richtung“ gelten,

*„wenn er (...) den deutschen Juden die Bildung als Ausweg aus dem Judentum vorschlug, die Ablehnung der ‚alten stolzen Nationalvorurteile‘, durch die sie mehr als alle anderen ‚rein humanisiert‘ zu großem Nutzen für den ‚Bau der Wissenschaften‘, die Gesamtkultur der Menschheit werden würden.“*⁵

Die Tragödie der deutschen Juden liegt nun darin – nach Arendt –, dass Juden für sich selbst diese Definition von Judentum als Universalität akzeptierten. „Die Ausnahmejuden der Bildung (...) hätten alle von sich sagen können“, so Arendt, „dass sie sich als Ausnahmejuden von Goethes Gnaden fühlten.“⁶ Goethes Vorstellung von Weltliteratur, derzufolge Menschen nicht nur

synchron über Kulturen, sondern auch diachron über Jahrhunderte hinweg miteinander in Beziehung treten konnten, wurde zu dem Bild von kultureller Universalität, an das Juden des frühen 19. Jahrhunderts in Deutschland sich assimilierten. 1847 jedoch, unter historisch radikal geänderten Bedingungen, legte die preußische Regierung ein neues Emanzipationsgesetz vor, in dem sich gerade die jüdischen Intellektuellen als eigentlich „überflüssig“ erwiesen. Mit bitterem Sarkasmus kommentiert Arendt diesen Vorgang.

*„Hier entstand die bekannte Unterscheidung zwischen Juden, die man wünschte und brauchte, und solchen, die unerwünscht blieben. Unter dem Vorwand, dass der Staat wesentlich eine christliche Institution christlicher Völker sei (...), kam man zu der für alle annehmbaren Lösung, die jüdischen Bankiers und Geschäftsleute weiterhin der speziellen Protektion des Staates zu versichern und die jüdische Intelligenzschicht gleichzeitig von allen Positionen in Staats- oder freien Berufen auszuschließen.“*⁷

Mit der Tragödie des europäischen Judentums ist für Arendt zugleich das von ihm verkörperte Modell der Begründung universaler Menschenrechte untergegangen. Vorgezeichnet hat diesen Untergang nach Arendt bereits exemplarisch die Gestalt der Rahel Levin-Varnhagen, die, nachdem das in ihrem Salon gefeierte Modell von Gleichheit gescheitert war, am Ende ihres Lebens sich zum jüdischen Paria-Sein bekannte.

Es stellt sich schließlich für Arendt die Frage, ob es überhaupt so etwas wie unabdingbare Menschenrechte gibt, „d.h. Rechte, die unabhängig sind von jedem besonderen politischen Status und einzig der bloßen Tatsache des Menschseins entspringen.“⁸ Außerhalb einer durch Nationalität definierten Zugehörigkeit stehend, wurde der Fremde, selbst wenn er dauerhaft im Ankunftsland lebte, zum grundsätzlich und naturhaft Fremden, der niemals denselben Rechtsstatus erlangen kann wie der Autochthone. Selbst eingebürgerte, so genannte „naturalisierte“ Einwanderer können nachträglich „de-naturalisiert“ und dadurch staaten- und rechtlos werden. Solche Regelungen wurden – bemerkt Arendt – nach dem Ersten Weltkrieg nach dem Vorbild der USA von einer Reihe europäischer Staaten vorgenommen, die De-Naturalisierung per Dekret einführten.⁹ Solche Maßnahmen zeigten, „dass die Staaten nicht bereit waren, naturalisierten Bürgern die gleichen, unveräußerlichen Rechte zuzugestehen wie denen, die auf dem nationalen Territorium geboren waren.“¹⁰ Sie hatten zur Folge, dass „immer mehr Menschen und immer mehr Volksgruppen erschienen, deren elementaren Rechte als Menschen wie als Völker im Herzen Europas so wenig gesichert waren, als hätte sie ein widriges Schicksal plötzlich in die Wildnis des afrikanischen Erdteils verschlagen.“¹¹

Hannah Arendt kommt zu der resignierenden Feststellung, dass der Begriff der Menschenrechte,

wie Burke als Kritiker der Französischen Revolution vorausgesagt hatte, in dem Augenblick zusammenbrechen würde, wo Menschen sich wirklich nur noch auf sie und auf keine national garantierten Rechte mehr berufen könnten. Vor dem Hintergrund der Erfahrung des Nationalsozialismus schreibt sie:

„Unsere neuesten Erfahrungen (...) scheinen gleichsam experimentell zu beweisen, dass Menschenrechte nichts sind als eine sinnlose ‚Abstraktion‘, dass sich Rechte wie eine ‚überkommene Erbschaft‘ tradieren, die man Kindern und Kindeskindern weitergibt wie das Leben selbst, und dass es politisch sinnlos ist, seine eigenen Rechte als unveräußerliche Menschenrechte zu reklamieren, da sie konkret niemals etwas anderes sein können, als ‚die Rechte eines Engländers‘ oder eines Deutschen oder Welch anderer Nation immer.“¹²

Hannah Arendts resignativer und bitterer Analyse, während des zweiten Weltkriegs verfasst und in Amerika erstmals 1951 publiziert, wurde jedoch von Julia Kristeva vehement widersprochen, wobei sie teilweise Arendts Argumente gegen Arendt selbst anführt.

2. „Denken des Anderen“ als Grundlage des allgemeinen Menschenrechts?

Julia Kristeva ist – wie Hannah Arendt – Migrantin. 1941 in Sliven in Bulgarien geboren, emigrierte

sie 1965 nach Paris und widmete sich dort zunächst strukturalistischen linguistischen Untersuchungen. 1988 veröffentlichte sie ihr berühmtes Buch „Etrangers à nous-mêmes“¹³, das 1990 in Frankfurt in der Edition Suhrkamp unter dem deutschen Titel „Fremde sind wir uns selbst“ erschien. Auf dieses Buch werde ich mich im Folgenden vor allem beziehen. 2001 erschien bei der Philo-Verlagsgesellschaft der erste Band der Trilogie „Das weibliche Genie“, der Hannah Arendt gewidmet ist. Hier nimmt Kristeva nochmals in dem Kapitel „Die überflüssige Menschheit“ den Dialog mit Arendts Darstellung der Aporien der Menschenrechte auf.

Kristeva war sich mit Arendt darin einig, dass die Identifizierung von Mensch und Bürger, die in der französischen Nationalversammlung zweifellos zunächst zu einem der liberalsten Modelle von Fremdenrecht überhaupt geführt hatte, bereits im Verlaufe der Französischen Revolution, weiterhin aber auch im Verlaufe der Geschichte der europäischen Nationalstaaten insgesamt zu unlösbaren Problemen führte. Im Rückbezug auf Hannah Arendts Werk über „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ fragt auch sie danach, was aus jenen Völkern wird, die ohne eigene Regierung sind, die sie schützen könnte, was aus all jenen Menschen werden soll, die auf der Erde zu Wanderungen gezwungen werden. Menschenwürde scheint bislang in einer aus Staaten gebildeten Welt als

bloßes Mensch-Sein nicht realisierbar zu sein.

Angesichts dieser historischen Erkenntnis stimmt Kristeva mit Arendt zunächst auch darin noch überein, dass die Tradition des „Citoyen“ allein nicht ausreiche, „einen ethischen Wert zu postulieren, ohne ihn mit der historischen Gesellschaft und ihren historischen Wechselfällen zu vermengen“¹⁴. Dennoch mag sie sich mit Arendts resignativem Hinweis auf Burke letztlich nicht zufrieden geben. Sie hält Arendt entgegen:

„Die Nazis haben ihre Menschlichkeit nicht wegen der ‚Abstraktion‘ verloren, die der Begriff ‚Mensch‘ (die abstrakte Nacktheit (seines) Nichts - als - Menschseins) enthalten konnte. Im Gegenteil: Weil sie die hohe und abstrakte, die symbolische Vorstellung von Menschlichkeit verloren hatten und sie durch eine lokale, nationale oder ideologische Zugehörigkeit ersetzten, hat sich in ihnen die Bestialität breitgemacht und konnte gegen diejenigen, die diese Zugehörigkeit nicht hatten, ausgeübt werden. Im Gegensatz dazu hält die getroffene Unterscheidung zwischen einer ‚Menschlichkeit‘ (man kann diskutieren, ob sie ‚natürlich‘ oder ‚symbolisch‘ ist) und einer ‚Staatsbürgerschaft‘ an dem Anspruch einer überhistorischen Menschenwürde fest, wobei es allerdings darum geht, deren Inhalt über die optimistische Naivität des 18. Jahrhunderts hinaus zu differenzieren.“ Und weiter: *„Das Prinzip der Menschenrechte ist der Glaube der Aufklärung - in dem Sinn, in dem Hegel diesen*

Begriff als Gegenmittel gegen die Schreckensherrschaft verstand. Nur wenn man das Prinzip dieser universellen Würde aufrecht erhält - ohne sie in neuen nationalen, religiösen oder privaten Regionalismen zu zerstreuen -, könnte man ins Auge fassen, seinen Inhalt zu verändern, indem man den Erkenntnissen, die uns das Verhalten der Menschen über ihre Menschlichkeit offenbart, Rechnung trägt (...).“¹⁵

Um zumindest eine Richtung aufzuzeigen, in der dieser Anspruch einzulösen wäre, rekurriert Kristeva auf die Tradition eines „Denkens des Anderen“, die seit der Epoche der Französischen Revolution, aber dennoch jenseits des modernen Nationalstaatsdenkens entwickelt wurde, nämlich die aufklärerische Tradition von Kant über Hegel und Herder zu Freud. Sie sieht in Herder vor allem den Theoretiker, der den humanistischen Kosmopolitismus der Aufklärung aus seiner „geistigen Verschwommenheit“ herauslöst und es erlaubt habe, „das ‚Fremde‘ unter dem logischen und vertrauten Aspekt der Sprache und Kultur zu betrachten“¹⁶. Herder habe das „Vertrautmachen mit der als spezifischer Logik begriffenen Fremdheit“ zu seinem Anliegen gemacht. „Diese Lokalisierung der in der nationalen Sprache und Kultur erkannten, sogar positiv bewerteten Fremdheit taucht im Freudschen Konzept des Unbewussten, von dem der Meister aus Wien sagt, dass es der Logik jeder nationalen Sprache folgt, wieder auf.“¹⁷

Fremdheit, das uns Unheimliche, das Andere und der Andere werden produziert in den Sprachen der vielen besonderen Kulturen, aber diese Produktion folgt einer spezifischen Logik, nämlich der Logik des Unbewussten und seiner Projektionen, und diese Logik ist eine zutiefst menschliche und universale Logik. Zum Fremden machen wir das, was wir an uns selbst verdrängen, und wir projizieren es auf Andere, die wir in diesem Prozess erst zu uns unheimlichen, Angst einflößenden Fremden machen. Indem wir uns mit Freud dieses Prozesses bewusst werden, können wir uns das eigene Fremde wieder aneignen.

„Von nun an ist das Fremde nicht Rasse und nicht Nation. Das Fremde wird weder als heimlicher Volksgeist verherrlicht noch als störend aus der rationalistischen Urbanität verbannt. Als Unheimliches ist das Fremde in uns selbst: Wir sind unsere eigenen Fremden - wir sind gespalten. (...) Mein Unbehagen, mit dem Anderen - meiner Fremdheit, seiner Fremdheit- zu leben, beruht auf einer gestörten Logik (...) Es gilt, die Übertragung aufzulösen (...), damit ich mich ausgehend von dem anderen mit meiner eigenen Alterität - Fremdheit aussöhne“¹⁸.

„Fremde sind wir uns selbst“: diese Definition der Universalität des Menschlichen als der Logik der Hervorbringung des Anderen könnte möglicherweise den Fallen entgehen, in denen interkulturelle Diskurse sich üblicherweise verfangen: erstens nämlich

der Falle, den Anderen und das Andere als das schlechthin Unverständliche bis zu dem Punkt zu „tolerieren“, an dem es mich selbst – zumindest vermeintlich – existentiell bedroht; zweitens jener anderen Falle, das Andere lediglich als etwas verzerrtes, defizitäres Eigenes zu definieren, das in einem Prozess der Verwandlung, der Assimilation recht bald den Charakter des Anderen verlieren soll. Es ist nach Kristevas Vorstellung nämlich nicht die Sprache des Fremden, die in die Sprache des Eigenen, Vertrauten übersetzt werden soll, sondern das *eine* spezifische kulturelle Sprechen kann in ein *anderes* übersetzt werden, gerade weil und insofern beide der Logik der Produktion von Fremdheit folgen: Fremdes ist in anderes Fremdes übersetzbar. Der Prozess der gegenseitigen Anerkennung von Menschen als Menschen mit fundamentalen Rechten macht sich fest am Zustand der Ent-Fremdung, nicht am Nachweis der Identität mit einer besonderen, national oder ethnisch bestimmten dominanten Kultur und ihren „Werten“.

Unsere Frage an Kristeva lautet nun jedoch: Was kann die Ethik des Respekts vor der Logik der Fremdheit, des „Respekts für das Unversöhnbare“¹⁹ praktisch ausrichten? Was bedeutet konkret die Arbeit des Übersetzens „anderer“ Fremdheit in „eigene“ Fremdheit? Inwiefern stellt diese Anstrengung eine neue Lösung dar gegenüber Arendts provokativer Resignation?

3. Politische Perspektiven und Gefahren des Umgangs mit selbst produzierter Fremdheit

Durch die Definition des Fremden in einer gemeinsamen Tradition von Aufklärung und Romantik sieht Kristeva zusätzlich zu dem notwendigen Kampf um die Gleichstellung des Fremden als Bürger die Denkmöglichkeit gegeben, als Fremde miteinander zu leben. So schildert sie 1988 ihre Vision eines kommenden Europa: „Eine paradoxe Gemeinschaft ist im entstehen, eine Gemeinschaft von Fremden, die einander in dem Maße akzeptieren, wie sie sich selbst als Fremde erkennen.“²⁰ Kristeva erblickt darin die Möglichkeit des „inneren Kosmopolitismus der Nationalstaaten“, den „Mittelweg (...)“, den die demokratischen Gesellschaften schon jetzt in der Lage sind zu gehen, vor dem Nachsinnen über die Utopie einer Gesellschaft ohne Nationen“²¹.

Die Erfahrungen des letzten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts sowie das halbe Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts, die neuen ethnischen Abspaltungen und Kriege innerhalb und außerhalb Europas, lassen uns heute an einem solchen Optimismus zweifeln und den Blick noch einmal zurück auf Hannah Arendt richten.

Zweifellos sind die von Kristeva erläuterten Prozesse und analytischen Kategorien geeignet, die paradoxen Zuschreibungen eines neu in Europa sich ab-

zeichnenden Kulturkampfes und die Eigentümlichkeiten neuer Grenzziehungen zu verstehen. So macht etwa Kristevas Analyse die Logik der merkwürdigen Tests für Staatsangehörigkeits-Anwärter durchschaubar, die uns in diesen Tagen in Deutschland und anderen europäischen Ländern verwirren. Wie kann man – so werden sich mit mir viele Menschen gefragt haben – auf die seltsame Idee kommen, durch die Konfrontation muslimischer Männer mit dem Foto einer öffentlich am Strand den entblößten Oberkörper präsentierenden Frau, die Fähigkeit der Akzeptanz westlicher Werte testen zu wollen? Die Medien in Deutschland wollten uns dies in den letzten Jahren als durchaus plausible Möglichkeit nahe bringen. Der muslimische Mann soll beim Anblick dieses Fotos nicht etwa die allgegenwärtige mediale Ausbeutung des weiblichen Körpers assoziieren, sondern westliche Liberalität als positiven Wert. Hier handelt es sich um eine doppelte Projektion; es handelt sich gleichsam um die Herstellung eines Anderen des Anderen, die als vorgeblich Eigenes zurückgespiegelt wird. Die jahrhundertlang – und bis heute in vielen katholischen Ländern Europas – gebotene Verhüllung des weiblichen Körpers wird als eigene Geschichte eliminiert und als Verhüllung der islamischen Frau skandalisiert, indem ihr wiederum die entblößte westliche Frau entgegengestellt wird.

Kristeva selbst hat darauf aufmerksam gemacht, dass Han-

nah Arendt die Psychoanalyse zwar für eine zu szientistische – gleichsam zu rationale – Reduktion hielt²²; dennoch können wir feststellen, dass Arendt in ihrer historischen Analyse der Mechanismus der Verdrängung und Projektion nicht unbekannt war. Er spielt bei der Analyse der „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ eine entscheidende Rolle. Arendt betont jedoch im Unterschied zu Kristeva nicht die Perspektive gelingender Wiederaneignung abgespaltener Teile des Selbst, sondern deren katastrophales Scheitern im historischen Kontext des europäischen Imperialismus. Darauf hat insbesondere Sheila Benhabib in ihrem 1998 in deutscher Sprache erschienenen Buch über Hannah Arendt aufmerksam gemacht.²³ Sie unterstreicht Arendts Überzeugung,

„dass die Begegnung mit ‚nicht-europäischen anderen‘ im Zuge imperialistischer Eroberungen moralische und psychische Muster des Rassismus im Vorbewussten und Unbewussten europäischer Siedler erzeugte, die schließlich aus Übersee in die Heimatländer zurückgetragen wurden. (...) Das will heißen, der Imperialismus in anderen Ländern hinterlässt auch zu Hause (...) unauslöschliche Male. Der andere ist nicht außerhalb unserer selbst, er befindet sich nicht in einem anderen Land; durch die Erfahrungen mit der imperialen Herrschaft und mit dem Rassismus neigen wir dazu, uns den anderen im Innern, in unserer Mitte zu schaffen.“²⁴

Was schließlich nach Arendts Auffassung das europäische Bewusstsein für immer veränderte, war die Art und Weise der imperialistischen Vorherrschaft in Afrika. Arendt war davon überzeugt, dass zwischen dem „Herz der Finsternis“ in Europa – wie sie dessen Rassismus in Anlehnung an eine Erzählung Joseph Conrads nannte – und dem Bündnis des europäischen Kapitalismus mit Teilen des verdrängten und entwurzelten europäischen Mobs, der nach Afrika strömte, um dort sein Glück zu machen, „eine ursächliche Verbindung bestand“²⁵. Diese Verbindung war die zugelassene, von allen europäischen Ländern akzeptierte zivilisatorische Regression der Abenteurer und Siedler, die die Eingeborenen einerseits beliebig als Sklaven missbrauchen und niedermetzeln konnten, andererseits mit ihnen enge symbiotische Lebensbeziehungen eingingen. „Die Lebensweise der Eingeborenen wird demnach zu einer ständigen Versuchung, der Versuchung des Rückfalls in einen Zustand, in dem alles möglich ist, und ein beschränkter Ingenieur aus Europa kann sich in den Augen der gläubigen Eingeborenen zu einem Gott erheben.“²⁶ Mit einem Zitat aus Joseph Conrads „Herz der Finsternis“ erläutert Hannah Arendt: „aber das Erregende war gerade der Gedanke an ihre menschliche Natur, die gleiche Natur wie die unsrige, der Gedanke an unsere entfernte Verwandtschaft mit diesem wilden, lärmenden, brünstigen Treiben.“²⁷

Die Abenteurer projizieren ihre eigene Regression auf die afrikanischen Eingeborenen, denen sie im vollen Bewusstsein, dass es sich auch hier um Menschen handelt, jegliche Menschenrechte absprechen, indem sie sie in eine andere, die „schwarze“ Rasse verwandeln, die nichts mit der eigenen „Rasse“ gemein hat.

Arendt entwickelt hier erstmals den Gedanken, dass es einen Zustand der Regression in die Barbarei gibt, in dem „alles erlaubt“, und „alles möglich ist“, wie sie im dritten Teil der „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ im Zusammenhang mit den Nazi-Konzentrationslagern formulieren wird.²⁸ Bei der Produktion des gespenstischen Bildes vom afrikanischen Menschen durch den imperialistischen Mob in Afrika handelt es sich – im Unterschied zu der von Kristeva erläuterten Dialektik des „Fremden“ – um eine Abspaltung der eigenen Regressionswünsche, die den Anderen in ein Wesen anderer Natur verwandelt und die unversöhnbar ist. Benhabib sieht darin ein Ereignis „von globalem Ausmaß, (das) das europäische Bewusstsein für immer veränderte (...)“²⁹.

Arendt beendet ihr Buch über „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ jedoch nicht in totaler Hoffnungslosigkeit. Für sie liegt die Gefahr totalitärer Gewalthaber nicht darin,

„dass sie etwas Bleibendes errichten können. Totalitäre Herrschaft gleich der Tyrannis trägt den Keim ihres Verderbens in sich. (...) Ihre

Gefahr ist, dass sie die uns bekannte Welt, die überall an ein Ende geraten scheint, zu verwüsten droht, bevor wir die Zeit gehabt haben, aus diesem Ende einen neuen Anfang erstehen zu sehen, der an sich in jedem Ende liegt, ja, der das eigentliche Versprechen des Endes an uns ist.“³⁰ „Das einzige Gegenprinzip gegen diesen Zwang und gegen die Angst, sich selbst im Widersprechen zu verlieren, liegt in der menschlichen Spontaneität, in unserer Fähigkeit, ‚eine Reihe von vorn anfangen‘ zu können.“³¹

Damit kehrt Arendt zur Idee ihrer ersten philosophischen Arbeit, ihrer Dissertation über Augustinus, zurück, an die sie auch in ihrem Buch „Vita Activa“ von 1958 noch einmal angeknüpft hat: der Idee, dass die Definition des Menschlichen nur in der Tatsache der Geburt jedes Individuums und damit der Möglichkeit des Neuanfangs liegen kann. Neuanfang heißt: frei handeln zu können. Die Tatsache der Natalität, des Geborens, bedeutet biographisch, sich sprechend und handelnd wie in einer zweiten Geburt dem Anderen zu offenbaren und damit den Neuanfang zu bestätigen.³² Dies nun ist für Arendt die eigentliche Möglichkeit, den Anderen zu denken, nämlich in seiner Besonderheit, seiner „Andersheit“, der Möglichkeit, sich von anderen zu unterscheiden.³³ „Denken des Anderen“ bedeutet von Anfang an Pluralität und befreit aus der Spiegelung der Projektionen. Es ist der eigentliche Bereich des Politischen, des sprachlichen Umgehens mit dem Anderen in

einem konkreten, zivilen, öffentlichen Raum.

Dieser Anfang ist nicht voraussetzungslos. Die Möglichkeit, eine Biographie haben zu können, die sich zwischen Geburt und Tod erstreckt, setzt voraus, dass der eigene Lebensfaden in viele andere Fäden eingesponnen wird.

„Der Bereich, in dem menschliche Angelegenheiten vor sich gehen, besteht in einem Bezugssystem, das sich überall bildet, wo Menschen zusammenleben. Da Menschen nicht von ungefähr in die Welt geworfen werden, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugssystem menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus.“³⁴

Dieses konkrete „Bezugssystem menschlicher Angelegenheiten“ und die Möglichkeit des konkreten Sprechens ist es, die Arendt gegenüber allen Abstraktionen wie „der Mensch“, „der Staat“, „das Volk“ oder auch „die Frau“ verteidigt und zur Bedingung des individuellen biographischen Neuanfangs macht.

Es ist dies nun eine der Ideen, bei denen – wie Kristeva es ausdrückt – Arendt „unaufhörlich im Streit mit sich selbst“ zu liegen scheint.³⁵ Sie, die vehement die Verquickung von nationaler Zugehörigkeit mit dem Menschenrecht auf Staatsbürgerschaft kritisiert hatte, zog sich polemisch auf die Position des Menschenrechts als „right of an Englishman“ zurück. Dass dies für sie selbst eine unmögliche Position war, erhellt sich

bereits daraus, dass sie selbst weder „English“ noch „man“ war. Sie, die ein abstraktes Menschenrecht als nicht durchsetzbar kritisierte, begründete selbst politische Teilhabe mit dem universalsten aller menschlichen Prinzipien: dem Geborensein. Sie, die scharfe Kritikerin der Französischen Revolution, die ihre Bewunderung für die Rechtsgläubigkeit der amerikanischen Puritaner betont, begründet doch die Ansprüche alles Menschlichen in den Bezugssystemen öffentlichen Sprechens und der menschlichen Spontaneität, die wir als philosophisches Prinzip durch Arendts Augustinus, als politisches seit der Französischen Revolution kennen.

Wir können also am Ende sagen: Ja, Hannah Arendt hat versucht, eine Antwort auf die Aporien der Menschenrechte zu geben, die sie selbst so dramatisch dargelegt hat. Ja, es gibt eine universale Dimension menschlichen Zusammenlebens, die auch historisch konkret als materiales Fundament der Menschenrechte jedes Individuums gelten kann: Dies ist nicht ihr Menschsein, insofern sie Lebewesen sind, sondern insofern sie geboren sind, einen Vater und eine Mutter haben, ein Mann oder eine Frau sind und mit ihrer Geburt ein soziales Beziehungsgeflecht ebenso fortführen, wie sie mit ihrer Biographie einen neuen Anfang setzen. Menschen haben ein Recht auf Rechte, nicht weil eine Nation, ein Volk oder ein höheres Wesen ihnen diese garantieren könnte, sondern einzig und allein, weil

sie als konkrete individuelle und soziale Wesen in der Lage sind, diese Rechte sich gegenseitig zu garantieren. Dies ist die Aufgabe, die ihnen mit ihrer Geburt und in ihrer Biographie aufgegeben ist.

Arendt war sich bewusst, dass ihr großes Werk „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ ein einziges leidenschaftliches Widersprechen und deshalb notwendig voller Widersprüche war. Sie lebte in der „Angst, sich selbst im Widersprechen zu verlieren“ und nicht mehr genug Zeit zu haben, „von vorn anfangen“ zu können.³⁶ Hannah Arendt ist 1975 im Alter von 69 Jahren gestorben.

Lassen Sie mich mit einem aktuellen Kommentar schließen. Meines Erachtens leisten sowohl Kristevas Kosmopolitismus mit ihrer durch die Psychoanalyse aufgeklärten Hermeneutik des „Fremden“ als auch Arendts Beiträge zu Menschenrechten und dem „Denken des Anderen“ bedeutende Beiträge zur Klärung der – mit der Frage der Europatauglichkeit des Islam – wieder heftig in Gang gekommenen Debatte um die Voraussetzungen, unter denen der Erwerb der Staatsbürgerschaft durch Zugewanderte heute erwünscht ist. Dabei gehe ich davon aus, dass es sich bei Personen, die den Antrag auf Staatsbürgerschaft stellen können, um Menschen handelt, die bereits seit vielen Jahren legal in Deutschland leben und die prinzipiell auch ohne den Erwerb der Staatsbürgerschaft das Recht haben, weiterhin hier zu leben; dass es also nur im Interesse

der Bundesrepublik liegen kann, diese Menschen in den öffentlichen politischen Diskurs und die Entscheidungen über das Gemeinwesen einzubeziehen. Dies gilt umso mehr, als sehr viel weniger Einwohner in Deutschland den Antrag auf Einbürgerung stellen, als dazu berechtigt wären. Diese Menschen auf Dauer von der Staatsbürgerschaft auszuschließen, bedeutet im Prinzip eine interne Differenzierung des Staatsbürger - Status, wie Arendt sie für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg als bedrohlich für die europäischen Demokratien dargestellt hat. Einen Staatsbürger-test einzuführen, der aus doppelten Projektionen des jeweils „Anderen“ besteht und so genannte europäische „Werte“ produziert, in denen die Europäer selbst sich nicht wieder erkennen können, ist kontraproduktiv. In diesem Staatsbürgertest Wissen über Deutschland abzufragen, in dem die deutsche Geschichte als Neuanfang nach einer historischen Katastrophe ausgeblendet wird, ist eine Provokation, wenn ich andererseits erwarte, dass die Neubürger ihre Biographien in das Bezugsgeflecht anderer deutscher Biographien einbringen sollen. Die Verknüpfung des Staatsbürgertests mit Versprechungen - so sehr man deren Inhalt zustimmen mag - oder gar einem Eid, welche sich auf die Zeit nach dem Erwerb der Staatsbürgerschaft beziehen, lassen formal die Möglichkeit der künftigen De-Naturalisierung, das heißt des künftigen Verlustes der Staatsbürgerschaft, bereits bei deren Erwerb zu. Und eine letzte

Bemerkung: Alle mir bekannten Entwürfe für Staatsbürger-Tests versuchen die Neuankömmlinge auf ein abgeschlossenes Bild deutscher Kultur zu verpflichten. Es wäre hier hilfreich, Hannah Arendts Idee des „Neubeginns“ als die wesentliche Möglichkeit menschlichen Handelns im Gemeinwesen noch einmal zu bedenken.

Anmerkungen

- 1 Brief Hannah Arendts an Gershom Scholem, abgedruckt in: Neue Züricher Zeitung vom 20. Oktober 1963, zit. nach: Elizabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt 1991, S. 163.
- 1a: Vgl. Elizabeth Young-Bruehl, a.a.O., S. 173.
- 1b Der Briefwechsel zwischen Gershom Scholem und Hannah Arendt erschien auf Deutsch auch in: Aufbau, 20. Dezember 1963, S. 22f. (Vgl. Elizabeth Young-Bruehl, a.a.O., S. 691, Anm. 18).
- 2 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 1986 (dt. erstmals 1955; englischer Titel: The Burden of Our Time, London 1951).
- 3 Ebd., S. 430.
- 4 Ebd.
- 5 Ebd., S. 111.
- 6 Ebd., S. 118.
- 7 Ebd., S. 73.
- 8 Ebd., S. 456 ff.
- 9 Ebd., S. 437.
- 10 Ebd., S. 438.
- 11 Ebd., S. 455.
- 12 Ebd., S. 466.
- 13 Julia Kristeva: Etrangers à nous-mêmes, Paris 1988.
- 14 Julia Kristeva: Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt 1990, S. 167.
- 15 Ebd., S. 167 f.
- 16 Ebd., S. 195.

- 17 Ebd., S. 196.
- 18 Ebd., S. 197 f.
- 19 Ebd., S. 198.
- 20 Ebd., S. 213.
- 21 Ebd., S. 169.
- 22 Julia Kristeva: Das weibliche Genie. Das Leben, der Wahn, die Wörter, 1. Hannah Arendt, Berlin 2001, S. 78.
- 23 Sheila Benhabib: Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg 1998. (Originaltitel: The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, Sage Publications 1996.)
- 24 Ebd., S. 132.
- 25 Ebd., S. 146.
- 26 Ebd., S. 144.
- 27 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, a.a.O., S. 316.
- 28 Ebd., S. 679.
- 29 Sheila Benhabib: Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne, a.a.O., S. 141.
- 30 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, a.a.O., S. 730.
- 31 Ebd., S. 723.
- 32 Hannah Arendt: Vita Activa - oder Vom tätigen Leben. München 1989, S. 165.
- 33 Ebd., S. 164 f.
- 34 Ebd., S. 174.
- 35 Julia Kristeva: Das weibliche Genie. Das Leben, der Wahn, die Wörter, 1. Hannah Arendt, a.a.O., S. 198.
- 36 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, a.a.O., S. 723.

Dunja Melčić

Das Denken der Freiheit zwischen gestern und heute

Nur in der Öffentlichkeit, im gemeinsamen Raum, kann sich das politische Wesen des Menschen, kann sich Freiheit verwirklichen. Freiheit, so Hannah Arendt, entsteht nur im Handeln, im Bezug auf andere. In ihrem Politikverständnis sollten gerade nicht die privaten, persönlichen Sorgen den Ausschlag geben, sondern die „res publica“. Das entnimmt sie methodisch ihrer Auseinandersetzung mit der Antike. Wenn aber nun immer mehr Privatheit in den öffentlichen Raum einbricht, droht dann nicht eine unpolitische, also eine handlungsunfähige Gesellschaft?

Hannah Arendt hat das Denken bei Martin Heidegger gelernt. Denken ist zwar kein Handwerk, bei welchem man Handgriffe und Techniken lernen kann; aber es hat seine Regeln, Strukturen und eine methodische Strenge, auch wenn dies durch keine Messgeräte überprüfbar ist. Das lässt sich sehr wohl weitergeben. Heidegger war offensichtlich ein guter Lehrer. Viele Generationen seiner Schüler bezeugten dies. Hannah Arendt notiert selbst: „Das Denken ist wieder lebendig geworden ... Es gibt einen Lehrer; man kann vielleicht das Denken lernen.“¹ Zwei Themenbereiche

können leicht nachgewiesen werden, die im philosophischen Denken sowohl Heideggers als auch Arendts eine zentrale Rolle spielen und im Stil und in der Art des Zugriffs gewisse Übereinstimmung aufweisen. Der erste ist die Auseinandersetzung mit der Moderne und der zweite der Rückgriff auf die Antike, das heißt in erster Linie die griechische Philosophie.

Dabei muss man gar nicht einen direkten und im Einzelnen nachweisbaren Einfluss postulieren. Zutreffend scheint mir die Beobachtung des unlängst verstorbenen Kölner Philosophen Ernst Vollrath, dass Hannah Arendt „die Politik stets auch mit Augen gesehen“ habe, „die von der Philosophie sehend gemacht worden waren“.²

Die Übereinstimmung, die ich hier unterstreichen möchte, bezieht sich – grob gesprochen – auf Grundzüge im Denken beider. Bei seiner Auseinandersetzung mit der Moderne koppelt sich Heidegger mit dem phänomenologisch-ontologischen Ansatz von anderen Strömungen ab. Entsprechend schafft sich Hannah Arendt einen Zugang zum politischen Wesen der Moderne, der weitgehend frei vom Einfluss

der damals dominanten ideologischen und politischen Strömungen und Politiktheorien war. Mit diesem von Vorurteilen freien Ansatz wurde Hannah Arendt zur Pionierin des kritischen Totalitarismus-Denkens.

Von Heidegger hat sie die Methode des ursprünglichen Zugriffs auf die Phänomene gelernt und übertrug dann diese Methode auf die Sphäre des Politischen. Einer der zentralen Begriffe ihrer Analyse ist jener der „öffentlichen Tugend“. Er ist angesiedelt im Spannungsverhältnis der zwei zu unterscheidenden Seinsweisen des Menschen. Die eine ist die Existenz als privater Bürger und Mitglied der Familie, die in der Zurückgezogenheit von der Öffentlichkeit lebt; die andere Seinsweise ist die politische; das politische Wesen des Menschen verwirklicht sich in der Öffentlichkeit, *res publica*, eine Seinsweise, die Arendt mit der privaten Existenz der modernen Bürger in Kontrast setzt: „Die Verwandlung des Familienvaters aus einem an den öffentlichen Angelegenheiten interessierten, verantwortlichen Mitglied der Gesellschaft in den Spießbürger, der nur an seiner privaten Existenz hängt und öffentliche Tugend nicht kennt, ist eine moderne internationale Erscheinung.“³ Statt politisch zu agieren, verlegen die modernen Menschen demnach ihre privaten Interessen in die Öffentlichkeit und verlangen von der Politik, ihre sozialen Probleme zu lösen. Sie bekennt sich auch zu dieser Unmittelbarkeit des Zugriffs auf die Themen: „Wenn wir aus dem,

was geschieht und sich ereignet, Politik lernen wollen – und eine andere Lehre gibt es nicht –, so werden sich unsere Augen gewöhnen müssen, [im] ... Zwielflicht zu sehen.“⁴ Jürgen Habermas scheint dieses forsche Vorgehen nicht gefallen zu haben; mahnend ruft er in seiner Abrechnung mit Arendts Art zu denken Max Weber als Kronzeugen auf gegen die autonome Denkerin, deren Politikbegriff er attestiert, „auf moderne Verhältnisse unanwendbar“ zu sein.⁵ Doch das könnte genau anders liegen. Die Einschätzung hängt wohl davon ab, wie man die Moderne versteht, worin man ihre Gefahren und ihre Potenziale sieht.

Als Hannah Arendt in Marburg und Heidelberg studierte, stand die Frage der Krise Europas, der geistigen Krise der Moderne bei vielen Dozenten und in vielen Fächern im Brennpunkt. Der Einfluss der Katastrophe des Ersten Weltkrieges war unübersehbar. Heideggers Seminare und Vorlesungen nahmen unterschiedlich auf die Krise immer wieder Bezug. Heidegger ging dabei weit fundamentaler vor als die anderen Zeitgenossen. Damals entwarf er auch Perspektiven für einen neuen Anfang, und das hieß im Grunde: eine andere Moderne. Heidegger meinte, dass die erschütternden Erfahrungen des Weltkrieges Gründe lieferten für eine Wende aus der Krise – im und aus dem konkreten Leben.

Hannah Arendts Kritik der politischen Moderne hat eine ähnliche Doppelausrichtung: Sie

setzt sich einerseits mit der Moderne auseinander, weil sie in ihr eine Abwesenheit des Politischen diagnostiziert, und andererseits dafür ein, den der Moderne entsprechenden Raum der Freiheit zu etablieren. Sie erkennt dabei immer klarer, dass dafür nötig ist, anders zu denken. Die „gegenwärtige Krise“ nennt sie die „tiefestgehende Krise, die das Abendland seit dem Zusammenbruch des Römischen Reiches erfahren hat“. Diesem Zustand ist nicht mit „den platt gewordenen Regeln des gesunden Menschenverstandes, die keinem modernen Ereignis mehr adäquat sind“ beizukommen. „Der Verstiegtheit der Ideologien muss“ ein Weg entgegengestellt werden, der sich erst zeigt, wenn man es gelernt hat, „auf viele liebgewordene Gewohnheiten und Methoden zu verzichten“.⁶

Deshalb greift sie auf die philosophischen Auseinandersetzungen mit der Politik der Antike zurück und lässt sich auf deren Herrschaftsformen als Folie ein, um zu einem neuen Begriff der (politischen) Freiheit zu gelangen. So haben wir es hier nicht mit einer vormodernen Nostalgie zu tun; vielmehr ist darin ein methodisch schlüssiges Verfahren zu sehen. Auch Heideggers Auseinandersetzung mit der modernen Metaphysik und sein Rückgriff auf die griechische Philosophie erklären sich aus methodischen Fragestellungen und Gründen. Durch die vorchristlichen Denkerfahrungen wird der Blick geschärft, um in der modernen Metaphysik, das heißt

der Subjektivitätsphilosophie, die Prägungen durch das Christentum und die Theologie wahrzunehmen und sie kritisch auseinander zu nehmen. Diese Arbeit – die Heidegger „die Destruktion des überlieferten Bestandes der Ontologie“⁷ nennt, zielt auf Gewinnung ursprünglicher Gehalte in den überlieferten Grundbegriffen. Sie versucht auch jene Knotenpunkte der Überlieferung freizulegen, die für ein wie auch immer bruchstückhaftes Weiterleben oder zumindest ein Nicht-Verschwinden der ursprünglichen Gehalte durch Jahrhunderte sorgten. Um die Krise der Moderne zu denken, muss man gegen die politische Tradition denken. Nur so kann das Denken und Forschen den modernen Ereignissen im bereits erwähnten Sinne „adäquat“ werden.⁸ So war Hannah Arendt meines Wissens die Erste, die sich einen neuen, einen freien Zugang zur politischen Philosophie von Niccolò Machiavelli verschaffte und es verstand, seine Modernität als ein bewusstes Entgegenreten gegenüber der traditionellen politischen Philosophie zu verteidigen.⁹ Sie würdigte seine „einzigartige Stellung unter den politischen Denkern“ und seine Begriffe „virtù“ und „fortuna“ als Ausdruck der Abkehr vom platonisch-christlich geprägten Politikverständnis, das das eigentlich Politische vernichtet. Bezugnehmend auf Machiavelli betont Arendt: „(...) diese Begriffe von Freiheit und von Politik [stehen] im Widerspruch (...) zu den Gesellschaftstheorien der Moderne. Dieser Sachverhalt legt natürlich nahe zu versuchen, hin-

ter die Neuzeit und ihre Theorien zurückzugehen und uns älteren Traditionen anzuvertrauen.“ Im Essay „Freiheit und Politik“ sind Kernstücke dieser Bemühung in einer komprimierten Form enthalten.¹⁰

In diesem Text, der in leicht unterschiedlichen Versionen mehrfach veröffentlicht wurde und ursprünglich auf einen Vortrag zurückgeht, stellt sie ihre Grundthese vor: „Der Sinn der Politik ist Freiheit.“¹¹ Dass diese These zunächst befremdlich wirkt, führt sie darauf zurück, dass „die gesamte Neuzeit (...) Freiheit und Politik voneinander getrennt“ hat.¹² Es geht Arendt darum, einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem politischen Handeln und dem „Frei-Sein“ freizulegen: „Ursprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander, also im Bereich des Politischen und des Handelns.“¹³ Beim Denken dieses Zusammenfallens von Freiheit und Politik, wie Arendt es versucht, muss sie eingestehen, kaum Vorläufer zu haben, allerdings aus unterschiedlichen Gründen. Die Antike hat demnach diese Form des Politischen gelebt, sie für selbstverständlich gehalten und sich daher philosophisch-thematisch damit nicht auseinandergesetzt. In der Neuzeit hingegen sieht Hannah Arendt diesen Raum des Politischen, zu dessen ausgezeichnetster Komponente die Öffentlichkeit, die öffentliche Rede, gehört, als verdrängt

und verschüttet. Diesen öffentlichen Raum des Politischen könnte man sich im Sinne Hannah Arendts als usurpiert durch andere, gesellschaftliche Seinsweisen und menschliche Tätigkeiten vorstellen; er wird regiert durch „Privatinteressen“. Die Politik wird in der repräsentativen Demokratie durch Parteipolitik ausgeübt, durch Vertretung bestimmter gesellschaftlicher und ökonomischer Interessen. Dort, wo politisches Handeln im Sinne des freien Aus-sich-selbst-Seins des Menschen als handelndes Wesen sein sollte, ist ein „Vakuum“ eingetreten. Ein solches ursprüngliches Handeln bricht nur in Situationen aus, die ihrerseits Unterbrechungen des geregelten Alltags sind. Diesen Sinn der Politik entdeckt Hannah Arendt in Ereignissen der Revolutions- und Krisenzeiten, wenn „Freiheit ... zum direkten Zweck politischen Handelns wird“. In solchen Grenzsituationen befreien sich die Menschen zum politischen Handeln, dessen Zweck die Sicherung der Freiheit ist. Dieses Handeln besteht seinerseits gerade im Ausüben, „im Vollzug“ des Frei-Seins.¹⁴ „Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind.“ Man erkennt unschwer, dass es hier um eine durch Heideggers Denken, das heißt die Fundamentalontologie inspirierte, existenzielle, ja „ek-statische“ Konzeption des Zusammenhangs Freisein-Handeln geht. Arendt ist sich dessen bewusst, dass es äußerst schwer sei, „innerhalb des philosophischen

Begriffsgefüges unserer Tradition zu einem gültigen Begriff politischer Freiheit zu kommen beziehungsweise einen gerade den politischen Erfahrungen gemäßen Freiheitsbegriff zu formulieren.¹⁵ Sie bemüht sich daher darum, einen „anderen Begriff von Politik“¹⁶ erst hörbar zu machen und aus diesem Grund weist sie auf einige Aspekte des politischen Daseins in der Antike hin. Freilich steht im Mittelpunkt des Denkens über Politik seit der Antike das Phänomen der Herrschaft und eben nicht das der Freiheit; Arendt kann sich daher nur bedingt auf antike politische Philosophie berufen.

Sie versucht, ausgehend von der Sprachpraxis der alten Griechen, wie diese sich in beiden Wörtern für Handeln, ARCHEIN (ἀρχεῖν) und PRATTEIN (πραττεῖν), niedergelegt hat, den Ereignis- und Vollzugscharakter des politischen Handelns zu erarbeiten. Das Verb ARCHO (αρχω) hat ein breites Bedeutungsregister und bezeichnet Tätigkeiten wie anfangen, anführen, herrschen; das Verb PRATTO (πραττω) aber Aspekte des Handelns wie durchfahren, zurücklegen, vollbringen. Hannah Arendt setzt die lateinischen Ausdrücke „agere“ und „gerere“ für das Handeln parallel hinzu und meint: „In beiden Fällen fängt das Handeln damit an, dass ein Anfang gesetzt, dass etwas Neues begonnen wird. Dass Freiheit ursprünglich in dieser Fähigkeit des Neubeginnens erfahren wurde, also in dem, was wir seit Kant Spontaneität nennen,

liegt in der Vieldeutigkeit des griechischen Wortes, für welches das Anfangen mit dem Führen und schließlich Herrschen ... zusammenfiel.“¹⁷

Der Rückgriff auf antike Sprachpraxis ist keine philologische Arbeit, sondern ein Versuch, mit anderen Sprachinhalten ein Phänomen sichtbar zu machen. Also, handelt es sich hier, wie schon oben angedeutet, um eine hermeneutisch geprägte Methode und nicht um Sehnsucht nach irgendwelchen alten, vormodernen Substantialitäten. Es geht Arendt vor allem um eine andere Perspektive auf die behandelten Sachverhalte, mit der sie das durch das gewöhnliche Politikverstehen verdeckte Frei-Sein der handelnden Menschen und seine ereignishaftige Struktur sichtbar machen möchte. Dieses Andere versucht sie auch durch eine von der Moderne unterschiedliche politische Praxis in der Antike begreifbar zu machen. Diese hing wesentlich mit der antiken Gesellschaftsordnung zusammen, das heißt mit der Sklavenshaltung. Es ist ein Missverständnis, wenn versucht wird, Arendt hier irgendwelche Sympathien für diese Gesellschaftsordnung zu unterstellen. Hannah Arendt will uns etwas sehen lassen und nicht in den „guten“ alten Zeiten schwelgen. So erscheint Freiheit als ein geradezu existenzieller Begriff, nämlich des Frei-Seins der freien Bürger einer Polis, der POLITES (πολίτες). Diese waren Herrscher über die Sklaven, wie Arendt explizit feststellt, die sich

eine so schwierige Aufgabe auf-erlegt hatten, in einer politischen Ordnung der äußersten menschlichen Unfreiheit die Dimension des politischen Frei-Seins freizulegen. Dieses Kunststück zu vollbringen, gelingt ihr nicht immer auf überzeugende Weise. An dieser Stelle schreibt sie, dass im Begriff des Herrschens mitschwingt, dass es einerseits „die Herrschaft über Sklaven“ ist, „welche das Freisein erst ermöglichte“, und andererseits auch so etwas wie „die positive Freiheit des Anfangens“.¹⁸

Mit diesem Rückgriff auf Antike hat sie sich viele Feinde gemacht. Um zu verstehen, worum es Arendt dabei ging, muss man sehen, dass sie damit nicht ein „Modell“ einführt; dass ein methodischer Ansatz sich davon unterscheidet. Dass im griechischen Begriff der Herrschaft und des Regierens ein Element des Beginnens steckt, nimmt Arendt als einen Wink, mit dem sich der gründend-spontane Drehpunkt des Handelns aufzeigen lässt. Dieser Aus-„sich-selbst“-Ansatz des Handelns orientiert sich an den Belangen einer Gemeinschaft. Es ist das, was um dieser Gemeinschaft willen mit-und untereinander durch Verständigung ausgehandelt wird. Für dieses Handeln muss man Arendt zufolge selbst frei sein, und zwar frei von anderen Tätigkeiten, Interessen und Sorge um das Überleben. Das ist der zweite Punkt. Es lag an der politischen Ordnung der Sklavenhaltergesellschaft, dass es eine solche Praxis im politischen Leben der freien Bürger gab. Das war die gesellschaftliche

Realität. In der modernen Gesellschaftsordnung kann die Arbeitsteilung alleine einen solchen eminent politischen Raum nicht hergeben. Wenn er also nicht als Konsequenz der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entstehen kann, stellt sich die Frage, ob es einen anderen Weg gibt.

Arendt wendet sich dem Streben nach Freiheit zu, wie dieses in Befreiungsbewegungen und Revolutionen leitend ist. Sie stellt fest, dass das Freisein meistens nach der Gründung eines neuen Staates verschwindet. Sie unterscheidet daher zwischen zwei Phasen bei solchen Bewegungen. Die Befreiung ist demnach eine Voraussetzung der Freiheit im Sinne einer institutionalisierten politischen Ordnung des Freiseins, aber eine Befreiungsbewegung mündet nicht von alleine in diese Ordnung des Freiseins. In diesem Sinne bilden sich hier zwei Phasen, die unterschiedlich verlaufen können. Das versucht Arendt an den Unterschieden zwischen der amerikanischen und französischen Revolution klar zu machen. Dieses Vorgehen ist oft kritisiert worden, unter anderem von Habermas.¹⁹ In der Tat ist ihre Argumentation manchmal nicht präzise genug. In der französischen Revolution wie in den späteren sozial motivierten Revolutionen sieht Arendt einen Vorgang, bei dem sich die Belange der sozialen Not vor das Streben nach Freiheit schieben. Die angestrebten Lösungen der sozialen Not breiter, pauperisierter Bevölkerungsschichten überlagern die Freiheitsimpulse, die Dreh- und Angelpunkt der revo-

lutionären Handlung sind, und ändern demnach nachteilig den politischen Charakter der sich neu konstituierenden Gemeinschaft. Das heißt nicht, dass Arendt die soziale Problematik verächtlich behandelt; was sie an modernen Gesellschaften kritisiert, ist diese Verschiebung, die zur Gleichgewichtsstörung unter den Faktoren führt, die eine politische Gemeinschaft konstituieren. Die Anlehnung an die Struktur der antiken Gesellschaft ist also eine sehr entfernte: eine Bedingung des politischen Seins liegt darin, dass die Armut und die sozialen Probleme zuvor gelöst sein sollen und nur die Belange der Gemeinschaft im Mittelpunkt des politischen Handelns stehen. Die persönlichen, privaten Sorgen sollen demnach nicht die Sphäre des politischen Handelns und der Öffentlichkeit beeinflussen und bestimmen. Das mag eine utopische Vorstellung sein, aber sie sollte nicht als Arendts Mangel an Sensibilität für die sozialen Probleme missverstanden werden, sagt sie doch: Die „Befreiung, die der Freiheit vorauszugehen hat, [meinte] nicht nur Befreiung von einem tyrannischen König oder einer tyrannischen Staatsform, sondern ... Freiheit von Not.“²⁰ Daraus erklärt sie auch die Vorzüge der amerikanischen Revolution gegenüber der französischen: Bei der amerikanischen standen die Unabhängigkeit und das Erreichen einer politisch konstituierten Republik im Mittelpunkt aller Bemühungen. Die soziale Frage war in diesem Prozess der Institutionalisierung der Freiheit ausgeklammert, und zwar wie Arendt meint,

weil die neue amerikanische Gesellschaft kein dringendes Problem mit der Armut hatte. Hier kommt es jetzt nicht darauf an, ob diese Einschätzung empirisch-historisch ganz zutreffend ist. Das Entscheidende der arendtschen Betrachtungsweise liegt in dem Zusammenhang zwischen der Art der Gründung einer Republik und der Art, wie diese als politisches und öffentliches Gebilde weiter seine Zweckmäßigkeit erfüllt. Die erfolgreiche Revolution ist für Arendt nur die Amerikanische Revolution gewesen, „in der ... die gründenden Väter, mit Hilfe einer Konstitution einen durchaus neuen politischen Körper gegründet haben“.²¹

In der ungarischen Erhebung gegen die von Sowjets installierte Kommunistenherrschaft (1956) sieht sie eine spontane Bewegung, ähnlich einem „plötzlichen Aufstand eines ganzen Volkes für die Freiheit und nichts sonst“²²; wichtiger als das ist, wie genau sie den Charakter der totalen Herrschaft sowjetischen Typs erkennt, den sie zunächst im Zusammenhang mit dem Nazismus analysierte. „Es ist der grundlegende Unterschied zwischen totalitärer und allen anderen tyrannischen Herrschaftsformen, dass Terror nicht nur ... zur Einschüchterung und Liquidierung von Gegnern benutzt wird, sondern ein permanentes Herrschaftsinstrument ist, mit dem absolut gehorsame Volksmassen regiert werden.“²³

Noch zwei Aspekte möchte ich erwähnen: 1. Das Frei-Sein im Sinne des politischen Handelns

hat eine Ereignisstruktur; wie ein Wunder kann ein neuer Anfang ansetzen, dem das Frei-Sein im Handeln entspringt. Dieses ist daher immer wieder möglich, aber zugleich etwas „unendlich Unwahrscheinliches“. Ein Ereignis ist wie ein Wunder unvorhersehbar. Ich möchte diesen Ansatz aber nicht im Sinne eines Aktionismus verstehen. Im Sinne einer methodischen Überlegung, könnte man diesen immer möglichen (Neu-)Anfang auch als Kontingenz eines immer möglichen, aber nie vorhersehbaren Perspektivenwechsels im Umgang mit politischen Dingen verstehen.

Damit verbindet sich der 2. Aspekt: Angesichts des Totalitarismus blieb ein solcher Wandel im Politikverstehen aus, blieb „... unsere große Tradition so merkwürdig schweigsam“ und „bar jeder schöpferischen Antwort, als ‚moralische‘ und politische Fragen unserer eigenen Zeit sie herausgefordert haben“.²⁴

Wenn man Arendts Texte als philosophisch-politische Analysen liest, dann werden sie nicht jeden überzeugen. Wenn man sie aber als eine Art des intellektuellen Kampfes für ein anderes Politikverständnis liest, dann sind sie sinnvoll und gerade heute noch sehr nützlich. Mit den skizzierten methodischen Ansätzen lassen sich sehr wohl die modernen und ganz aktuellen Probleme der Politik im Sinne von Hannah Arendt denken. So würde man beispielsweise den Konflikt und den Krieg im zerfallenden Jugoslawien der späten Achtziger- und Neunziger-

jahre im arendtschen Sinne ausgehend von politischen Machtverhältnissen betrachten und nicht als einen „ethnischen Konflikt“ behandeln, wie es durchweg der Fall war in der westlichen Öffentlichkeit und durch die damals verantwortlichen Politiker.²⁵ Wer „politisch denkt“ im arendtschen Sinne wendet sich zunächst und in erster Linie dem politischen Kern des Konflikts zu und lässt sich nicht durch „nationale Charaktere“ der Völker in die Irre führen. Hannah Arendt trat der verbreiteten Meinung entgegen, die den Nazismus auf eine ethnische Anlage des Deutschtums zurückführen wollte: „Es ist völlig abwegig, den Nazismus aus einer speziellen deutschen Charakteranlage oder aus der deutschen Tradition erklären zu wollen.“²⁶

Sie erkannte, dass sich solche Erklärungsversuche aus den Ideen des 19. Jahrhunderts speisten und genau diese Erklärungsmuster erlebten eine Konjunktur angesichts der kriegerischen Auseinandersetzung in den Neunzigerjahren auf den Ruinen eines misslungenen Staatsverbandes in Europa.

Zum Schluss möchte ich noch erwähnen, dass die arendtsche Kritik am Einbruch der Privatheit in den öffentlichen Raum als methodischer Ansatz geradezu immer neue Aktualität bekommt. Sie wäre entsetzt über den totalen Einbruch der Anti-Politik in das gegenwärtige Politikverständnis. Statt politischer Analysen grassieren in den Medien private Ansichten über diesen oder jenen

Akteur; als Milosevic im vorigen März starb, erschienen in den deutschen Zeitungen vorwiegend Stellungnahmen irgendwelcher Schriftsteller aus dem Raum, wo der Verstorbene sein Unwesen trieb, die nach ihren Empfindungen und Erlebnissen gefragt wurden. Hier kann man das Urteil Hannah Arendts, dass eine unpolitische Gesellschaft eine handlungsunfähige Gesellschaft ist, auf eindrucksvolle Weise bestätigt finden.

Oft kann es also heute noch ratsam sein, den methodischen Ansätzen Arendts zu folgen, und die Politik und die Gesellschaft anhand der Defizite des politischen Handelns zu analysieren, statt ins übliche „Psychologisieren“ zu verfallen.

Gegenwärtig erleben wir etwa im globalen Islamismus einen totalen Einbruch des Privaten in den politischen und öffentlichen Raum; wir sind Zeitzeugen einer weltweiten Bewegung, die den Glauben zum politischen Mittel gemacht hat. Es ist denkbar, dass eine politische Analyse dieser Zusammenhänge, die an die arendtsche Kritik der politischen Moderne anknüpfen würde, neue Erkenntnisse oder zumindest Perspektiven zeitigen würde. Es würde sich lohnen, etwa zu eruieren, ob einige ihrer Überlegungen zum Entstehungszusammenhang der totalitären Herrschaft auf die neue Form der globalen totalitären Bewegung anwendbar sind und zu einem besseren Verständnis des politischen Charakters des globalen Islamismus führen könnten.

Zum anderen könnte man gerade auf den Spuren des arendtschen Politikdenkens nach Ursachen eines allgemeinen strukturellen Ungenügens des Westens, das heißt der modernen Tradition des politischen Handelns suchen, die erklären könnten, warum wir uns so schwer tun, um auf diese Herausforderung, der in einer Politisierung des Islams wurzelnden totalitären Terrorbewegung, politische Antworten zu finden.

Anmerkungen

- 1 „Das Denken ist wieder lebendig geworden ... Es gibt einen Lehrer; man kann vielleicht das Denken lernen“, (Menschen in finsternen Zeiten), zit. nach Ernst Vollrath: „Hannah Arendt und Martin Heidegger - erneut betrachtet“, in: *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Hg. A. Großmann/Ch. Jamme, Amsterdam/Atlanta 2000, 194–210, S. 200.
- 2 Ebd., S. 208.
- 3 Hannah Arendt: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München Zürich, 2000, Hrsg. Ursula Ludz, S. 35.
- 4 Ebd., S. 112.
- 5 Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, 1984, S. 239-240.
- 6 Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München Zürich, 1995, S. 35.
- 7 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 22.
- 8 Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München Zürich, 1995, S. 35.
- 9 „Worum es bei Machiavelli wirklich geht, ist etwas ganz anderes als Realismus oder moralische Skrupellosigkeit in der Politik. Hier finden wir

die bewusste und ausdrückliche Verwerfung der christlichen politischen Philosophie und ihrer platonischen Tradition, nämlich die Einsicht, dass innerhalb des Politischen die beiden Begriffe des 'Guten', die wir in unserer Tradition finden, keinen Platz haben: weder der platonische Begriff des Tauglichen, noch der christliche Begriff einer absoluten Güte, die nicht von dieser Welt ist." Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München/Zürich 2000, S. 197.

- 10 Im Mittelpunkt steht der Versuch, den Zusammenhang zwischen dem, was sie das Politische nennt, und der Freiheit herzustellen. Sie erarbeitet sich diese Begriffe, besser: diesen Zusammenhang, im Gegensatz zu gängigem Begriffsgebrauch in den Gesellschaftstheorien und der Politikwissenschaft, weil sie in diesen Wissenschaften eine Form der Entpolitisierung sah. Ebd., S. 210.
- 11 Ebd.
- 12 Ebd., S. 203.
- 13 Ebd., S. 201.
- 14 „Das Handeln“ sei durch das „Prinzip inspiriert“, schreibt Arendt, (...) „es realisiert sich nicht in irgendwelchen Ergebnissen, sondern allein in dem Vollzug des Handelns selbst“, ebd., S. 206.
- 15 Ebd., S. 215.
- 16 Ebd., S. 205.
- 17 Ebd., S. 218.
- 18 Ebd., S. 219.
- 19 A.a.O., S. 223-228 (Nachdruck der Rezension von On Revolution, in: Merkur 29, 1966).
- 20 Hannah Arendt, *Zwischen ...*, S. 243.
- 21 Ebd., S. 199.
- 22 Hannah Arendt, *In der Gegenwart*, S. 73.
- 23 Hannah Arendt, *Elemente ...*, S. 29.
- 24 Hannah Arendt, *Zwischen ...*, S. 120.
- 25 Hannah Arendt hat das ganze Universum des Politischen verfolgt - soweit das möglich ist - und zu

aktuellen politischen Ereignissen weltweit Kommentare und Urteile geliefert. Sie war eine gute Beobachterin und deshalb darf man annehmen, dass sie, wäre sie Zeitzeugin des Krieges in jugoslawischen Ruinen in den Neunzigerjahren gewesen, genau beobachtet hätte. Dass sie sich mit dieser Gegend und ihren Völkern auskannte, beweisen folgende Zeilen aus dem Jahr 1943: „Als ... die jugoslawische Regierung [sc. Exilregierung in London] entschied, Jugoslawien nicht zu teilen, hat der Serb National Defense Council [in USA] eine Resolution angenommen, in der die Teilung des Heimatlandes und die Errichtung eines Groß-Serbien gefordert wurden.“ Und: „Die Serben scheinen in manchen Fällen nur einen Feind, nämlich die Kroaten, zu kennen...“ In der Gegenwart, S. 220, 222.

- 26 Ebd., S. 9: Über das „deutsche Problem“, das „kein deutsches Problem ... im Sinne des 19. Jahrhunderts“ ist, also kein rein nationaler Konflikt, „in welchem eher Länder als Bewegungen und eher Völker als Regierungen Niederlagen erleiden und Siege erringen. Folglich liest sich die Literatur über das 'deutsche Problem' größtenteils wie eine revidierte Ausgabe der Propaganda aus dem letzten Krieg.“ Und weiter: „Wird dann das 'deutsche Problem' herausgestellt, indem man die Vorstellung verbreitet, dass der wirkliche Grund des internationalen Konflikts bei den Gräueltaten der Deutschen (oder der Japaner) zu suchen sei, dann hat dies den Effekt, die eigentlichen politischen Fragen zu verschleiern ... Auf diese Weise wird es möglich, die Augen zu verschließen vor der europäischen Krise ...“, S. 10-11.

Antonia Grunenberg

Die Figur des Parias zwischen Bohème und Politik

Überlegungen zu einer unterschätzten Denkfigur im Arendtschen Denken

Der Begriff des Parias hat etymologisch und geschichtlich eine verwickelte Tradition. Da sind die biblischen Erzählungen vom Paria-Volk. In der Geschichte der Politik gibt es Paria-Klassen und Paria-Völker. Von den englischen Kolonialisten wurde der Begriff in Indien eingeführt.¹ Sie belegten damit die Kaste der Unberührbaren. Max Weber beschreibt im fünften, religionssoziologischen Teil von „Wirtschaft und Gesellschaft“ ausführlich die geschichtlichen Gestalten des Pariatums, vom Paria-Volk der Juden bis zum „Paria-Intellektualismus“ vorsozialistischer Bewegungen.² Im Faschismus und im Nationalsozialismus wird die Figur des Parias teils im Sinne des Antisemitismus (die Juden), teils aber auch positiv – die dem Faschismus den Weg bereitende künstlerisch-politische Avantgarde der Außenseiter – besetzt. Der französische Existenzialismus (Camus' „L'homme dans la révolte“, Sartres „L'existentialisme est un humanisme“) hat die Figur des Paria mit dem des „militant“ gleichgesetzt. In der antikolonialistischen Bewegung der fünfziger und sechziger Jahre wird er auf die Situation der unterdrückten Kolonialvölker übertragen (Frantz Fanons „Les damnés de la terre“).

Herbert Marcuse überträgt in den sechziger Jahren die Paria-Metapher auf das Feld eines libertären Sozialismus, geschichtlich auf die ausgestoßenen Völker der Dritten Welt, die in seiner Vision zur neuen Avantgarde der Völker werden sollen. Last but not least, seit ein paar Jahren werden – im Kontext der Diskussion über „failing states“ – „Paria-Staaten“ ausgemacht, jene, die am Rande der internationalen Gemeinschaft existieren und sich nicht an internationale Vertragswerke halten.

In literarischen und künstlerischen Kreisen besitzt der Begriff in der Moderne eine schillernde Leuchtkraft. Begriff und Idee des Parias mäandern durch die künstlerischen und intellektuellen Milieus und ergreifen die hellsten Köpfe. Der Paria wird zum alter ego des Genies und der Avantgarde. Im ausgehenden 19. Jahrhundert entstehen bedeutende Romane über die Figur des Parias. Franz Kafka gestaltet den Paria in der Figur des K. in „Das Schloß“. Symbolismus, Dadaismus, Expressionismus sind nicht zu denken ohne die Figur des Ausgestoßenen, der zum Wegweiser künftiger Zeiten stilisiert wird.

Dies sind nur einige der Konnotationen, die den Paria-Begriff begleiten.

Im Denken Hannah Arendts wird der komplexe Begriff des Parias künstlerisch und politisch-geschichtlich angesprochen. In diesen Kontexten ist der Paria einerseits ein Jemand – eine Person, eine Gruppe, ein Volk –, der außerhalb aller gesellschaftlichen Wertigkeit lebt, ein Ausgestoßener. Er hat keine Rechte, er genießt keinen Schutz, er kann jedermanns Opfer werden, das Opfer der Antisemiten wie das Opfer der Parvenus.³ Andererseits verwendet Arendt in ihrem Buch über Rahel Varnhagen die Paria-Figur als Synonym für das bewusste Sich-außerhalb-stellen in der Revolte gegen die Mehrheitsgesellschaft.⁴ Und schließlich wird der Paria von ihr als Angehöriger einer geheimen Avantgarde adressiert.

Arendt hat nie einen Hehl daraus gemacht, von wem sie die positive Belegung der Paria-Metapher hatte. Sie tat alles, um seinem Schöpfer wenigstens postum zu jener Ehre zu verhelfen, die ihm zeit seines Lebens verwehrt worden war: Bernard Lazare.

Zu Ende des 19. Jahrhundert schrieb Lazare ausführlich über die Figur des „bewussten Paria“ und übertrug den Begriff aus dem Reich der Viktimisierung – der Paria als das ewige Opfer der Willkür und des Zufalls – in den Raum des bewussten politischen Handelns.⁵

Der Paria wurde von ihm als eine Existenzweise der Verweigerung geschildert. Der Paria – in individueller wie auch in kollektiver Gestalt – sollte nicht mehr

den erniedrigenden Seiten des Parvenu-Daseins in der nicht-jüdischen Mehrheitsgesellschaft ausgesetzt sein; daher sollte er sich verweigern. Das Bekenntnis zum Außenseitertum, zur Besonderheit, sollte ihm die Freiheit verleihen, kein Opfer mehr sein zu müssen.⁶

Bernard Lazare lebte und wirkte in jüdischen Intellektuellenkreisen Ende des 19. Jahrhunderts, in jenem besonders in Frankreich ausgeprägten Milieu zwischen Politik und Kultur, in dem Künstler und Wissenschaftler, Denker und Praktiker, Reaktionäre und Revolutionäre, Zionisten und Assimilierte, Außenseiter und die gute Gesellschaft aufeinander trafen. Die Hauptstadt dieses Milieus war damals Paris.

Lazare wurde 1865 in eine jener alten jüdischen Gemeinden im Süden Frankreichs hineingeboren, die ihre Wurzeln bis in die römische Antike zurückverfolgen konnten, wie Hannah Arendt in ihren einleitenden Bemerkungen zur amerikanischen Ausgabe von „Le fumier de Job“ schreibt, die sie bei Schocken Books 1948 herausgegeben hatte.⁷

Im Alter von 21 Jahren ging Lazare nach Paris, suchte und fand dort Anschluss an Künstler- und Intellektuellenkreise. Er nahm, selbst schreibend, an der symbolistischen Bewegung teil. Seine politischen Überzeugungen, sein Blick auf die Welt war der eines Anarchisten. Den sozialdemokratischen Sozialismus ließ er bald hinter sich. Er war Zionist und Zionismuskritiker, Agnostiker

und leidenschaftlicher Atheist zugleich. Er war scheinbar alles dies und doch entzieht er sich der klaren Kategorisierung.⁸

Der Schriftsteller und Dichter Charles Péguy schildert ihn in einem Portrait, das er nach Lazares Tod schrieb, als Außenseiter, der wegen seiner Unbestechlichkeit gleichermaßen von Christen und Juden, Sozialisten und Republikanern, Zionisten und Antisemiten angegriffen wurde. Sein einziger Freund sei Georges Sorel gewesen, der Sozialismuskritiker und syndikalistische Anarchist, mit dem Lazare seine heftige Kritik am sozialistischen Establishment geteilt habe.⁹

Lazare war der festen Überzeugung, dass die Sozialisten, einmal zur Macht gelangt, nicht die Errichtung der Freiheit bewirken, sondern neue Unterdrückung einführen würden - und damit brächte der Sozialismus eben nicht die Lösung für die Probleme der Juden, wie seine Protagonisten vorgäben und wie Karl Marx verkündet hatte.¹⁰ Ende des 19. Jahrhunderts wurde diese Art von radikaler Kritik aus den eigenen Reihen von den sozialistischen Parteizentralen und den mit ihnen verbundenen Gewerkschaftsvorständen mit aller Macht marginalisiert, wie das Schicksal Rosa Luxemburgs zeigt, die ja eine ähnliche Kritik innerhalb der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands einbrachte.

Lazare sympathisierte mit der anarchistischen Bewegung, die ihm, dem anti-autoritären Denker aus Überzeugung, als Kultur der

Menschlichkeit erschien, antibürokratisch und antibürgerlich wie sie seinerzeit war. Nur die Anarchisten setzten sich seiner Meinung nach für jene Freiheit von Herrschaft tatkräftig ein, die die Sozialisten versprochen. Dennoch war er nie ein Anhänger einer Politik der Attentate. Er dachte anti-etatistisch, föderalistisch und libertär. Sein Ideal wies eher in die Richtung einer politischen Föderation freier Lebensgemeinschaften.

Als junger Mann schrieb er für die wichtigen anarchistischen Journale, gründete selber zwei Zeitschriften, die dann aus Geldmangel eingestellt wurden und war in seinen letzten Jahren in den tonangebenden Kreisen zur persona non grata geworden, so dass ihm einzig die Zeitschrift *Les Cahiers de la Quinzaine* seines Schriftstellerfreundes Charles Péguy als Forum blieb. Für Max Weber wäre Lazare sicherlich der Prototyp des Paria-Intellektuellen gewesen.

Die Freiheit der Juden, besser gesagt: die Wiedergewinnung einer durch die Assimilation verloren gegangenen Freiheit zur Identität der Differenz, stand im Zentrum seines Denkens und Wirkens. Dies war das Leitmotiv hinter all seinen Aktivitäten. Zu seiner Zeit kamen deutliche Anzeichen eines neuen, anti-republikanischen Antisemitismus in Frankreich hoch, wie zum Beispiel in der Bewegung der Boulangisten. 1894 kam es zum „Dreyfus-Skandal“, in dem sich Armee und Klerus auf Grundlage eines fingierten Spionage-Falles gegen die assimilierten französischen Juden in Gestalt des

Hauptmanns Dreyfus stellen.¹¹ Die französische Gesellschaft spaltete sich regelrecht in Dreyfusards und Anti-Dreyfusards. Lazare engagierte sich – zusammen mit Georges Sorel und dem Sozialisten Jean Jaurès – und neben vielen anderen Intellektuellen für Dreyfus und seine Verteidigung. Doch die Verteidiger von Dreyfus lehnten seine kompromisslose Argumentation ab. Seine Kritik, die auch vor den Sympathisanten des Hauptmanns Dreyfus nicht halt machte, war ihnen zu radikal. So stand Lazare zwischen den Assimilierten, die den Justizskandal eher mit den Mitteln der Kabinettpolitik regeln wollten und den Mehrheits-Zionisten. Er starb 1903, nur achtunddreißig Jahre alt, verarmt und isoliert in Paris.

Dieser Lazare nun verwendet den Begriff des Parias als einen politischen Begriff. In seinem Buch über die Juden und die Freiheit, verfasst im Stil eines dichterischen Aufschreis, beschreibt er die Zerrissenheit des jüdischen Volkes zwischen Parvenu- und Pariaexistenz. Als Titelfigur hatte er eine Figur aus den biblischen Erzählungen gewählt, die den Paria in einer beispielhaften Weise verkörperte: Hiob. Le Fumier de Job – Der Misthaufen des Hiob – nannte er sein Buch. Die Figur des Hiobs steht stellvertretend für die Juden in ihrer aussichtslosen Zwangslage zwischen Anpassung und Ausgrenzung.

Lazare kritisiert die Kultur der Assimilation als unglaubwürdig. Durch Anpassung an die christliche Kultur hätten die Juden ihre

Freiheit verloren. In diesem Kontext deutet er den Begriff des Parias als Metapher für ein Handeln, das die Selbstaufgabe willentlich verweigert. Im Ton eines eindringlichen Appells ruft Lazare die Juden zu einer grundlegenden Selbstbesinnung auf:

„An dem Menschenwerk mit-schaffen, indem man sich selbst treu bleibt, seine Persönlichkeit bewahrt, seine vornehmsten Fähigkeiten, die Eigenschaften der Besten entwickelt. Alles das hinter sich lassen, was die moralische Erniedrigung bewirkt hat, wieder zu freien Menschen und nicht zu Sklaven werden.“¹²

Der Paria taucht hier als Gegenpol zum Parvenu auf. Die Figur ist ebenso mit der Künstlerexistenz wie mit der des Rebellen, mit der des Bohémiens wie mit der des zionistischen Kämpfers verwandt. Der Paria kehrt das Bewusstsein seiner Besonderheit hervor, das sich aus seiner Randexistenz speist. In unserem Kontext interessiert vor allem ein Aspekt: Im Raum der anarchistischen Freiheitskultur verwandelt sich der Paria aus einem Opfer, einem Ausgestoßenen in ein handelndes Wesen, in ein politisch handelndes Wesen.

Für Lazare ist der Paria in den Juden der Diaspora verkörpert. Sie sind es, die ungeachtet und gerade wegen ihrer Assimilationsbestrebungen umso mehr von der christlichen Kultur an den Rand gedrängt und zum Objekt des Hasses und der Verachtung würden. In dieser Situation helfe nur, so Lazare, das Bekenntnis zur

eigenen Identität, zum Jude-Sein, und dies nicht im Stile der Salonpolitik, sondern der demonstrativen Revolte.¹³

Damit gibt sich Lazare zugleich als Wegbereiter wie als Kritiker der zionistischen Bewegung zu erkennen. Zu seiner Zeit war die zionistische Bewegung schon gegründet und die Auseinandersetzung mit der Assimilation in vollem Gange. Lazare selbst war mit Theodor Herzl bekannt, dessen Politik, vor allem ihre diplomatischen Rücksichtnahmen, er jedoch zunehmend kritisch betrachtete.

Lazare war einer der ersten, die öffentlich artikulierten, dass der in der Dreyfus-Affäre hochkommande Antisemitismus einen neuen Typus von Judenhass darstelle, nicht zu vergleichen mit der traditionellen christlichen Judenfeindschaft. Doch selbst von den Republikanern, die er während der Kampagne der Dreyfusards unterstützen wollte, wurde er marginalisiert, wie Charles Péguy in seiner Würdigung beklagt.¹⁴

Hannah Arendt nun, für die Bernard Lazare der wahre Gründer-vater eines politischen Zionismus ist, nimmt die Figur des Paria auf und treibt sie weiter. Die Lazare-sche Vielschichtigkeit der Figur des Parias bleibt dabei weiter bestehen.

Zum ersten Mal taucht die Figur in Arendts Buch über Rahel Varnhagen auf. Doch der Grund, warum sie dort erschien, hat eine eigene Geschichte.

Als Arendt 1933 aus Berlin und Deutschland fliehen musste, war

das Buch fast abgeschlossen. Mit den existenziellen Erfahrungen der Flucht und der Staatenlosigkeit im Rücken fühlte sie sich gedrängt, einen neuen Schluss zu schreiben. Unter anderem für die beiden Schlusskapitel, die 1938 in Paris niedergeschrieben wurden, über die sie aber auch in Genfer Kaffeehäusern nachdachte, ist das Buch berühmt geworden.

Das Manuskript des Varnhagen-Buches, das sie auf ihre Flucht mitnahm, umfasste elf Kapitel. Zwei weitere Kapitel, knapp 25 Seiten, kamen nun hinzu.

Das Buch vom Genre her einzuordnen, fällt nicht leicht. Eine Biographie im traditionellen Sinne ist diese „Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin in der Romantik“, wie das Buch im Deutschen untertitelt wird, sicher nicht. Für eine Biographie geht Arendt zu wenig auf die Entwicklungsgeschichte der Person, wie sie sich in Vorfahren, Kindheit und Jugend, Familie, besonderen Lebensumständen und Zeitläufen darstellt, ein. Eher könnte man sagen, dass das Buch versucht, die historische Person Rahel Levin, dann getaufte Friederike Robert, schließlich Rahel Varnhagen in ihrem Lebenskonflikt zwischen Assimilation und jüdischer Identität, in ihren Ausgrenzungserfahrungen und ihrer Suche nach Anerkennung anschaulich, nein, pointiert darzustellen.

Näheren Aufschluss über das Interesse, das sie mit diesem Buch verfolgte, gibt der Titel ihres von der „Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft“ für die

Jahre 1930 und 1931 und von einer jüdischen Organisation für das Jahr 1932 geförderten Forschungsprojekts, aus dem dann das Buch hervorging. Der Titel des Forschungsprojekts lautet: „Über das Problem der deutsch-jüdischen Assimilation, exemplifiziert an dem Leben der Rahel Varnhagen“. In dieser Zentrierung der Thematik – die Assimilationsproblematik wird ins Zentrum gerückt, Rahel Varnhagen erscheint als eine beispielhafte Verkörperung des Dilemmas jüdischer Existenz im Kontext der politischen Emanzipation der preußischen Juden – wird das leitende Erkenntnisinteresse deutlicher als im Titel der späteren Buchfassung. Es gilt der Geschichte, der Kultur und den Selbstwidersprüchen der jüdischen Assimilation in Preußen. In der Figur Rahel Varnhagens verdichten sich für Arendt die Widersprüche der Assimilation in besonders aufschlussreicher Weise.

Und doch ist dies nicht einfach ein Buch über einen Abschnitt deutsch-jüdischer Kulturgeschichte. Sie habe das Buch

„zwar schon mit dem Bewußtsein des Untergangs des deutschen Judentums geschrieben (wiewohl natürlich ohne jede Ahnung davon, welches Ausmaß die physische Vernichtung des jüdischen Volkes in Europa annehmen würde); aber die Distanz, in der das Phänomen im ganzen erscheint, habe ich damals, kurz vor Hitlers Machtübernahme, nicht gehabt“¹⁵

schreibt Arendt 1958, zwei Jahrzehnte nach Beendigung des

Manuskripts in ihrem Vorwort zur deutschen Ausgabe. Wie hätte sie auch können?

Dem Buch liegt eine mehrfache Linienführung zugrunde. Das Leben der Rahel Varnhagen wird einerseits vor dem Hintergrund des schleichenden Zusammenbruchs der deutsch-jüdischen Kultur schon vor 1933 entfaltet; zugleich sieht Arendt in der Person der Rahel Varnhagen die Illusionen der deutsch-jüdischen Assimilation in historischer Gestalt noch einmal an sich vorbeiziehen. Schließlich schwingt die eigene bedrohte Existenz in der Erzählung des Lebens der Rahel Varnhagen ständig mit. Aus der Distanz betrachtet verdichtet sich in diesem Buch auch Arendts damalige eigene Lebenskonstellation – als Jüdin geboren, aus der deutschen Kultur vertrieben zu sein, ein Leben als Staatenlose zu führen und um ihre Selbstbehauptung zu kämpfen.

Diese Disposition erklärt auch den mitunter gereizten Erzählton der Autorin. Immer wieder gewinnt man den Eindruck, die Autorin rechte mit ihrer Hauptfigur, zanke sie aus und trage dabei immer das Bild von einer „richtig“ sich verhalten müssenden Rahel mit sich. Insbesondere in den letzten beiden Kapiteln wird dann deutlich, dass Arendt ihre Hauptfigur aus einer zionistischen Perspektive heraus darstellt und kritisiert. Unschwerflich illustriert sie in ihrer Kritik an Rahel Varnhagens Hin- und Herschwanken zwischen den Kulturen die zionistische Maxime, die sie selbst immer wieder

aufgegriffen hat: „Wenn man als Jude angegriffen wird, [muß man] sich auch als Jude wehren“.

Diese Erfahrung prägte Arendt ihr Leben lang. In einer Diskussion mit Freunden und Kollegen, die 1972 ihr zu Ehren von der Toronto Society for the Study of Social and Political Thought gegeben wird, antwortet sie auf eine Frage von Hans Morgenthau nach ihrem Status, ihrer „Dazugehörigkeit“ in der politischen Landschaft der Parteien und Gruppen:

„Ich gehöre keiner Gruppe an. Die einzige Gruppe, zu der ich gehörte, waren, wie Sie wissen, die Zionisten. Das war aber natürlich nur wegen Hitler. Und es dauerte von 1933 bis 1943. Danach habe ich mit ihnen gebrochen. Die Zionisten boten die einzige Möglichkeit, sich als Jude und nicht als menschliches Wesen zu wehren - welch letzteres ich für einen großen Fehler hielt, weil man, wenn man als Jude angegriffen wird, sich auch als Jude wehren muß.“¹⁶

Das Buch ist mutig. Wäre es vor 1933 in Deutschland veröffentlicht worden, wäre es eines der letzten öffentlichen Zeugnisse deutsch-jüdischer Kulturforschung gewesen.

Die Erzählweise greift tief in die Geschichte der deutsch-jüdischen Kultur und Lebens am Ende der Aufklärung. Arendt beschreibt die Versprechungen, die Windungen und Sackgassen der kulturellen, sozialen und politischen Integration der Juden in Preußen. Sie rückt neben der Figur der Rahel ihre Geliebten,

Freunde und Freundinnen, ja auch ihrer Kritiker und Neider in den Vordergrund.

In Arendts Darstellung ist diese Rahel Levin eine Person, die von ihrem Grundproblem, Jüdin und Frau zu sein, ihr ganzes Leben lang hin- und hergestoßen wird. Rahels paradoxer Denk- und Schreibstil, den Arendt weidlich direkt und indirekt zitiert, gibt dieses Hin- und Hergestoßensein fast unvermittelt wieder. Aus einer unlösbaren Lebenssituation heraus - eine Frau zu sein, dem Judentum zu entstammen und doch öffentlich anerkannt werden zu wollen - entwickelt diese Rahel Varnhagen einen Umgang mit sich selbst und mit den Menschen um sich herum, in dem sich An- und Abstoßung, Liebe und Enttäuschung, Nähe und Ferne ständig aneinander reiben. Daraus entsteht eine Rede- und Schreibkultur, die den Selbstwiderspruch ins Zentrum stellt. Noch aus der historischen Distanz heraus wirkt dieser Stil wie der ununterbrochene Versuch der Einkreisung eines Lebensthemas. Arendt will die historische Rahel Varnhagen so verstehen, als wäre diese im politischen und gesellschaftlichen Sinne emanzipiert und würde doch immer wieder darauf gestoßen, dass gerade dies nicht möglich war.

Es war zu Rahel Varnhagens Zeiten ein mutiges Unternehmen, sich als Frau und als Jüdin öffentlich zu präsentieren. Zugleich wird es für eine kurze Zeit auch zur Mode für die gehobenen Stände. Intelligente Frauen, viele jüdische

darunter, veranstalten Salons, in denen Persönlichkeiten aus verschiedenen Kreisen und sozialen Gruppen – vom königlichen Prinzen über den angesehenen Diplomaten bis zum mittellosen Studenten – zum Gespräch über die Geschehnisse in der Welt und die Kunst zusammentreffen. In den damaligen Berliner Salons, von denen der der Rahel Levin-Varnhagen einer der bekanntesten ist, bildet sich für kurze Zeit eine Art „klassenlose Gesellschaft“ heraus, eine kulturelle Insel, auf der sich die aufgeklärte Gesellschaft trifft und so tut, als gäbe es die Realität der Standesunterschiede, der Zensur, des kulturellen Antisemitismus, der hierarchischen Beziehung zwischen Männern und Frauen nicht. Für ein paar Stunden und in ein paar Häusern gelten die Gesetze der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, der Humanität und der Schönheit. Der Salon ist die Bühne, auf der man sich als Freie und Gleiche begegnet und dem aufklärerischen Humanitätsideal huldigt.¹⁷

Gleichwohl ist der Salon nicht Öffentlichkeit, sondern gepflegte, halböffentliche Privatheit. Man muss zugelassen werden, selbst wenn der Standesunterschied nicht das Auswahlkriterium ist, sondern eben Bildung und Originalität. Und man richtet auch nichts an, weil man nichts ausrichtet. Der Salon muss politisch unschädlich bleiben. Darauf verständigt man sich mit Obrigkeit und Zensurbehörden.

Scheinbar besteht Rahel Levins Leben aus lauter abgebrochenen

Liebesgeschichten, bis sie dann schließlich ihren Mann, August Varnhagen kennen lernt, der sie zu einer verheirateten Frau macht und ihr somit „Stand“ gibt. Sie ist zu dieser Zeit schon siebenunddreißig Jahre alt; für jene Zeit und ihr Frauenideal also schon ziemlich alt.

Das unverwechselbare Selbst scheint für Rahel Varnhagen in der ununterbrochenen Verwandlung zu liegen: sie nimmt Liebhaber und lebt ihre Lieben öffentlich, sie ändert ihren Namen, sie lässt sich taufen, sie wird zur glühenden Patriotin, weil ihre Freundinnen und Freunde zur Zeit der Befreiungskriege gegen Napoleons Armeen patriotisch gesinnt sind, ja, sie „erfindet“ Befindlichkeiten, die sie in ihren Briefen an ihre vielen Freundinnen und Freunde täglich neu niedergelegt.

Für die junge Hannah Arendt entschlüsselt sich Rahel Levin von einer Liebesgeschichte zur anderen, von einer Hoffnung zur nächsten als eine von den Verhältnissen Getriebene, die ihr Judentum so gerne versöhnen möchte mit ihrer Umwelt und es doch nicht schafft.

In den letzten beiden, später geschriebenen, Kapiteln jedoch ändert die inzwischen selbst zur Paria gewordene Arendt ihre Perspektive auf Rahel Varnhagen; und so erscheint auch ihre Figur in einem neuen Licht. Nun wird aus dieser Rahel Varnhagen eine bewusste Paria im Sinne Bernard Lazares. Die letzten beiden Kapitel des Buches werden so – cum grano salis – zur retrospektiven

Begründung für den Zionismus und für eine bewusste politische Außenseiterstellung der Juden. Arendt reklamiert Rahel Varnhagen für dieses Selbstbekenntnis zum Judentum in einer Weise, die sich nur verstehen lässt, wenn man Arendts eigene Lebenssituation als Flüchtling und ihre Verehrung der Gestalt Bernard Lazares in Betracht zieht.

Das vorletzte der beiden Kapitel trägt den Titel „Zwischen Paria und Parvenu“. In ihm legt Arendt eine soziokulturelle Skizze des Juden vor, der vorgibt, ein „Insider“ zu sein, obwohl er de facto Außenseiter, ein Paria ist. Ihre Kritik gilt dem jüdischen Parvenu und jener kollektiven Selbstverleugnung, jenem „Schwindeln“, auf dem sich ihrer Überzeugung nach der Aufstieg des Parvenu aufbaut.

Vor diesem Hintergrund blickt Arendt noch einmal zurück auf Rahels Bestreben, aus ihrer peinlichen Rolle als Jüdin herauszukommen. An einer der bittersten Stellen des Kapitels fasst sie die Ratio eines solchen Denkens und Verhaltens der assimilierten deutschen Juden zusammen, indem sie Rahel paraphrasiert:

„Erreichen muß man nur alles, was die Glücklichen ohne ‚infame Geburt‘ haben, nicht zu erreichen brauchen, um sich bei jeder neu erklimmenen Stufe beweisen zu können: ‚Solche Leute wie wir können nicht Juden sein.‘“¹⁸

Und wenig später:

„Das ist die große Vergiftung aller Einsicht und Aussicht, die der Parvenu unter keinen Umständen

zugestehen darf: dass er nämlich aufgezehrt wird von lauter Dingen, die er eigentlich nicht einmal begehrt, deren Verweigerung ihn aber kränken muss; dass er ihnen seinen Geschmack, sein Leben, seine Wünsche anpassen muss; dass er in nichts und keiner Minute mehr er selbst sein darf, sondern ganz gleich was, eben alles erreichen wollen muss; bereit sein muss in einer Art von Heroismus ‚zu dulden‘, was er ‚nicht machte‘ und sogar ‚verabscheute‘.“¹⁹

In Arendts Sicht sieht Rahel Varnhagen ihre eigene Rolle im Laufe ihres Lebens zunehmend kritisch. Obwohl sie einen nichtjüdischen Parvenu heiratet – der durch die Heirat selbst zu einer Art gesellschaftlichem Paria wird –, kann und will sie selbst diese Rolle nicht mehr spielen. In einer fulminanten Schlussapothese, der Arendt den Titel gibt „Aus dem Judentum kommt man nicht heraus“, interpretiert sie ihre Hauptfigur am Ende ihres Lebens als gereifte Persönlichkeit, die ihre jüdische Identität weder aufgeben kann noch will. Rahel Varnhagen ist in den Augen Arendts zu klug, um sich dauerhaft einzureden, sie könnte ihr Leben in der Selbstverleugnung oder im ständigen Schwanken verbringen. In Wahrheit habe Rahel, so Arendt, unterschwellig immer schon die Rolle der Paria übernommen. Sie habe sehr früh erkannt, dass der Außenseiter

„nicht nur mehr Sinn für die ‚wahren Realitäten‘ sich zu bewahren vermag, sondern unter Umständen auch mehr Wirklichkeit

besitzt als der Parvenu, der, ein Scheindasein zu führen verurteilt, von allen Gegenständen einer nicht für ihn eingerichteten Welt nur wie im Maskeradenspiel Besitz ergreift.“²⁰

In Arendts Perspektive hat Rahel all dies durchschaut und bekennt sich am Schluss zu ihrer Außenseiterstellung. Die entsprechenden Briefstellen nimmt Arendt pars pro toto und lässt Rahel Varnhagen mit ihrem Judentum versöhnt ihr Leben enden.

Es fällt dabei nicht ins Gewicht, dass sich Rahel Varnhagen nie von der protestantischen Kirche getrennt hat, in die sie mit ihrer Taufe eingetreten war. „Rahel ist Jüdin und Paria geblieben“²¹, so lautet Arendts abschließendes Urteil. Damit werden alle Mäander im Lebensweg der Rahel zu konzentrischen Bewegungen um ein immer schon als Möglichkeit vorhandenes Zentrum: die bewusste Paria-Existenz. Worin diese bewusste Paria-Existenz besteht, das hatte Arendt in dem ersten der beiden in Paris entstandenen Schlusskapitel geschrieben:

„Die Sensibilität und das wörtliche Mit-leiden“ des Paria, heißt es, „ist nur der krankhaft gesteigerte Ausdruck für das instinktive Begreifen der Würde, die jedem innewohnt, der ein menschlich Antlitz trägt, ein Instinkt, den die Privilegierten nie kennen, der die Humanität des Paria ausmacht, der ihn eindeutig unterscheidet von dem gehetzten Tier, das er in der Gesellschaft darstellen muss; ein Instinkt, durch den alle Privilegierten zu Tieren - wenn auch

vielleicht zu edlen Species -, ihm gegenüber degradiert werden. Immer repräsentieren darum die Paria in einer Gesellschaft, welche auf Privilegien, Geburtsstolz, Ständehochmut basiert, das eigentlich Humane, spezifisch Menschliche, in Allgemeinheit Auszeichnende. Die Menschenwürde, die Achtung vor dem menschlichen Angesicht, die der Paria instinktiv entdeckt, ist die einzig natürliche Vorstufe für das gesamte moralische Weltgebäude der Vernunft.“²²

In dieser Passage wird eine ähnliche Wendung sichtbar, wie sie Bernard Lazare vollzogen hatte: der Paria wird aus einem Objekt, einem Opfer und Gehetzten, zur Verkörperung des „eigentlich Humane[n], spezifisch Menschliche[n], in Allgemeinheit Auszeichnende[n].“ In dieser Wendung liegt zugleich der Übergang zur politischen Dimension begründet.

Der scheinbar paradoxe Blick auf die jüdische Identität, der hier angelegt ist, zieht sich unter verschiedenen Akzentuierungen durch das Leben und Denken Hannah Arendts; man findet es bis hin in ihre Selbstbeschreibungen wieder, etwa im Gespräch mit Roger Errera, zwei Jahre vor ihrem Tod, aus dem die bekannt gewordene Formulierung stammt: „Ich bediene mich, wo ich kann“. Diese geradezu kapriziös wirkende Wendung spielt auf ihr Ausbrechen aus einer brüchig gewordenen Tradition und ihrer Ideengeschichte an; diese signalisieren eine Kontinuität, die ihrer Meinung nach längst weggebro-

chen sei. Man könne sich daher in keine Kontinuität mehr stellen, sondern müsse mit den Trümmern einer zerstörten Kultur umgehen, das heißt, denkerisch zur Außenseiterin werden.²³

Auch aus dem Kontext des Exils heraus erscheint im Rückblick Arendts Buch über Rahel Varnhagen als Teil ihrer Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz als Flüchtling, als Paria, die aus ihrem Anderssein ihr Selbstbewusstsein ziehen muss, will sie nicht untergehen. Das Thema begleitet Arendt in den vierziger Jahren weiter. Dann nämlich übernimmt sie die Figur des Parias für die Beschreibung der Flüchtlingsexistenz. Indem sie den extremsten Blickwinkel wählt, nämlich den der Ausgestoßenen, will Arendt darauf hinweisen, dass die Flüchtlinge nicht in ihrer Flüchtlingsexistenz aufgehen. Der Flüchtling ist nicht nur ein gehetztes Wild, nicht nur Objekt des Mitleids und der Behörden. Indem er mit den Anderen mit-leidet, gewinnt er eine Würde wieder, die dem Parvenu, der um jeden Preis dazu gehören will, nie eigen sein kann. Wir finden hier eine Sichtweise auf die Millionen von Staatenlosen, Verfolgten und Flüchtlingen, die sich grundlegend unterscheidet von der Sicht der damaligen politischen und Hilfsorganisationen auf das Flüchtlingsproblem.

Für viele Jahre widmet Arendt ihre Aufmerksamkeit der Figur des Flüchtlings; sie beleuchtet sie aus unterschiedlichen Blickwinkeln: aus dem der Identitätskrise, der Kultur, der Geschichte,

des Rechtsstatus, des politischen Status. Denn der Weg der Flüchtlinge ist ja nicht beendet, wenn sie schließlich in einem Land angekommen sind, das ihnen Schutz und Aufenthaltsrecht gewährt.

Wie eine Art ironische Verschiebung des Blickwinkels gegenüber den dreißiger Jahren nimmt sich der Artikel „Wir Flüchtlinge“ aus dem Jahre 1943 aus. Der Artikel ist nach der Ankunft in den Vereinigten Staaten geschrieben. Seine Leitfrage lautet, wie die Flüchtlinge in den USA ankommen und was sie dort erwartet. De facto reagieren die amerikanische Gesellschaft und ihre Regierung seinerzeit ambivalent: einerseits mit großzügiger Hilfsbereitschaft, andererseits aber auch mit Angst vor Überfremdung und mit latentem Antisemitismus. Gerafft und mit spitzer Feder beschreibt Arendt, welche Anpassungs- und Verdrängungsleistungen die Flüchtlinge vollbringen müssen, sind sie einmal ankommen: sich anpassen, die fremde Sprache lernen, die Vergangenheit des eigenen Lebens vergessen, die anderen nicht mit dem eigenen Schicksal behelligen ...

Die paradoxe Situation fasst Arendt in sarkastische Worte. Danach werden die Flüchtlinge „von ihren Feinden in Konzentrationslager und von ihren Freunden in Internierungslager gesteckt“.²⁴ Im symbolischen und im faktischen Sinne hat der Flüchtling in der Situation der Vertreibung, argumentiert Arendt, sein Selbst verloren; er ist ein Niemand. Kei-

ner interessiert sich dafür, woher er kommt, wer er ist, wie er lebt.

Eine Kehrseite der erzwungenen Assimilation sei der Freitod, den nicht wenige wählten, weil sie die Spannung zwischen Selbstverleugnung und Selbstbehauptung nicht aushielten. So erscheine der Freitod als eine Möglichkeit, sich einen Rest Freiheit zu bewahren. Doch diesem Schritt kann Arendt natürlich nicht zustimmen.

An dieser Stelle eines sarkastisch geschilderten Flüchtlings-Elends nimmt Arendt die Paria-Metapher wieder auf. Sie wird zu einer wählbaren Alternative für den Freitod und zur realen Chance des Weiterlebens. Nur wer sich dem erneuten Assimilationsdruck im Gastland widersetzt, der mit dem Ende des Flüchtlingsdaseins gleichsam automatisch aufkommt, so argumentiert sie, kann seine Würde bewahren. Nur wer sich zu der kleinen Minderheit unter den Juden schlägt, die auch in der neuen Situation auf ihrem jüdischen Selbst-sein bestehen, ist in der Lage, die Spannung auszuhalten. Nur wer sich entschieden außerhalb stellt, kann innerhalb leben.

Der Artikel endet in einer Apotheose des Parias als der einzig würdigen Existenzform für Juden und Flüchtlinge:

„Jene wenigen Flüchtlinge, die darauf bestehen, die Wahrheit zu sagen, auch wenn sie anstößig ist, gewinnen im Austausch für ihre Unpopularität einen unbezahlbaren Vorteil: die Geschichte ist für sie kein Buch mit sieben Siegeln und Politik kein Privileg

der Nichtjuden mehr. Sie wissen, dass unmittelbar nach der Ächtung des jüdischen Volkes die meisten europäischen Nationen für vogelfrei erklärt wurden. Die von einem Land ins andere vertriebenen Flüchtlinge repräsentieren die Avantgarde ihrer Völker – wenn sie ihre Identität aufrechterhalten. Zum ersten Mal gibt es keine separate jüdische Geschichte mehr; sie verknüpft sich mit der Geschichte aller anderen Nationen. Und die Gemeinschaft der europäischen Völker zerbrach, als – und weil – sie den Ausschluss und die Verfolgung seines schwächsten Mitgliedes zuließ.“²⁵

Arendt kehrt hier die Rollen um: Diejenigen, die die Katastrophe haben geschehen lassen, haben ihre Würde verloren. Diejenigen aber, die tatsächlich ihrer Würde beraubt worden sind, finden sie wieder im Beharren auf ihrem Paria-Status. Aufschlussreich ist ebenso, wie sie die Paria-Figur von den Juden auf die vertriebenen Minderheiten und Völker überträgt und so die Juden in ein mögliches politisches „Wir“ einbringt. Die Ausgestoßenen, die am Rande Vegetierenden, die ganz unten Stehenden können sich durch eigenen Entschluss an die Spitze einer verborgenen Hierarchie setzen. Sie werden zu Vorkämpfern einer neuen politischen Realität, die mit dem Zerbrecen der demokratischen Nationalstaaten zutage getreten ist. Denn das Schicksal der Flüchtlinge ist in ihren Augen nur die Ankündigung eines Schicksals, das ganze Völker betreffen wird – Arendt

spielt hier offensichtlich auch auf die nationalsozialistischen Großraumpläne für Europa an, die mit der Zerstörung der europäischen Staatenlandschaft einhergingen. Sie weist damit zugleich auf die Verwobenheit des jüdischen und des europäischen Schicksals hin.

Die Herkunft des Begriffs aus dem künstlerisch-intellektuellen Milieu Frankreichs Ende des 19. Jahrhunderts wiederum tritt sehr deutlich in einem Aufsatz aus dem Jahre 1944 hervor. Sein Titel: „Der Jude als Paria. Eine verborgene Tradition“. In diesem Aufsatz thematisiert Arendt vier Künstler bzw. Schriftsteller als beispielhafte Gestalter des jüdischen Volkes in der Spannung zwischen Paria und Parvenu: Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charlie Chaplin und Franz Kafka. Ihre These lautet: Jüdische Künstler und Schriftsteller haben dem Paria in unsterblichen Werken eine Gestalt gegeben. Heinrich Heine mit der Figur eines Traumweltherrschers und Schlehmlis, Bernard Lazare mit dem Begriff des bewussten Paria, Charlie Chaplin als Gestalter des ewig verdächtigen kleinen Mannes und Franz Kafka mit seiner Figur des Gutwilligen in dem Roman „Das Schloss“, der die Verhältnisse zurechtrücken will und an Einsamkeit stirbt, weil er es keinem recht machen kann.²⁶

In diesem Aufsatz setzt Arendt der intellektuellen Kultur, aus der diese Künstler und Schriftsteller stammen, und die sie gestalten, ein Denkmal. Sie entdeckt hinter den jeweils nationalen Kulturen der Assimilation eine „verbor-

gene Tradition“ der europäisch-jüdischen Kultur, die in der Figur des Parias ihren adäquatesten Ausdruck findet:

„That the status of the Jews in Europe has been not only that of an oppressed people but also of what Max Weber has called a ‘pariah people’ is a fact most clearly appreciated by those who have had practical experience of just how ambiguous is the freedom which emancipation has ensured, and how treacherous the promise of equality which assimilation has held out. In their positions as social outcasts such men reflect the political status of their entire people. It is therefore not surprising that out of their personal experience Jewish poets, writers and artists should have been able to evolve the concept of the pariah as a human type - a concept of supreme importance for the evaluation of mankind in our day and one which has exerted upon the gentile world an influence in strange contrast to the spiritual and political ineffectiveness which has been the fate of these men among their own brethren. Indeed the concept of the pariah has become traditional, even though the tradition be but tacit and latent, and its continuance automatic and unconscious. Nor need we wonder why: for over a hundred years the same basic conditions have obtained and evoked the same basic reaction.

However slender the basis out of which the concept was created and out of which it was progressively developed, it has neverthe-

less loomed larger in the thinking of assimilated Jews that might be inferred from standard Jewish history. It has endured, in fact, from Salomon Maimon in the eighteenth century to Franz Kafka in the early twentieth."²⁷

Aus dieser Perspektive erscheint das Buch „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, das 1951 in Amerika und 1955 in Deutschland erschien und an die Aufsätze aus den vierziger Jahren anschließt, in einem neuen Licht. Nicht nur schreibt Arendt, wie Ron Feldman in seiner Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band „The Jew As Pariah“ bemerkt, das Werk aus der Position einer „bewußten Paria“.²⁸ Das Werk bezieht sich auf einen Kontext, der in der Rezeptionsgeschichte bisher nur wenig wahrgenommen wurde. Es ist dieser Kontext einer verborgenen Tradition, wonach hinter der in der Massenvernichtung untergegangenen deutsch-jüdischen, ja europäisch-jüdischen Assimilation eine ganz andere Geschichte erkennbar wird: die der gegen die Assimilation sich behauptenden jüdischen Parias als Künstler, als Dichter, als Denker, deren Werke zum Besten der europäischen Kultur gehören.

Auf diese Kultur greift Arendt im ersten Teil von „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ in den Kapiteln über den Antisemitismus ausführlich zurück, etwa wenn sie auf Marcel Prousts Romane eingeht, die sie als beispielhafte Gestaltung der Welt des Parvenu darstellte. Was manchem Leser möglicherweise als bloße literarische

Illustration erscheinen mag, wird vor dem Hintergrund von Rahel Varnhagen und der Aufsätze aus den vierziger Jahren als weitere Entfaltung – diesmal ex negativo – der These vom Paria-Volk als der heimlichen Avantgarde der europäischen Völker deutlich.

Aus Arendts Blickwinkel heraus hat der Nationalsozialismus kein Volk von designierten Opfern, sondern die Avantgarde der europäischen Kultur in einer grotesken und zugleich äußerst effektiven Inszenierung eines Kollektivmords vernichtet bzw. vertrieben.

Ohne dass ich die subkutane Wirkung dieser These hier ausführlich schildern kann, sei doch darauf verwiesen, dass alle Konnotationen der von Lazare begründeten Kritik am Parvenu und seine Begründung des Parias als einer politischen Figur auch in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* hineinwirken:

- Die sarkastische Schilderung der Parvenukultur, die in den französischen Salons der Wende vom 19. zum 20. Jahrhunderts zur Blüte kam;
- die Kritik an der Assimilation als einer kollektiven anti-politischen Selbstentmachtung;
- die Würdigung derjenigen, die sich der Assimilation verweigern, um sich ihren authentischen Zugang zur Menschlichkeit zu bewahren.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Arendt im zweiten Teil von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und besonders im Kapitel über die Apo-

rien der Menschenrechte eine so harte Kritik der Menschenrechtspolitik vorbringt. Ihre Einstellung zur Menschenrechtsfrage ist aus einer völlig anderen Perspektive formuliert als im moralisch-politischen Diskurs üblich, in dem man auf das Naturrecht oder auf den Universalismus zurückgreift und daraus den Anspruch auf die Gültigkeit allgemeiner Menschenrechte ableitet. Arendts berühmte gewordene Formulierung über: „ein Recht, Rechte zu haben“²⁹ erschließt sich nur, wenn man versteht, dass sie aus einer politischen Perspektive formuliert worden ist. Es geht ihr nicht darum, dass viktimisierte Menschenmassen von staatlichen oder überstaatlichen Organisationen Rechte zugesprochen bekommen, sondern dass sie – und dies sind die Juden, aber natürlich auch alle staatenlosen Völkerschaften und Gruppen – diese Rechte als „bewusste Paria“ einfordern, die sie in Wirklichkeit sind, und als die sie eine völlig neue Perspektive eröffnen: die der selbstbewusst Handelnden.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Arendt den abstrakten Humanismus der Menschenrechtspolitik zu Beginn des 20. Jahrhunderts so hart kritisiert und darauf besteht, dass die Anerkennung der Menschenrechte nur auf der Grundlage möglich ist, dass diejenigen, die ohne Rechte, ohne Papiere, ohne Existenzberechtigung sind, ihre Differenz zu den so genannten Mehrheitsvölkern, ihre politische Identität herausstellen müssen und gerade nicht ihre Gleichheit einklagen sollten.

Abschließend ein paar Bemerkungen zur Aktualität der Arendtschen Konnotationen, die nicht alle aufgeblättert werden konnten: Die Paria-Metapher führt, wie die realgeschichtliche Figur des Paria, eine mäandernde Existenz. Sie entsteht in der geschichtlichen Wirklichkeit wie in der biblischen Meistererzählung, wandert in die künstlerische Bohème – der Außenseiter als verkörpertes Paradigma einer ästhetischen Zukunft, im Grunde als Sinnbild der künstlerischen Existenz, in der sie auch heute noch ansässig ist – und wird von Lazare, Arendt und anderen (Georges Bataille, Villem Flusser) auf das politische Denken übertragen; dort erscheint sie als sprengendes Ferment. Der Paria, wenn man die Metapher denn nicht nur als reale geschichtliche oder künstlerische Gestaltform wahrnehmen will, wäre dann die Fähigkeit des existentiellen Widerspruchs, das ständige Widersprechen. Im Nicht-Übereinstimmen werden Alternativen zum mainstream-Denken sichtbar, und zwar nicht nur zum Herrschaftsdiskurs, sondern auch zur moralischen Kritik der das Gute Wollenden. Es wird ein Raum geöffnet, in dem neue Ein-Sichten für neues Handeln möglich werden.

Das Konzept des „Paria“, wie es Arendt darlegt, enthielte dann nicht nur eine der dauerhaft provozierenden Fragen im politischen Geschehen unserer Zeit, sondern es wäre auch stetige Quelle aller unabhängigen Denken und Urteilenden.

Anmerkungen

- 1 Eleni Varikas: *La figure du paria. Une exception qui confirme la règle*, in: *Le paria. Une figure de la modernité, sous la direction de Martine Leibovici et Eleni Varikas*, Paris 2003, S. 88f.
- 2 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 308ff., 312 f. und andere Stellen.
- 3 Vgl. Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, insbesondere Kapitel 3 und 4.
- 4 Vgl. Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München Zürich 1990.
- 5 Bernard Lazare: *Le fumier de Job. Fragments inédits précédés du portrait de Bernard Lazare par Charles Péguy*, Paris 1928.
- 6 Bernard Lazare. *Le fumier de Job*, a.a.O., S.155.
- 7 Vgl. Hannah Arendts Vorwort in: Bernard Lazare, *Jobs Dungheap*, New York 1948, S. 5
- 8 Vgl. *Le Portrait de Bernard Lazare de Charles Péguy*, in: Bernard Lazare, *Le fumier de Job*, a.a.O., S. 34.
- 9 Vgl. ebd., S. 14.
- 10 Vgl. Karl Marx: *Zur Judenfrage*, in: *Marx Engels Werke Bd. 1*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus des ZK der SED, Berlin 1964, S. 347 ff.
- 11 Vgl. Hannah Arendts Vorwort in: Bernard Lazare, *Job's Dungheap*, New York 1948, S. 6.
- 12 Bernard Lazare: *Le fumier de Job*, a.a.O., S. 169.
- 13 Vgl. auch Bernard Lazare: *Elements of Zionism*, in: *Jewish Frontier*, January 1948, S. 30-32.
- 14 Charles Péguy: *Le Portrait de Bernard Lazare*, in: Bernard Lazare: *Le fumier de Job*, a.a.O., S. 15 ff.
- 15 Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen*, a.a.O., S. 11.
- 16 Hannah Arendt: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, in: *Hannah Arendt, Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, mit einer vollständigen Bibliographie, hg. von Ursula Ludz, München Zürich 1996, S. 107.
- 17 In späteren Werken wird Arendt die Metapher von der Bühne als Urbild des öffentlichen Raums wieder und wieder aufgreifen (Vgl. z. B. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München Zürich 1981).
- 18 Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen*, a.a.O., S. 189.
- 19 Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen*, a.a.O., S. 191.
- 20 Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen*, a.a.O., S. 209.
- 21 Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen*, a.a.O., S. 210.
- 22 Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen*, a.a.O., S. 199.
- 23 Vgl. Hannah Arendt, *Fernsehgespräch mit Roger Errera (Oktober 1973)*, in: dies., *Ich will verstehen.*, a.a.O., S. 122.
- 24 Hannah Arendt: *Wir Flüchtlinge*, in: dies.: *Zur Zeit. Politische Essays*, hg. und mit einem Nachw. versehen von Marie Luise Knott, München 1989, S. 9.
- 25 Hannah Arendt: *Wir Flüchtlinge*, a.a.O., S.21
- 26 Ich lasse hier beiseite, dass Arendt Charlie Chaplin irrtümlicherweise für einen Juden hielt, eine Meinung, die seinerzeit weit verbreitet war, nicht zuletzt deshalb, weil Chaplin in seinen Filmen den Nationalsozialismus kritisierte und zudem der über ihn verbreiteten Meinung, er sei Jude, nie widersprach.
- 27 Hannah Arendt: *The Jew as Pariah. A Hidden Tradition*, in: *Hannah Arendt: The Jew as Pariah*, ed. and with an introduction by Ron H. Feldman, New York 1978, S. 68 f.
- 28 Vgl. Ron Feldman: *Einleitung*, a.a.O., S. 19.
- 29 Vgl. Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, S. 462.

Laura Gallati, Christina Thürmer-Rohr

Am Thema bleiben – Fugen fürs Hören, fürs Sehen und fürs Denken

Die „Kunst der Fuge“ von J.S. Bach und „Übungen im politischen Denken“ von Hannah Arendt*

Thema der Fuge ist am Thema zu bleiben: nach Wesentlichem suchen, auf Wesentlichem bestehen. Die „Kunst der Fuge“ von J.S. Bach aus der Mitte des 18. Jahrhunderts und die „Übungen im politischen Denken“ von Hannah Arendt aus der Mitte des 20. Jahrhunderts handeln von der Unausweichlichkeit eines Grundgedankens. Hannah Arendt, die sich keine Illusionen über den Zustand der Welt machte, hielt unbeirrt daran fest, dass es so, wie es ist, nicht sein und bleiben muss, wenn Menschen sich auf das Wesentliche besinnen. „Manchmal denke ich, dass wir alle in unserem Leben nur einen einzigen wirklichen Gedanken haben, und alles, was wir tun, Ausarbeitungen und Variationen des einen Themas sind“¹.

Politisches Denken braucht nicht nur die Gegenwartserfahrung, sondern braucht Gedächtnis – jenen bevölkerten Raum der Vergangenheit, in dem Trümmer und Perlen zu finden sind. Im zeitlichen Nacheinander und im räumlichen Nebeneinander tun

sich geistige Parallelen zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf.

In der „Kunst der Fuge“ von J.S. Bach verdichtet und intensiviert sich ein Thema im Ablauf der Zeit, indem es sich in immer neue Zusammenhänge und Kombinationen mit weiteren Themen setzt. „Fuge“ ist eine Metapher für ein verknüpfendes und erinnerndes Denken, das auf zentralen Aussagen besteht und beim Thema bleibt.

Grundthema bei Bach und bei Arendt ist der Umgang mit der Vielheit der Stimmen. Hannah Arendt, deren politische Theorie vom Zusammenkommen der Vielen und Verschiedenen handelt, verglich den Anfang dieses Denkens mit einem „Grundakkord, der in endlosen Modulationen und Variationen durch die ganze Geschichte des Denkens der westlichen Welt nachklingt“ – wie ein Klang, der in die Welt gesendet ist². Immanuel Kant sprach von der „... reinen Menschenvernunft, worin jeder eine Stimme hat, und, da von dieser alle Besserung, deren unser Zustand fähig ist, herkommen muss, so ist ein solches Recht heilig und darf nicht geschmälert werden“³.

* Hannah Arendt und Bach, Textmontage und Konzert an zwei Flügeln, aufgeführt am 25. März 2006.

J.S. Bach, der 1750 starb, konnte Kant noch nicht kennen. Aber in der „Kunst der Fuge“ gibt er der Menschenvernunft vier Stimmen.

J.S. Bach spricht in Tönen, die „Soli Deo Gloria“ gewidmet sind. Hannah Arendt spricht in Worten, die von den Möglichkeiten des Politischen und einer von dessen Verfall gefährdeten Welt handeln. Bach denkt religiös im Sinne seiner Zeit, Arendt denkt ganz und gar weltlich. Bachs Vielstimmigkeit betrifft das Verhältnis zwischen einer irdischen und einer transzendenten Welt. Arendts Vielstimmigkeit betrifft das Verhältnis zwischen den Menschen und ihrem Bezug zur Welt. Trotz dieser so verschiedenen Wirklichkeiten lassen sich aus der polyphonen und pluralen Substanz beider Werke gemeinsame Grundprinzipien herausfiltern. Wir stellen an beide Werke gleiche Fragen: 1. nach dem Thema, 2. dessen Umkehrung, 3. dem Anfangen, 4. der Freiheit, 5. dem Dialog, 6. dem Beziehungsgeflecht, 7. dem Fragment und 8. der Erinnerung.

1. Thema

Thema kommt von „setzen, stellen, legen“ und ist die Entscheidung zu einem Fundament, das tragfähig ist, Bestand hat und das Wesentliche enthält und entfaltet.

J.S. Bach

Am Thema bleiben und veränderbar sein, das macht die Fuge

aus⁴. Bach entwirft in der „Kunst der Fuge“ einen Mikrokosmos aus verschiedenen und selbständigen Stimmen. Als durchgehender Gedanke durchzieht das Grundthema das ganze Werk und schafft damit eine innere Verbindung zwischen allen Stücken. Seine melodische Gestalt ist unspektakulär, aber wandelbar. Die Grundfigur verändert sich im Laufe des Werkes aus ihrem eigenen Kern und im Kontext alles neu Hinzukommende, ohne dass seine Substanz beschädigt wird. Und wie wenn das Aufnehmen der Vielheit verschiedener Stimmen Bach beflügelt hätte, erfindet er fortwährend zunehmende Erweiterungen des Anfangsgedankens. Das Geheimnis der „Kunst der Fuge“ liegt in der Pluralität der zwölf Töne des Grundthemas, das an die dreihundertmal auftaucht, ohne bloße Repetition zu werden. Es bleibt bei aller Wandelbarkeit das Magnetfeld des ganzen Werkprozesses.

Auf dem langen Weg durch die immer komplizierter werdende Werkanlage insistiert das Thema auf seinen wenigen Tönen. Es nimmt jeden neuen, anderen Gedanken auf, gibt ihm Halt und Größe, lässt ihn nicht allein, setzt ihn in veränderte Umgebungen und verändert damit auch sich selbst. Während das Thema als Fixpunkt des ganzen Zyklus die Horizontale bestimmt, lässt es in der Vertikalen unerhörte Harmonien entstehen. An der Schwelle der Moderne hat Bach mit der „Kunst der Fuge“ ein letztes und einsames Höchstmass polyphonen Denkens geschaffen. Ein Mi-

nimum an Material, ein Maximum an Geist⁵.

Hannah Arendt

Grundthema in Arendts politischem Denken ist die Pluralität. Die Tatsache, dass es nicht den Menschen gibt, sondern nur die Menschen, ist Grundbedingung menschlicher Existenz⁶, eine Voraussetzung, die alle weiteren Gedanken durchzieht. Jeder Mensch ist für einen anderen Menschen der andere und nicht derselbe Mensch⁷. Eine menschengerechte und bewohnbare Welt kann es nur geben, wenn das Politische von dieser Vielheit ausgeht, dem Zusammenleben der Verschiedenen in der einen Welt. Nicht „der Mensch“ ist ein Zoon politikon und das Politische nicht im Menschen, sondern kann nur zwischen ihnen entstehen. Erst im Zusammenkommen der Verschiedenen kann die Welt in ihrer Wirklichkeit erfasst und verstanden werden als etwas, was Vielen gemeinsam ist, sie trennt und verbindet. Die Welt wird nur in dem Maße verständlich, als Viele miteinander über sie reden und ihre Perspektiven miteinander und gegeneinander austauschen⁸, denn „jede Sache hat so viele Seiten als Menschen an ihr beteiligt sind“⁹.

Das Insistieren auf der Pluralität bleibt zweifelnd gegenüber den üblichen Eindimensionalitäten und fremd gegenüber den Einbindungen in Herrschaft¹⁰. Menschen im Plural statt im Singular zu begreifen und das Verschiedensein anzuerkennen, braucht Liebe zur Welt – das Band, das

die Einzelnen und die Anderen zusammenbringt. Liebe zur Welt zeigt sich darin, dass die Welt uns etwas angeht und in der Befürchtung, dass der Welt etwas zustoßen kann¹¹: in der Sorge um die Welt, die ihren verschiedenen Bewohnern Heimat geben soll. Vorausgesetzt ist eine politische Ordnung, die den Menschen in ihrer Verschiedenheit Bedeutung gibt und ihr Sprechen und Handeln einfordert.

2. Umkehrung

Umkehrung ist die Kehrseite des Grundgedankens, die Gegenseite des Themas. Es tritt auf als sein komplementäres Gegenstück oder als sein Negativ, als seine Negierung oder seine Zerstörung.

J.S. Bach

Musik redet in Figuren. Eine musikalische Figur kann auf dem Kopf stehen. Sie kann umgedreht werden und im Krebsgang gehen. Sie kann sich spiegeln. Diese Verfahren waren in Bachs Zeit nicht nur formales Spiel, sondern hatten symbolische Bedeutung. Während das Grundthema die unverrückbare göttliche Ordnung symbolisiert, steht seine Umkehrung für seine Verkehrung, „Verrücktheit“, für Negatives, Nicht-Richtiges. Bei Bach wird die Umkehrung des Grundthemas als unvollkommen-menschliche Kehrseite der himmlischen Vollkommenheit verstanden, als das, was nicht „In-Ordnung“ ist, als verkehrte Welt,

als das Sündige, das Irdische, das Leidende, das Zerrissene. In der Umkehrung schafft das Thema den aufstrebenden Quintsprung nach oben nicht mehr. Sie lässt sich fallen, verstrickt sich in Chromatik, ist voll rhythmischer Komplikationen, wird unsystematisch. Die verschlungenen Linien bleiben in sich selbst verknotet, beladen mit Schmerz, Melancholie, erlösungsbedürftig.

Wenn Bach nicht nur einzelne Figuren, sondern ganze Stücke spiegelt, indem er sie Ton für Ton umdreht, repräsentiert das erste Stück das „Richtige“, „Göttliche“, das zweite Stück das Irdische, Menschliche. Diese Zwillings- oder Spiegelfugen weisen auf die Ebenbildlichkeit des Menschlichen mit dem Göttlichen hin – ähnlich den Spiegelungstheorien der Antike, wo die gespiegelte Begegnung von Kosmos und Himmel mit Erde und Mensch als Metapher für vollendete Harmonie galt.

Hannah Arendt

Bei Arendt tritt die Kehrseite des Grundgedankens auf als Löschung der Pluralität – die Manifestation des Bösen. Es zeigt sich in der Eindimensionalität, der Abwesenheit des Denkens¹², das den Bewusstseinsraum abdichtet und die Vorstellungswelt verschließt, in Täter und Täterinnen ohne Unrechtsbewusstsein, die unfähig sind, sich irgendetwas vom Gesichtspunkt anderer Menschen her vorzustellen¹³. Was für die Täter saubere Arbeit und Effekt erledigter Aufgaben ist, ist für die Opfer der Untergang.

Eine Gesellschaft, in der die Differenz zwischen Menschen negiert ist, die Verschiedenen zum kollektiven Singular und zur Einheit konstruiert werden, so als solle es nur eine erwünschte Sorte Menschen geben, schafft den Ruin des Politischen. Ihn haben totalitäre Systeme des zwanzigsten Jahrhunderts vorgeführt – und gegenwärtige Massendemokratien sind nicht immun. Mit der Definition der Anderen als Nicht-Zugehörige konnten Säuberungs- und Vernichtungsexzesse legitimiert werden mit dem Ziel, einen Menschen herzustellen und für die Zukunft zu garantieren – den arischen Menschen, den Volkskörper, das große ausschließende Wir. Der Nationalsozialismus erfand den Schädling, der zugunsten eines homogenen „Volkskörpers“ zu vernichten ist, der Gulag-Kommunismus den Verräter, der zugunsten einer widerspruchsfreien Gesellschaft verschwinden muss. Die Schreckerfahrung der Verwandlung von Nichtzugehörigen in Überflüssige¹⁴ beginnt mit der radikalen Entwertung der Menschen und ihres Zusammenlebens als ursprünglich Verschiedenen. Die Banalität des Bösen ist die Unfähigkeit, die Differenz zu denken¹⁵ und eine Beziehung zu etwas herzustellen, das anders ist als das eigene System: die Eliminierung des Gewissens. Dem monologischen Bewusstsein bleibt die Welt fremd, sie verliert die Kraft, Menschen zu versammeln. Es ist eine Indifferenz, mit der alles gleich und egal wird¹⁶: die „schreckliche Unfähigkeit, die Welt zu lieben“¹⁷.

3. Anfängen

Stimmen fangen an, kommen hinzu und hören auf. Sie exponieren sich, werden hörbar. Sie begeben sich in ein Geflecht und verändern das, was vorher war.

J.S. Bach

Jeder Fugenanfang betritt die innermusikalische Welt eindeutig und unwiderruflich. Jeder Neueinsatz, gleich ob es eine Überraschung oder ein Wiederkommen von Bekanntem ist, wird zum Neubeginn – mit absehbarem Ende. Der bereitgestellte Rahmen der Fugenform ist wie ein Haus, in das Neu-Anfangende einziehen können, oder wie ein Gewebe, in das jeder Neueinsatz einen unverwechselbaren Faden schlägt. Raum und Zeit für das Nach-, Mit- und Nebeneinander anderer Einsätze und neuer Themen bleiben garantiert durch die formale Anlage. Sie lässt nicht zu, dass ein neuer Anfang vorherige Anfänge verdrängen kann.

In dieser Gewissheit treten auch andere Themen auf, ohne dass das Grundthema dadurch entwertet würde. Im Gegenteil: in die Einfachheit des ersten Gedankens ist eine einladende Suchbewegung eingebaut, die nach Gesellschaft ruft. Doch bei aller Verträglichkeit mit dem Grundthema haben zweite und dritte Themen ihr eigenes Gesicht. Kein neuer Einfall ist wertvoller als der schon erklungene. Kein Gedanke wird durch einen nächsten überholt. Kein zurückliegender Anfang bleibt als Ausrangierter liegen.

Die Fuge verweigert sich der Bewegung permanenten Fortschritts. Sie bleibt am Thema als nicht endende Untersuchung - *ricercare* - über immer neues Anfangenkönnen.

Hannah Arendt

In Arendts Denken ist das Anfangenkönnen das Menschliche und das Politische überhaupt. Menschen sind Neuankömmlinge¹⁸, und Anfangende zu sein ist das, was sie befähigt, „etwas in die Wirklichkeit zu rufen (...), das nicht vorgegeben ist“¹⁹. Jeder Mensch ist mit seinem Eintritt in die Welt²⁰ ein Neuanfang und hat entsprechend das Recht, Neues zu beginnen. Geborensein heißt Anfangenkönnen²¹, und Handeln ist wie „eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborenseins bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen“²².

Das Revolutionäre dieses Denkens liegt darin, dass es das essentiell Menschliche in diesem Neuanfangen sieht, und dass es Menschen dieses Neuanfangen zutraut. Im Gedanken der Natalität ist das Leben nicht mehr nur ein Vorlauf zum Tod, wir sind nicht primär Sterbliche, sondern Geborene, d.h. Neue, geborene Initiatoren. Alle Handelnden sind, weil sie nie vorab wissen können, was aus ihrem Handeln wird, Anfänger und Anfängerinnen, und ihr Handeln ist so nie bloße Wiederholung, Routine oder Imitation. Jeder Neuanfang ist unerwartet, einzigartig, nicht berechenbar, – so als würde in jedem Menschen noch einmal

der Schöpfungsakt wiederholt²³. Das Anfangen kann aber nicht alles, was vorher war, einfach außer Kraft setzen, es ist begrenzt durch die Macht der Pluralität²⁴, die Versammlung noch anderer Anfänge, die schon in der Welt sind. Alle Anfänge „verstricken“ sich, indem sie einen Faden in ein schon vorhandenes Netz von Beziehungen schlagen²⁵. Getanes kann nicht ungeschehen gemacht werden, nicht einmal durch die großen Mächte des Vergessens und Verwirrens. Die von Menschen gemachte Welt nimmt Unerwartetes auf - aber sie lässt sich nicht austauschen.

4. Freiheit

Die Stimmen folgen nicht reflexhaft einem vorgegebenen Schema. Sie bewegen sich selbstbestimmt im Kontext anderer Stimmen und entscheiden, was, wann, wie, wie lange, wie oft sie etwas zu sagen haben.

J. S. Bach

Bachs letztes Werk, die „Kunst der Fuge“, nimmt sich die größtmögliche Freiheit, die sich in dieser Kompositionsform vorstellen lässt. Bindend allein ist, dass ihr Thema nacheinander in allen Stimmen vorgeführt und von einem Gefährten - dem Contrasubjekt - beantwortet wird. Dieser Rahmen gewährleistet, dass sich in ihm eine Fülle freier Einfälle entwickelt, Abweichungen gesucht und gefunden werden. Die so entstandenen Abwandlungen

sind nicht einfach kontrapunktische Preziosen im Großmaßstab, sondern Früchte von Bachs lebenslangen Forschungen über Prinzipien des freien Umgangs mit Material und Form.

Voraussetzung für diese Freiheit ist die kompositorische Offenheit des Grundthemas. Es lässt zu, dass verschiedene Themen sich miteinander messen, auch temporär schweigen um anderen zuzuhören. Bach nimmt dabei an Freiheit Maß und nutzt den formalen Rahmen der Fuge, um ihn zu weiten. So bestätigt die „Kunst der Fuge“ einen Freiheitsbegriff, der jeder Stimme soviel an Freiheit gibt, dass die Freiheit der Andern nicht beeinträchtigt wird. In der Musik des 18. Jahrhunderts taten sich diesem Freiheitsbegriff noch keine Abgründe auf.

Hannah Arendt

Freiheit beginnt bei Arendt mit dem Handeln²⁶, das es ohne politische Freiheit nicht gibt. Nur wer sich in Freiheit bewegen kann, ist fähig anzufangen und Erfahrungen zu machen. Freiheit erweist sich darin, dass „eine freie Nation den Raum gewährt, in welchem das Handeln sich auswirken und sichtbar werden kann“²⁷. Freiheit meint also keinen „inneren“ Zustand, kein bloßes Verlangen, auch kein bindungsloses Alles-ist-möglich, sondern Partizipation in einer weltlichen, greifbaren, von Menschen erstellten Wirklichkeit²⁸, wo allein Freiheit ihren „Zauber“ entfalten kann²⁹.

Arendt meint damit keine „Utopie“ als irrealen Ort, sondern die Entscheidung zum Handeln in einem

öffentlichen Raum, ein Handeln, das nicht souverän ist, sondern an die Tatsache der Pluralität und somit durch unvorausehbares Handeln anderer Menschen gebunden bleibt. Freiheit ist „Leben im Modus des Miteinandersprechens“, in dem das Menschliche zwischen Menschen zum Ausdruck kommt. Freiheit des Handelns beginnt in dem Augenblick, wo „wir ja zur Menschheit sagen können“³⁰, einem Anfreunden mit der Welt, mit dem wir der modernen Weltentfremdung begegnen und uns als weltbegabte Wesen ins Spiel bringen. Gleichzeitig aber ist Freiheit die zweideutigste aller menschlichen Gaben³¹ und steht jedes freie Handeln auch vor dem Abgrund der Freiheit³². Denn ihr Gebrauch kann schuldig machen. Wir müssen uns dauernd gegenseitig von unbeabsichtigten Folgen des freien Handelns entlasten und entbinden, um frei zu bleiben.

5. Dialog

Jede Stimme sucht die Resonanz anderer und will sich verständigen. In Überstimmung oder in Kontroverse sind alle Stimmen aufeinander angewiesen.

J. S. Bach

In Bachs „Kunst der Fuge“ gibt es keine Auftritte, auch keine Soloauftritte für das Thema, ohne dass ein Gefährte ihm auf dem Fuße folgt³³. Contrasubjekt – Schatten und Widerpart in einem. Die Dialogpartner bleiben unterscheid-

bar, sie können zwar vorher Gesagtes aufnehmen und sich passager angleichen, sie können sich aber auch mit ganz anderen Stimmen konfrontieren und auf ihrer Identität beharren. Bloße Assimilierung wäre das Ende des musikalischen Dialogs.

Dialog bleibt nicht den dominierenden Themen reserviert. Fragendes Subjekt und antwortendes Contrasubjekt werden gleichwertig. Neben den konzentrierten Themenauftritten greifen die Zwischenspiele fast ausnahmslos auf ein Kleinstmotiv des Grundthemas zurück – auf seinen kleinen Schluss-Schlenker. Aus diesem unauffälligen Kürzel aus vier Tönen lässt Bach Dialoge um Dialoge entstehen, die in scheinbarer Beiläufigkeit die geheime Rolle übernehmen, die einzelnen Stücke zu verbinden. In unentwegtem Stimmen- und Themenaustausch entwickelt Bach musikalische Gespräche, in denen – der Symbolsprache der Zeit gemäß – das Menschliche und das Göttliche sich als verschiedene aber ebenbürtige Gesprächsteilnehmer begegnen. Die Vitalität dieser Dialoge lässt scholastische Floskeln und barocke Regelmäßigkeit als Selbstzweck nirgends aufkommen.

Hannah Arendt

Arendt nennt Leben *inter esse* – unter Menschen weilen³⁴, zwischen Menschen sein, mit Menschen zu tun haben: Dialog als Verständigung, als Weltbezug und als Denken. Pluralität realisiert sich im Sprechen, im Zuhören³⁵, im dialogischen Denken. Weil wir

verschieden sind und nicht schon von Vornherein wissen, wer die Anderen sind, müssen wir Anderen und müssen Andere uns Aufschluss darüber geben, wer wir sind und wer sie sind. Im Miteinandersprechen baut sich erst die Welt und Welterfahrung auf. Da die Welt sich jedem anders zeigt, wird sie „nur in dem Maße verständlich, als Viele miteinander über sie reden (...) Erst in der Freiheit des Miteinanderredens entsteht überhaupt die Welt als das, worüber gesprochen wird (...) In-einer-wirklichen-Welt-leben und Mit-Anderen-über-sie-reden sind im Grunde ein und dasselbe“³⁶.

Dieser Dialog geht von der Gleichberechtigung, nicht von der Gleichheit der Stimmen aus, von der Vielstimmigkeit, nicht der Einstimmigkeit. Um das Dialogische des Handelns zu kennzeichnen, verwendet Arendt häufig die Metapher des Konzerts³⁷: ein Zusammenspiel der Verschiedenen, die gegenseitige Abstimmung, das einzuhaltende Maß, die geteilte Verantwortung, der Enthusiasmus jedes einzelnen für ein gemeinsames Drittes. In einem „Konzert“ ist jede Stimme unentbehrlich, ob sie viel oder wenig, laut oder leise, solistisch oder begleitend am Werk ist. Die Beteiligten haben sich geeinigt, etwas Gemeinsames zu tun, aber sie tun nicht alle das Gleiche. Sie haben unterschiedliche Fähigkeiten, Parts, Einsätze. Jede fehlende und jede diktatorische Stimme würde die gemeinsame Sache gefährden. Und es gibt nicht nur ein Ensemble. Die „con-

cert“ -Metapher versteht sich als ein radikal-demokratisches Prinzip, das auf der Voraussetzung der Pluralität besteht und Sprechen nicht zum Befehlen, Hören nicht zum Gehorchen und das „Orchester“ nicht zur Schafherde werden lässt.

6. Beziehungsgeflecht

Die Gesamtheit der Stimmen bildet ein dichtes Geflecht von Abhängigkeiten und inneren Verbindungen, in dem alle Stimmen in wechselnden Kontexten aufeinander verweisen.

J. S. Bach

Die Musik der „Kunst der Fuge“ redet in Zusammenhängen. Keine Tonfolge steht isoliert für sich³⁸. Jeder Themeneinsatz ist Teil eines Bezugsnetzes voller Verweisungszusammenhänge auf Dagewesenes und Kommendes. Dem Hören auf Anhieb verborgen, sind auch die einzelnen Fugen durch ein ideelles und kompositorisch-materielles Band und eine elaborierte Zahlensymbolik untereinander verknüpft. Hier manifestiert sich Bachs Geistigkeit im Kleinen wie im Großen: in verschlungenen Verwandtschafts-, Spiegelungs- und Wiederholungsnetzen entstehen Gravitationszentren, die die zweiundzwanzig Contrapunkte in ihrer Unterschiedlichkeit nicht in Einzelteile zerfallen lassen. Wie durch einen Magneten werden sie in einen formalen und spirituellen Kontext gebunden, bleiben aber in diesem Verbund nicht mehr die

gleichen, die sie als Einzelne waren.

Das Grundthema ist durch seine mäandernden Wanderungen auf unentwegter Adressatensuche: nach Contrasubjekten, nach Zwischenspielen, nach neuen Themen, nach Umkehrungen. Auch raumeinnehmende Neuauftritte werden respektiert und eingebunden. Sie müssen keine neuen Territorien für sich allein beanspruchen. Das selbstverständliche Beziehungsgeflecht lässt Vorgefundenem und Neuem Platz, beeinflusst andere Stimmen und verändert das Gewebe selbst. Vorherrschaften und Hierarchien wären das Ende des Dialogs und der Freiheit und damit auch der Tod der Beziehungsfähigkeit, der Vielstimmigkeit und der polyphonen Fuge.

Hannah Arendt

Das Grundthema Pluralität bekommt in Arendts Werk sein Gewicht nicht durch bloße Wiederholung, sondern durch seine Verknüpfung mit anderen Themen. Es begibt sich in ein Netz neuer Fragen, färbt diese ein und verleiht ihnen neue Facetten. So wird das Anfangen begrenzt von der Macht der Pluralität, die eigene Freiheit begrenzt von der Freiheit anderer, das Denken und Urteilen erst möglich durch die Vorstellung des Anderen, die Berücksichtigung anderer Perspektiven.

Arendt bezieht den Grundgedanken der Pluralität z.B. auf ihre Überlegungen zur Macht und zum Denken. Auch die Macht ist kein monolithisches Gebilde, sie entsteht zwischen Menschen, wenn

sie zusammen handeln³⁹, mit der Fähigkeit, sich zusammenzutun⁴⁰. Menschen, die mit etwas beginnen, kommen nur zu Rande, wenn sie andere gewinnen, die ihnen helfen. Über Macht verfügen niemals Einzelne, niemand kann sie allein und in Isolation erwerben, sie ist an das Einvernehmen von Vielen gebunden, von ihrer Zustimmung abhängig und somit auch zerbrechlich⁴¹. Auch das Denken wird zu einer pluralen dialogischen Tätigkeit, einer Form des Handelns. Es spielt sich in einem Ich ab, das nicht als Singular, als „Einheit“ und „Einfaches“, sondern selbst als Mehrfaches gedacht ist. Denken ist damit auch kein Zustand der „Einsamkeit“, sondern der Zweisamkeit mit sich selbst⁴², ein inneres Zwiegespräch. Wenn wir denken, sind wir gleichzeitig Fragende und Antwortende⁴³, also nicht eins, haben wir einen „Gefährten“, dem wir nie entrinnen können, es sei denn, wir hören auf zu denken. Es ist eine Art Freund, der einen „erwartet, wenn man nach Hause kommt“⁴⁴, kritischer Begleiter, dauernder Fragesteller, Zeuge und Fluchtverhinderer, ein Hindernis beim ständigen Weiter-so. Zur „Einheit“ im Denken geworden, wäre ein Mensch weltlos, nicht nur ohne Gesellschaft, sondern auch ohne Gewissen.

7. Fragment

Die Gesamtheit der Stimmen ergibt kein geschlossenes, totales System. Anstelle unanfechtbarer

Antworten und sicheren Wissens bleiben Fragezeichen und offene Ausgänge - man weiß nicht, was daraus wird.

J.S. Bach

Die Kunst der Fuge bleibt unvollendet. Sie bricht im zweiundzwanzigsten Stück unvermittelt ab, wo Bach seinen Namen, B-A-C-H, zu einem Fugenthema macht. Zeugt dieser Abbruch vom Erschrecken über die Installation des eigenen Ichs, B-A-C-H, an Gottes Stelle, zeugt er von Resignation über den Verlust der absoluten Wahrheit „Soli Deo Gloria“ oder zeugt er vom Zweifel am neuen Vernunftglauben? Rätsel über Rätsel. Die historisch nicht beweisbare Anmerkung des Sohnes Philipp Emanuel: „ueber dieser Fuge, wo der Name BACH (...) angebracht worden ist, starb der Verfasser“, hat viel zur Mythenbildung beigetragen. Aber nicht diese lässt den Atem stocken. Viel eher die Ahnung, dass der Abbruch Zeugnis vom Plan einer musikalischen Großordnung gibt, die scheitert an der spekulativen Absicht, vier autonome Themen gleichzeitig und dialogisch zu verarbeiten.

Bach arbeitete an der „Kunst der Fuge“ als sein eigener Auftraggeber. Er komponierte nicht nur mit Tönen, Themen, Contrasubjekten, Zwischenspielen, Rhythmen, er komponierte am Gesamtzyklus mit bereits fertigen Einzelstücken. Er schob, ordnete Einzelfugen nach Gattungspaaren, stellte um, verwarf, veränderte immer wieder die Gesamtanlage. Auf der Suche nach einem umfassenden System legte er immer

neue Ordnungsprinzipien und Progressionsverläufe über die zweiundzwanzig Contrapunkte. Bach hatte für sein Konzept einer autonomen Instrumental-Großform weder Vorbild noch Anleitung. Die Instrumentierung ließ er offen. Sein kompositorisches Denken trieb in unbekannte, spekulative Dimensionen und scheiterte. So bleibt die „Kunst der Fuge“ Fragment, Torso.

Hannah Arendt

Arendts politisches Denken führt bei allem Gewicht des Grundgedankens nicht zum geschlossenen System, nicht zum Gesamtentwurf einer „Weltanschauung“, die eine Totalerklärung für die geschichtliche Lage bereitzustellen vorgäbe. Das Selberdenken herauszufordern und niemandem abzunehmen, ist mit keinem ideologischen Programm und keinem großformatigen Erklärungssystem vereinbar. Arendts Gedanken tragen keine Uniform, sie verweigern die gewohnten verbalen Erkennungsmarken. Arendt fängt immer wieder von vorn an zu denken, ihre Wege sind nicht in akademische Schulen und in die herkömmlichen Rechts-Links-Kategorien einzuordnen. Es ist ein Denken, das nicht in erster Linie auf Resultat und Wirkung aus ist, sondern verstehen und sich verständigen will.

Der Verzicht auf Universalerklärungen mit ihren Scheinsicherheiten macht dieses Denken zum Denken ohne Geländer. Hier scheitert die geschlossene Weltanschauung nicht, sondern sie wird abgelehnt. Die ideolo-

gischen Großentwürfe, an deren Folgen die modernen Demokratien schwer tragen, haben die Verbindung von Ideologie und Terror vorgeführt⁴⁵ und Pluralität zerstört. Sie nötigten alle, sich im Rahmen eines vorgegebenen Erklärungssystems zu definieren – Schutz vor der Erfahrung des Wirklichen und Zerstörung der Fähigkeit, selbst zu denken, zu urteilen und zu handeln⁴⁶. Das Unmenschliche allumfassender Erklärungssysteme liegt im Ausschluss der Abweichenden denen die Stimme genommen wird oder auch ihr Leben, in der Bekämpfung des unveräußerlichen Rechts auf Einzigartigkeit und Unterschiedlichkeit und damit der Negation des Menschlichen der Menschen.

8. Erinnerung

Ohne Erinnerung verschwinden die Stimmen, so als wären sie nie dagewesen. Um Zusammenhänge zu verstehen, muss das Gedächtnis zurückholen, was in der Zeit vergangen ist.

J.S. Bach

Die Fuge lebt von Erinnerung⁴⁷. Ständig taucht etwas auf, kehrt etwas wieder, das schon da war und zugleich anknüpft an eine zu erahnde Zukunft. Ohne das schnelle Hin- und Her- und Vor-aushören zwischen Augenblick, Erinnerung und Zukunft ist keine einzelne Fuge und erst recht nicht der Zusammenhang aller Fugen zu begreifen. Die Erinnerung kombiniert, sie identifiziert The-

men, Figuren und Prozesse, deren Sinn sich erst dann erschließt, wenn der Zyklus zu seinem Ende gekommen ist. Die Zusammenhänge können erst vom Schluss her begriffen werden. Ohne das Erinnern blieben die unentwegt auftauchenden Themen und ihre Gefährten nichts als vorüberziehende melodische Phänomene.

Erst die Erinnerung schmilzt die obsessiven musikalischen Gedanken der zweiundzwanzig Stücke wie im Brennglas zusammen. Die Funken, die Bach aus dem alten Gestein der Polyphonie schlug, bündeln sich in der „Kunst der Fuge“ zu einem Lichtpfeil, der in Vergangenheit und Zukunft hineinleuchtet und von der Gegenwart aus die Erinnerung erhellt.

Hannah Arendt

Hannah Arendts „Übungen im politischen Denken“ befragen immer wieder die Vergangenheit und die Tradition. Verlorengewandene Erfahrung in die Gegenwart zurückzuholen braucht Erfahrungsfähigkeit und Erinnerungsfähigkeit zugleich. Nichts ist flüchtiger als Worte und Handeln. Sie können nur überleben, wenn über sie gesprochen wird, wenn sie erinnert werden⁴⁸. „Wir sind in der Gefahr zu vergessen“ und uns damit selber „der Tiefendimension im menschlichen Dasein“ zu berauben, „denn Gedächtnis und Tiefe sind dasselbe, jedenfalls kann es für Menschen Tiefe nicht geben ohne (...) Erinnern“⁴⁹. Politisches Denken üben bedeutet, „im Schutt der Geschichte jene ‚Perlen‘ vergangener Erfahrungen ... zu bergen

und ihnen eine Geschichte abzugewinnen, die uns Orientierung für die Zukunft geben kann“⁵⁰.

Erinnern ist antworten auf etwas, das in der Zeit vergangen ist. Die Schwierigkeiten mit der Tradition kommen daher, dass „uns unsere Erbschaft ohne Testament überlassen wurde“⁵¹. Niemand ist da, der auswählt und benennt, wo Schätze liegen und was ihr Wert ist: eine Vergangenheit ohne Überlieferung. Dieser Verlust ist der Vergesslichkeit der Vererbenden und der Erben selbst zuzurechnen. Erinnerungslosigkeit wird zur Verantwortungslosigkeit⁵², wenn die Gegenwart aus der Geschichte herausgelöst und zum Ereignis ohne Vergangenheit und ohne Folgen wird⁵³, eine Zusammenhangsblindheit, die keine Antwort mehr fordert, keinen Schlüssel mehr zur Geschichte sucht und den Tätern die Flucht in die Unbelangbarkeit eröffnet.

In der Gegenwart, die ins Blickfeld der Verantwortung rückt, wird entschieden, in welcher Weise die Vergangenheit fort-dauert - in jener Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, „die einer Zäsur gegen das unaufhalt-same und sinnlose Weiter gleich-kommt. In diesem Zwischenraum meldet sich das Gedächtnis, und es steht quer zur Zeit“⁵⁴.

Persönlicher Nachtrag:

Das Eintauchen in diesen Stoff glich der Arbeit mit einem Echo-lot, das Stimmen aus der Vergan-

genheit aufspürt, ihnen zuhört, sie aufnimmt im Versuch, sie zu begreifen und wieder zu beleben. Die Erinnerungsspuren - ob zweieinhalb oder ein halbes Jahr-hundert alt - sind von der Gegen-wart nicht nur verklärt, sondern auch von Geschichte nachhaltig geschunden und zerkratzt.

Und, mitten in der uns begeis-ternden Arbeit, Verbindungen zwischen den Werken von Jo-hann Sebastian Bach und Hannah Arendt herzustellen, trafen wir auf unsere individuelle Geschichte. Sie hat sich an unterschiedlichen Orten abgespielt: im Land der Täter und im Land der Neutralen.

Im Haus der Wannsee-Konferenz in Berlin, wo am 20. Januar 1942 die Endlösung der europäischen Judenfrage beschlossen wurde, hing auf der Fotowand in der Ein-gangshalle das Bild der kleinen galizischen Stadt, deren Namen in den Papieren eines unserer Väter steht. Die Fotografie der da-maligen Ausstellung ließ die Au-gen der Betrachtenden dem Kame-raauge folgen, das zwischen blankgeputzten deutschen Stie-feln hindurch auf den zusammen-getriebenen Haufen polnischer Juden gerichtet war. Im Grauen ihrer Augen sahen wir 1995, was sie 1940 sahen: ihre Endlöser mit Gewehr und Kamera. Unsere Väter waren potentiell dabei. Aber nicht auf der gleichen, sondern auf verschiedenen Seiten. Einer unserer Väter hat überlebt, in-dem er seiner jüdischen Herkunft davongelaufen ist. Der andere hat nicht überlebt, weil er seiner arischen Herrenrasse vertraute.

Anmerkungen

- 1 Hannah Arendt an Richard Bernstein, 31.10.1972, zit. in: Elisabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt - Leben und Werk. Frankfurt am Main 1986, S. 450.
- 2 Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. München 1994, S. 23 f.
- 3 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Bd.1/2 (Hsg.: Wilhelm Weischedel), Frankfurt am Main 1974.
- 4 Das Thema kann während eines ganzen Stückes unverändert bleiben (Contrapunctus 1/2), in Vergößerung (CP 6/7/9) und Verkleinerung (CP 6/7) oder in Engführung (CP 11) auftauchen. Es kann auch in sich selbst verändert werden. (CP 5/6/7/8/10/11/18/19/20/21). Das Grundthema ist a) umkehrbar (u.a. CP 3/4), b) seine Intervallsprünge sind auffüllbar (CP 5, 6, 7, 12, 14, 15, 20, 21), c) es expandiert (Contrapunctus 9, 20, 21), e) es krebst von hinten nach vorne (CP 1 T. 25-28), f) es spaltet Einzelteile durch Zäsuren voneinander (CP 8/11), g) es ändert den Rhythmus (CP 18/19 - Spiegelfugenpaar Oktavkanon 12), h) es reduziert sich selbst auf seinen Extrakt (CP 22, 1.Thema).
- 5 Peter Schleuning: Johann Sebastian Bachs Kunst der Fuge - Ideologien, Entstehung, Analysen. München 1993, S. 57.
- 6 Hannah Arendt: Was ist Politik? Aus dem Nachlas. München 1993, S.9.
- 7 Hannah Arendt: Vita Activa - oder Vom tätigen Leben. München 1981, S. 14.
- 8 Hannah Arendt: Was ist Politik?, a.a.O., S. 52.
- 9 Ebd., S. 96.
- 10 Christina Thürmer-Rohr: Denken der Differenz - Feminismus und Postmoderne. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, H. 39, 1995.
- 11 Hannah Arendt: Vorlesungsnotiz, zit. nach Karl Heinz Breier: Hannah Arendt. Hamburg 1992, S. 45.
- 12 Hannah Arendt: Über den Zusammenhang von Denken und Moral. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, a.a.O., S. 128 ff.
- 13 Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem - Ein Bericht über die Banalität des Bösen. München 1986, S. 326. Die Person Eichmann, der „weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal“ war, ist so beunruhigend, weil die Normalität zur Bedingung dafür wird, die ungeheuerlichsten Verbrechen zu begehen, ohne dass der Täter sich seiner Untaten bewusst wird. Eichmann behauptete bis zu seiner Hinrichtung 1961 in Jerusalem, unschuldig zu sein, da er niemals selbst getötet und immer gehorcht habe. Hannah Arendt zeigt das gigantische Missverhältnis zwischen dem namenlosen Entsetzen vor Eichmanns Taten und der unbestreitbaren Lächerlichkeit des Mannes, der sie begangen hat (ebd., S. 83). Der Verwaltungsmassenmord wurde absolviert in totaler moralischer Indifferenz, ohne jedes Unrechtsbewusstsein. Die Taten Eichmanns waren monströs, aber der Mensch Eichmann war weder ein Untermensch noch ein Ungeheuer. Psychologen konstatierten seine vorbildliche Einstellung zur Familie, seine normale Neigung zum kleinen Angebertum, seine Bereitschaft zum Gehorsam, seinen mangelnden ideologischen Fanatismus, Hannah Arendt darüber hinaus sein einseitiges Gedächtnis und seine außerordentliche Oberflächlichkeit (Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, a.a.O., S. 128). Erinnern konnte er sich an alles, was technisch und administrativ direkt mit seinem Arbeitsauftrag verknüpft war. Darüberhinaus war er unfähig, einen einzigen Satz zu sagen, der kein Klischee war.
- 14 Hannah Arendt: Konzentrationslager. In: Die Wandlung, 3.Jg., H.4, 1948, S. 309-330.

- 15 Ingeborg Nordmann: Hannah Arendt – Einführungen. Frankfurt am Main 1994, S. 89.
- 16 Christina Thürmer-Rohr: Denken der Differenz, a.a.O., S. 61.
- 17 Hannah Arendt: Antwort auf Diskussionsbeiträge zu „Kultur und Politik“. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, a.a.O., S. 303.
- 18 Hannah Arendt: Vita activa, a.a.O., S. 165 f., 178 f. Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, a.a.O., S. 256.
- 19 Hannah Arendt: Freiheit und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, a.a.O., S. 206; Hannah Arendt: Macht und Gewalt. München 1990, S. 81.
- 20 Hannah Arendt: Vita Activa, a.a.O., S. 167.
- 21 Ebd., S. 164 ff.
- 22 Ebd., S. 165.
- 23 Ebd., S. 167.
- 24 Ebd., S. 195.
- 25 Hannah Arendt: In: Günter Gauss: Zur Person. Frankfurt am Main 1965, S. 30.
- 26 Hannah Arendt: Freiheit und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, a.a.O., S. 206.
- 27 Ebd., S. 216.
- 28 Hannah Arendt: Über die Revolution. München 1994, S. 159.
- 29 Ebd., S. 40.
- 30 Ingeborg Nordmann: Hannah Arendt, a.a.O, S. 124.
- 31 Hannah Arendt: Vita activa, a.a.O., S. 229.
- 32 Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes 2: Das Wollen. München 1989, S. 197.
- 33 Jedem Thema (Subjekt) ist eine Gefährtin (Contrasubjekt) beigegeben. Nicht nur die großen Themen führen untereinander Dialoge, sondern besonders auch die Zwischenspiele. Dialogisch, fragend und antwortend bis in kleinste Verästelungen hinein, werden die Themen von scheinbar nebensächlichen Wendungen, Assoziationen in Zwischen-, An- und Ausspielen umkreist (Contrapunctus 10, T. 56-66, Contrapunctus 5, T. 53-57, Contrapunctus 4, T. 103-111, Contrapunctus 6, T. 51-55). Die Themenbezogenheit dieser Begleitfiguren ist Grund für die vielfach auftretende Doppelbedeutung: nicht nur bestätigende, begleitende Antwort auf eine Frage zu sein, sondern sich selbst zum „Subjekt“ aufzuschwingen. Das Dialogische ist schon im Grundthema eingegraben: mit der kurz abschließenden kleinen Achtelgruppe, die den Beginn dialogisch bestätigt und elliptisch auf den Anfangston zurückführt. Bei eng gesetzten Rufen des Grundthemas – vom Sopran zum Tenor, vom Bass zum Alt – bestimmt Dialog das gesamte Geschehen. Themeneinsätze können sich auch ins Wort fallen.
- 34 Hannah Arendt: Vita Activa, a.a.O., S. 15.
- 35 Ebd., S. 112 f. Christina Thürmer-Rohr: Achtlose Ohren. In: Verlorene Narrenfreiheit, Berlin 1994, S. 113.
- 36 Hannah Arendt: Was ist Politik? a.a.O., S. 52.
- 37 Ebd., S. 50.
- 38 Die verschiedenen Stimmen stehen in einem gleichwertigen Verhältnis zueinander, keine übernimmt auf Dauer die Führung, keine ist auf Dauer über- oder untergeordnet. Keine Stimme, kein Themeneinsatz, kein Contrasubjekt ist entbehrlich (Bsp. CP 8.). Jede Stimme verfolgt selbständige Melodielinien, die als Gegenstimmen auf die jeweilige Melodiestimme bezogen bleiben (d.h.: „Contrapunkt“). In nichthierarchischer Reihenfolge durchwandert ein thematischer Gedanke alle Stimmen ohne Regelmäßigkeit. Die Gleichberechtigung der Stimmen kann als Prinzip eines „demokratischen“ Denkens verstanden werden (z.B. Doppel- und Tripelfugen, CP 9/10/8/11/22) In „Absprachen“ untereinander werden Bedingungen der Form und des Inhaltes respektiert. Inhalt wird Form, Form wird Inhalt.

- 39 Hannah Arendt: *Vita Activa*, a.a.O., S. 194.
- 40 Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*, a.a.O., S. 53.
- 41 Ebd., S. 54, Hannah Arendt: *Was ist Politik*, a.a.O., S. 64
- 42 Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes I. Das Denken*. München 1989, S. 80.
- 43 Ebd., S. 184.
- 44 Ebd., S. 190.
- 45 Hannah Arendt: *Über die Revolution*. München 1994, S. 127.
- 46 Hannah Arendt: *Besuch in Deutschland*. Berlin 1993. (s.a. Ingeborg Nordmann, Hannah Arendt. a.a.O., S. 76 f.); Hannah Arendt: *Was ist Politik?* a.a.O., S. 21
- 47 Die Fuge lebt von der Hörerinnerung. Das Hören ist ein Erinnerungsprozess, der Vorgegangenes aufnimmt. Dieses wieder zu erkennen setzt voraus, das schon Vergangene und Zurückliegende im Ohr zu haben. Ohne an das anzuknüpfen, was war, ist es unmöglich, den Zusammenhang und Ablauf einer Fuge und die Verbindung der verschiedenen Stücke untereinander zu verstehen. Dabei kann auch ein „unbewußtes Hören“ (Peter Schleuning, *Johann Sebastian Bachs Kunst der Fuge – Ideologien, Entstehung, Analysen*. a.a.O., S. 124.) wesentliche Zusammenhänge erkennen. Im musikalischen Denken und Aufnehmen ist die Erinnerung Speicher und Strukturgeberin in einem.
- 48 Hannah Arendt: *Geschichte und Politik in der Neuzeit*. In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, a.a.O., S. 105.
- 49 Hannah Arendt: *Was ist Autorität?* In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München 1994, S. 159 ff.
- 50 Seyla Benhabib: *Modelle des öffentlichen Raums*. In: *Selbst im Kontext*. Frankfurt am Main 1995, S. 99.
- 51 Hannah Arendt: *Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*. In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, a.a.O., S. 7.
- 52 Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main 1984, S. 172 ff.
- 53 Zygmunt Bauman: *Vom Pilger zum Touristen*. In: *Das Argument*, H.205, Mai/Juni 1994, S. 359 f.
- 54 Ingeborg Nordmann: *Hannah Arendt*. a.a.O., 1994, S. 99.

Die Autorinnen

URSULA APITZSCH, Professorin für Soziologie und Politikwissenschaft am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der J.W. Goethe-Universität Frankfurt und Mitglied des Instituts für Sozialforschung sowie Direktorin des Cornelia Goethe Centrums für Frauen- und Geschlechterforschung. Sie veröffentlichte breit im Bereich der kritischen Kulturanalyse und der Migrationsforschung, so u.a. „Die Idee interkultureller Bildung aus der Sicht Hannah Arendts“ (1994).

LAURA GALLATI, Konzertpianistin mit dem Schwerpunkt Neue und Experimentelle Musik. Neben Konzert-, Unterrichts- und kulturpolitischer Tätigkeit politische Abgeordnete im Kantons- und Stadtparlament Luzern (für die Grünen und die unabhängige Frauenliste).

ANTONIA GRUNENBERG, Professorin für Politische Wissenschaft, lehrt an der Universität Oldenburg. 1999 gründete sie dort das „Hannah-Arendt-Zentrum“, das sie seither leitet. Publikationen: „Arendt“. Einführung 2003, „Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe“ 2006.

MECHTILD M. JANSEN, Erziehungswissenschaftlerin, seit 1987 Referatsleiterin in der Hessischen

Landeszentrale für politische Bildung (HLZ), Wiesbaden; jetzt zuständig für Frauen, Gender Mainstreaming, Geschlechtsbezogene Pädagogik und Migration. Publikationen u.a.: „Lektüren und Brüche. Jüdische Frauen in Kultur, Politik und Wissenschaft“, 2. Aufl. Königstein 2000. Hg. mit I. Nordmann.

DUNJA MELČIĆ, geb. in Kroatien, Philosophin und freie Autorin; lebt seit 1974 in Frankfurt, wo sie über Martin Heidegger promovierte; setzt sich besonders mit Themen aus der Philosophie und internationalen Politik (mit dem Akzent auf Südosteuropa) auseinander und veröffentlicht in deutscher, englischer und kroatischer Sprache. Veröffentlichungen u.a.: „Ausharrendes Fragen, beständiges Scheitern – Grundlegendes schaffen. Das Heidegger-Syndrom“, Kommune, 1/2005, S. 70-79; Jugoslawien-Krieg. Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen (Hg. Dunja Melčić), 2. Auflage Wiesbaden 2007.

INGEBORG NORDMANN, Studienleiterin in der Evangelische Stadtkademie Frankfurt. Publikationen: „Hannah Arendt“ 1994, „Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, „...in keinem Besitz verwurzelt. Die Korrespondenz“, Hg. gemeinsam mit Iris Pilling 1995, „Die Liebe, die Falle, die Treue. Arendt und

Heidegger“, in: Du 2000, „Hannah Arendt, Das Denktagebuch 1950-1973“, Hg. gemeinsam mit Ursula Ludz 2002.

CHRISTINA THÜRMER-ROHR, Professorin an der Technischen Hochschule Berlin, 1976 gründete sie dort den Studienschwerpunkt Frauenforschung. Publikationen zur feministischen Kritik und politischen Theorie unter anderem: „Die Anstößigkeit der Freiheit des Anfangens“, in: Ganzfried, Hefti (Hg), Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus 1997. Seit 1994 gemeinsame Auftritte mit der Pianistin Laura Gallati. Gründung des Vereins „Akazie“, Forum zum politischen und musikalischen Denken.

Die Herausgeberinnen:

**Mechtild M. Jansen, Hessische Landeszentrale für politische Bildung,
Wiesbaden.**

Dr. Ingeborg Nordmann, Evangelische Stadtakademie Frankfurt/Main

Gabriele Wenner, Frauenreferat der Stadt Frankfurt/Main

**Prof. Dr. Ursula Apitzsch, Cornelia Goethe Centrum für Frauenstudien
der Universität Frankfurt/Main**

Pfarrerin Elisabeth Wolf, Evangelisches Frauenbegegnungszentrum

**POLIS ist eine Publikationsreihe der Hessischen Landeszentrale
für politische Bildung (HLZ).**

Redaktion: Tilmann Gempp-Friedrich, Mechtild M. Jansen

Gestaltung/Satz: G-S Grafik & Satz, Mühlthal

Druck: mww druck und so ..., Mainz-Kastel

Auflage: 1000

© Wiesbaden 2007

ISBN 3-927127-74-4

**Schriftliche Bestellungen an die HLZ: Taunusstraße 4-6, 65183 Wiesbaden,
Telefon (0611) 32-4051, Fax (0611) 32-4055, E-Mail: hlz@hlz.hessen.de**

Von der Reihe POLIS sind erhältlich:

Nr. 27 Mechtild M. Jansen (Hrsg.)

Hessen engagiert. Freiwilliges soziales Engagement in Hessen

Nr. 31 Wolfgang Benz

Gedenkstätten und Erinnerungsarbeit . Ein wichtiger Teil unserer politischen Kultur

Nr. 36 Angelika Ehrhardt, Mechtild M. Jansen

Gender Mainstreaming. Grundlagen - Prinzipien - Instrumente

Nr. 39 Bernd Heidenreich, Sönke Neitzel (Hrsg.)

Der Bombenkrieg und seine Opfer

Nr. 41 Mechtild M. Jansen, Mechthild Veil (Hrsg.)

Familienpolitiken und Alltagspraxis

Nr. 42 Bernd Heidenreich, Sönke Neitzel (Hrsg.)

Der militärische Widerstand gegen Hitler - der Beitrag Hessens zum 20. Juli 1944

Nr. 43 Walter Mühlhausen

Demokratischer Neubeginn in Hessen 1945-1949

Lehren aus der Vergangenheit für die Gestaltung der Zukunft

Nr. 44 Mechtild M. Jansen, Angelika Röming (Hrsg.)

K(l)eine Helden? Förderung von Jungen in Schule und außerschulischer Pädagogik

Nr. 45 Evelyn Brockhoff, Bernd Heidenreich, Sönke Neitzel (Hrsg.)

1945: Kriegsende und Neuanfang

Nr. 46 Renate Knigge-Tesche (Hrsg.)

Politischer Widerstand gegen die NS-Diktatur in Hessen. Eine Auswahl

Nr. 47 Mechtild M. Jansen u.a. (Hrsg.)

Denken ohne Geländer - Hannah Arendt zum 100. Geburtstag